

**UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE LA PHILOSOPHIE**

SUBJECTIVITÉ CHEZ HEGEL



THÈSE DE DOCTORAT

Cansu AKARSU

Directeur de Recherche: Prof. Dr. M. Türker ARMANER

SEPTEMBRE 2024

PRÉFACE

Tout d'abord, je tiens à remercier sincèrement mon directeur de thèse, Prof. Dr. M. Türker Armaner qui m'a permis de rédiger cette thèse pour ses efforts précieux, le temps qu'il a consacré et son soutien à la fois académique et psychologique. De même, je tiens à remercier Dr. T. Necati Ilgıcıoğlu et Doç. Dr. Ömer B. Albayrak, qui ont suivi mes études pendant des années et ont contribué à ma thèse par leurs suggestions, ainsi que Doç. Dr. Zeynep Savaşçın et Doç. Dr. Eylem Canaslan, qui ont accepté de faire partie de mon jury de thèse. Je tiens à remercier le programme TUBITAK BİDEB pour sa contribution financière à mes études de doctorat. Je dois aussi des remerciements infinis à mes professeurs de l'Université Boğaziçi et de l'Université Galatasaray, dont je ne peux pas citer leurs noms un par un, qui ont apporté une contribution unique à ma croissance au fil des ans.

Je suis reconnaissant à mes chers amies Deniz Tümerdem, Berna Göl et Selcan Peksan de m'avoir permis de ne pas me sentir seul un seul instant au cours de ce processus long et difficile. Je voudrais remercier Tunç Gürsel pour ses contributions éditoriales en français. Enfin, je voudrais remercier ma famille et en particulier ma chère sœur et meilleure amie Pervin Ayça Akarsu pour leur confiance, leur amour et leur soutien inconditionnels.

TABLE DE MATIÈRES

PRÉFACE	i
TABLE DE MATIÈRES.....	ii
ABBREVIATIONS UTILISÉES.....	iv
RÉSUMÉ.....	vi
ABSTRACT.....	xi
ÖZET.....	xvi
INTRODUCTION.....	1
I. LE PROBLÈME DU COMMENCEMENT : DES FIGURES DE LA CONSCIENCE AU SAVOIR ABSOLU	20
A. La conscience	22
1. Commencer par l'immédiat : Le rôle de l'immédiateté dans la méthode de Hegel	22
2. Immédiateté de la certitude sensible	31
3. Qui parle ?	38
B. La conscience de soi.....	45
1. Double mouvement, double lecture : Mouvement linéaire et circulaire de la conscience	46
2. Renversements de la conscience	57
3. Apparition de la conscience de soi.....	71
II. LA STRUCTURE DE LA SUBJECTIVITÉ ET LA METHODE ABSOLUE : "LE CERCLE QUI PRESUPPOSE SON COMMENCEMENT"	84
A. Le "cercle des cercles" : La méthode absolue de Hegel.....	84
1. Le commencement du cercle.....	88
2. De l'attitude propositionnelle à la pensée spéculative.....	98
3. Formes finies de la pensée : la critique hégélienne à l'égard de l'empirisme et de l'ancienne métaphysique	113
4. Hegel sur le contenu et la forme du savoir philosophique	119
B. La structure logique de la subjectivité	125
1. La conscience de soi : La ligne qui s'est atteinte comme l'infini véritable	

2. Une incommodité, un ridicule, un cercle : L'unité transcendante de l'aperception chez Kant et la structure de la subjectivité	135
3. De l'immédiateté à l'immédiateté absolument médiatisée : L'identité spéculative de la méthode absolue et de la vie.....	147
CONCLUSION	162
BIBLIOGRAPHIE	171



ABBREVIATIONS UTILISÉES

SL I : *Science de la Logique*, Premier Tome – *La Logique Objective*, Premier Livre – *La Logique de l'Être*

SL II : *Science de la Logique*, Deuxième Tome – *La Logique Subjective*, Deuxième et Troisième Livre – *La Logique de l'Essence et La Logique du Concept*

PhE : *Phénoménologie de l'Esprit*

ESP I : *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, Premier Tome – *I. La Science de la Logique*

ESP III : *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, Troisième Tome – *III. Philosophie de l'Esprit*

La Différence : *La Différence Entre les Systèmes Philosophiques de Fichte et de Schelling*

CrPR : *Critique de la Raison Pure*

SL I : Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Science de la Logique, L'Être*, Trad. Bernard Bourgeois, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.

SL II : Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Science de la Logique*, Trad. S. Jankélévitch, Paris, France: Éditions Montaigne, 1949, V. II.

PhE : Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, Trad. Bernard Bourgeois, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2020.

ESP I : Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I. La Science de la Logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

ESP III : Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, III. Philosophie de l'Esprit*, Trad. Bernard Bourgeois, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.

La Différence : Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La Différence Entre les Systèmes Philosophiques de Fichte et de Schelling*, Trad. Bernard Gilson, Paris, France: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

CrPR : Kant, Emmanuel, *Critique de la Raison Pure*, trad. et éd. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, France : Éditions Gallimard, 1995.



RÉSUMÉ

Cette thèse porte sur la théorie de la subjectivité développée par Hegel dans ses ouvrages majeurs, la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique*. Hegel a une conception unique de la subjectivité dont l'influence ne se limite pas au XIX^e siècle et aux cercles philosophiques. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, publiée en 1807, Hegel fournit une explication systématique de sa théorie de la subjectivité, tout en révélant sa position critique sur des questions épistémologiques et métaphysiques particulièrement importantes aux XVIII^e et XIX^e siècles. Par rapport à ses contemporains, cette œuvre, qui occupe une place particulière par la manière dont elle traite les problèmes épistémologiques, s'est imposée dans l'histoire de la philosophie par son style, car elle porte les traces d'une œuvre littéraire ou d'un essai d'histoire de la philosophie, à la différence d'un exposé philosophique conventionnel et a fait l'objet de discussions qui sont encore d'actualité aujourd'hui. L'originalité de Hegel en ce sens est directement liée à l'affirmation philosophique qu'il entend démontrer dans la *Phénoménologie de l'esprit*, plutôt qu'à une préférence personnelle concernant son style d'écriture. Comme l'une des affirmations philosophiques les plus fondamentales et les plus influentes de Hegel concerne le rôle de l'histoire dans la compréhension de la subjectivité, il reflète la dimension de l'historicité dans le style de son texte philosophique. Ainsi, la *Phénoménologie de l'esprit* est constituée de stades de développement des figures de la conscience, chacun représentant un moment historique et épistémologique particulier. Outre la dimension historique, qui est l'un des effets de l'idée de développement et du dynamisme de la subjectivité, les chapitres d'introduction et de conclusion finale des œuvres de Hegel occupent une place importante dans son système et dans sa propre conception de la méthode. L'introduction, la préface et le premier chapitre principal sur la "conscience" dans la *Phénoménologie de l'esprit* se trouvent comme des exemples de chapitres introductifs et offrent des expériences de lecture différentes. L'un des objectifs de cette thèse est d'explorer le rôle et l'influence de ces textes introductifs sur la théorie de la subjectivité de Hegel. À cet égard, la question méthodologique et le problème du commencement constituent les deux axes déterminants des thèmes généraux qui jouent un rôle dans la construction de la thèse.

Cette thèse se compose de deux chapitres principaux. "Le problème du commencement : Des figures de la conscience au savoir absolu" se concentre sur les deux premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'esprit* et analyse la conception hégélienne de la conscience et de la conscience de soi dans le cadre du problème de la subjectivité. Outre l'importance de ces chapitres introductifs, la *Phénoménologie de l'esprit* elle-même apparaît comme la première partie de la *Science de la logique*, et la relation entre ces deux œuvres a été soulevée comme une question distincte dans la

littérature. Dans ce contexte, le dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, le “savoir absolu,” présente la conscience philosophique comme la dernière figure de la conscience qui atteint la connaissance philosophique après avoir abandonné les figures précédentes. Hegel affirme que le développement de la conscience depuis la figure de la certitude sensible jusqu'au savoir absolu se sert comme la présupposition de la *Science de la logique* dans son ensemble et donc son premier chapitre ; puisque les formes logiques de la pensée et la nécessité de la philosophie, ainsi que la légitimité de l'affirmation selon laquelle la pensée peut établir son propre fondement en dépassant les formes de représentation, ont besoin d'être prouvées. Dans ce contexte, Hegel critique même Emmanuel Kant, l'une des figures les plus révolutionnaires de la philosophie moderne, en particulier dans le contexte épistémologique, pour avoir présupposé les catégories de la pensée dans la première critique sans les justifier et soutient que lui, il a fait une telle justification dans le cadre de son propre système de logique. Le deuxième chapitre de l'étude, intitulée “La structure de la subjectivité et la méthode absolue : 'Le cercle qui assume son commencement'”, se concentre sur l'objectif méthodologique entre la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique* et analyse la méthode de Hegel basée sur la “pensée spéculative” qu'il positionne comme une alternative aux formes finies de la pensée qu'il juge insuffisantes pour la connaissance philosophique. L'empirisme, la métaphysique ancienne et la philosophie transcendantale de Kant font partie des attitudes philosophiques visées par la critique de Hegel à l'égard de la pensée finie. Dans la *Phénoménologie de l'esprit* comme dans la *Science de la logique*, nous rencontrons un problème d’“attitude”, d’“approche” qui façonne le projet philosophique de Hegel et constitue l'un des axes principaux de son discours. Selon Hegel, l'histoire a toujours été marquée par la prééminence de certaines attitudes à l'égard de la connaissance, et ces attitudes se sont reflétées dans les actes théoriques et pratiques des sociétés et des individus, qu'il s'agisse des sciences naturelles, de l'éthique, de l'esthétique ou de l'ontologie et ont joué un rôle décisif dans la formation de la culture. Par conséquent, même si nos actes de connaissance et nos manières de faire et même d'être sont déterminés par les conditions historiques et sociales dont nous faisons déjà partie dans notre état de “conscience naturelle,” comme l'appelle Hegel, notre tendance générale est de penser et d'agir en fonction de ces déterminations plutôt que de les questionner et de les explorer. Mais dans la mesure où le sujet reste dans les déterminations de cette “conscience naturelle,” il ne peut pas fonder sa propre subjectivité ; en d'autres termes, s'il ne se lance pas dans l'aventure de la découverte de la possibilité de la liberté dans ses actes théoriques et pratiques, il doit rester condamné au sol déjà déterminé de la subjectivité. Hegel a conçu la *Phénoménologie de l'esprit* pour révéler le processus de développement phénoménologique du chemin que la “conscience naturelle” emprunte pour devenir “conscience philosophique.” Tant que la conscience, dans son acte de connaître, rencontre des objets de connaissance constitués selon son fondement épistémologique, c'est-à-dire l'attitude de connaissance que nous venons de mentionner, et découvre des besoins épistémologiques dont elle se rend compte qu'ils ne sont pas satisfaits par rapport à ces objets, elle retournera au fondement et aux conditions qui lui fournissent cet objet et découvrira ainsi un nouveau fondement susceptible de combler la carence en question. Le moment où ce nouveau fondement est établi crée une nouvelle figure de la conscience et la conscience atteint une nouvelle attitude envers l'objet de la connaissance et l'acte de connaissance sur ce fondement. Cependant, ce chemin, qui va de la conscience à la conscience de soi, de la raison à la religion et au savoir absolu, et qui comprend de nombreux points d'arrêt entre ces étapes fondamentales, est un chemin extrêmement difficile, le chemin du “désespoir” comme le dit Hegel – du moins la conscience ne pourrait-elle pas éviter de tomber

dans ce désespoir en perdant le fondement qu'elle croit fiable dans ce long voyage, mais si la conscience ne s'abandonne pas à ce désespoir et poursuit son aventure phénoménologique jusqu'au bout, elle atteindra le "savoir absolu," c'est-à-dire qu'elle pourra finalement atteindre le critère de certitude qu'elle recherche dans sa connaissance. L'acte de savoir absolu représente pour Hegel la conscience philosophique, et bien qu'il apparaisse comme la fin de ce long voyage phénoménologique, il en marque en réalité le début. Selon Hegel, la véritable tâche de la conscience philosophique commence à ce moment-là : Le sujet de la phénoménologie, libéré des formes concrètes et représentatives de la pensée, reviendra au point de départ en construisant la science de la logique, c'est-à-dire les catégories de la pensée qui rendent possible la pensée philosophique, d'abord sur son fondement objectif, c'est-à-dire l'être, puis sur son fondement subjectif, à savoir le concept, cette fois-ci de manière épistémologiquement complète. Par conséquent, bien qu'il semble que nous ayons un système linéaire composé de deux œuvres distinctes, Hegel a conçu un projet holistique qui exprime une circularité en plus de cette progression linéaire. De ce point de vue, il n'y a potentiellement aucune différence entre la conscience naturelle ou le sujet de la *Phénoménologie* et celui de la *Science de la logique*. Elles ne peuvent être considérées que comme l'expression d'attitudes épistémologiques différentes d'un seul et même sujet. L'un des aspects qui distingue la pensée hégélienne et sa conception de la subjectivité est que ces attitudes épistémologiques sont analysées dans la mesure où elles forment le terrain fondateur d'une attitude qui peut expliquer les éléments nouveaux et incomplets ou incohérents des figures précédentes en émergeant dans une certaine relation de nécessité les uns avec les autres, plutôt que d'être traités en termes d'exclusion mutuelle. Plutôt qu'un système philosophique résultant d'une méthode fixe et prédéterminée, cette approche apparaît comme une épistémologie et une théorie de la subjectivité fondées sur un processus dynamique que l'on peut suivre au long de deux axes, à savoir la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique*. Comme on l'a mentionné plus haut, Hegel, avec ce projet, a critiqué même une figure comme Kant, dont le nom a été identifié à la philosophie critique dans la période moderne, par exemple, pour avoir supposé des catégories de de l'entendement ou une certaine conception de la connaissance et de l'expérience, et a avancé le principe de penser sans présuppositions comme condition pour établir un système philosophique et a construit ces deux œuvres sur la base de ce principe. Cette attitude radicale qui refuse d'assumer même les catégories fondamentales de la logique, entraîne une série de difficultés dont le problème de la méthode se pose comme le plus important. Si la conscience naturelle ne pense pas indépendamment des déterminations des conditions historiques et épistémologiques dans lesquelles elle se trouve actuellement, et si la méthode de la phénoménologie qui nous permet de nous concentrer uniquement sur ce qui se passe dans l'acte de connaissance de cette conscience n'exclut pas que le phénoménologue ait également une certaine attitude épistémologique historique, pouvons-nous prétendre que la distance épistémologique parcourue par la conscience dans ce voyage phénoménologique et le phénoménologue qui suit ce voyage sont exempts de présupposés ? D'autre part, lorsque la possibilité de s'appuyer sur un principe ou une méthode disparaît, comment pouvons-nous établir un terrain qui permette la transition et le développement entre les figures de la conscience et qui garantisse la relation de nécessité entre elles ? Lorsque nous nous concentrons sur ces questions dans les premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'esprit* qui traitent du passage de la conscience à la conscience de soi, la théorie de la subjectivité de Hegel et la possibilité d'une méthode d'auto-construction, ainsi que la signification du passage que Hegel vise dans la *Phénoménologie de l'esprit* en tant que première partie de la *Science de la logique*, constituent les thèmes à l'arrière-plan de la

première chapitre de la thèse, qui étudie la *Phénoménologie de l'esprit* dans en appuyant sur ces chapitres. Dans le cadre de l'affirmation de Hegel selon laquelle il s'agit d'une méthode d'auto-construction dans la *Phénoménologie de l'esprit*, ainsi que de son insistance sur le fait que cette méthode ne peut pas être traitée comme une forme indépendante de son contenu ; cette étude suit l'ordre de l'analyse de Hegel tel qu'il est, avec l'idée qu'il serait difficile de se former une attitude contre l'affirmation d'une telle méthode sans examiner le développement des figures de la conscience, y compris les moments de la certitude sensible, de la perception et de l'entendement qui constituent le passage de la conscience à la conscience de soi. Dans ce chapitre, où la question du commencement et de la méthode est ouverte à la discussion à travers les concepts d'"immédiateté" et de "médiation" qui caractérisent la philosophie hégélienne, la distinction de Pierre-Jean Labarrière entre le mouvement "linéaire" et "circulaire" de la conscience est suivie afin de fournir une base à la deuxième chapitre de la thèse et à la manière dont ces deux types de mouvement établissent deux types de possibilités de lecture qui peuvent nous permettre de comprendre la relation entre la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique*. Au cours de cette enquête, il est analysé comment le mouvement de la conscience passe de son mouvement linéaire à son mouvement circulaire. En d'autres termes, à la suite du processus de développement des figures de la certitude sensible, de la perception et de l'entendement, il s'agit de montrer que le processus qui permet au sujet de passer d'une attitude épistémologique dans laquelle il se concentre uniquement sur la relation qu'il établit avec son objet qu'il suppose indépendant, extérieur et opposé à lui-même à la conscience de soi en développant une attitude épistémologique qui englobe l'aspect subjectif de son expérience, y compris l'acte de saisir et de connaître cette objectivité, joue un rôle clé dans la compréhension hégélienne de la subjectivité. Le premier chapitre de la thèse, qui est consacré à l'argument selon lequel ce rôle fonctionne comme une sorte de tournant qui permettra de comprendre la théorie de la subjectivité de Hegel dans le cadre de la *Science de la logique*, et pas seulement dans les limites de la *Phénoménologie de l'esprit*, se conclut par l'ancrage phénoménologique de la conscience de soi comme un fondement sur lequel on peut revenir dans la dernière partie du deuxième chapitre. Le deuxième chapitre vise principalement à mettre l'accent sur la manière dont Hegel développe sa conception de la subjectivité dans le cadre de la *Science de la logique*, en tenant compte de sa relation avec la *Phénoménologie de l'esprit* à travers le concept de la "méthode absolue" analysé à la fin du chapitre. Dans la *Science de la logique*, Hegel ne transige pas sur le principe de penser sans présuppositions qu'il affirme dans la *Phénoménologie de l'esprit* et il présente un système complet en suivant le mouvement logique constitué par la relation des catégories en commençant par le concept de l'"être," qu'il revendique comme l'élément immédiat de la pensée. La *Science de la logique* et l'*Encyclopédie des sciences philosophique* qui doit fonctionner comme un résumé de la première, non seulement n'assume pas le contenu historique des concepts dans le cadre de ce principe, mais encore, pour distinguer sa propre construction conceptuelle et les contenus que les concepts acquièrent ainsi des systèmes qui l'ont précédée, elle inclut souvent des critiques des systèmes et des penseurs de l'histoire de la philosophie qui sont associés aux concepts ou aux conceptions en question. La première partie du chapitre est consacrée aux critiques que Hegel adresse à la pensée propositionnelle, qu'il oppose à la pensée spéculative, ainsi qu'à l'empirisme et à l'ancienne métaphysique, qu'il considère comme des "formes finies de la pensée" selon les principes de sa propre conception de la philosophie et du système de la pensée spéculative qui en est l'expression, et se concentre sur leurs effets sur le système de Hegel. Le but de ces critiques est essentiellement de clarifier l'affirmation de Hegel selon laquelle les

attitudes philosophiques, qu'il appelle "formes finies de la pensée," se limitent à la pensée représentationnelle et réduisent ainsi la pensée philosophique au terrain fini de la connaissance plutôt qu'au terrain infini de la raison (au sens hégélien du terme). Dans le contexte de cette critique, les vues de Hegel sur la forme et le contenu de la philosophie sont évaluées et dans la partie suivante du chapitre, qui se concentre sur le fondement de la subjectivité dans la *Science de la logique*, il est discuté comment le concept de Hegel de ce qu'il appelle "l'infini véritable" joue un rôle dans la construction du concept de conscience de soi comme une alternative au concept de "mauvaise infinie" qui exprime la détermination de la finitude de la pensée. Dans le cadre du dernier sous-titre de cette section, le concept de conscience de soi est reconsidéré dans le cadre du fondement logique de la subjectivité dans la troisième doctrine de la *Science de la logique* et de sa relation avec la méthode générale de Hegel. La dernière partie de la *Science de la logique* est analysée en fonction de sa conception de la "méthode absolue" en tenant compte du principe d'identité spéculative qu'il met en avant dans son traité *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, au motif que, bien qu'elle appartienne à sa première période avant la *Phénoménologie de l'esprit*, elle contient des indices sur le cadre systématique de sa période de maturité, en particulier en termes méthodologique. Hegel soutient que cette méthode est la seule qui permette d'aborder la forme infinie de la pensée spéculative, qui exprime l'identité de l'être et de la pensée, et affirme que cette fin, qui se révèle comme une méthode absolue même si elle semble émerger comme la dernière partie de la *Science de la logique*, est en fait une sorte de commencement dans le sens de la réalisation de la pensée sans présuppositions dès le début en termes de libération des doctrines de l'Être, de l'Essence et du Concept, qui constituent la *Science de la logique*, de leurs axes linéaires et en les rétablissant dans leur totalité circulaire. Cette partie de la thèse part donc de l'expression immédiate de la conscience comme commencement sans présupposé de la *Phénoménologie de l'esprit* et soutient que la linéarité de la pensée devient circulaire à travers la conscience de soi et le savoir absolu. Par conséquent, cette partie de la thèse étudie la relation entre l'émergence du mouvement circulaire de la linéarité du mouvement de la certitude sensible de la conscience qui se trouve comme l'expression de l'immédiateté en tant que le commencement de la *Phénoménologie de l'esprit* à travers la conscience de soi et le savoir absolu et parallèlement la circularité construite dans la *Science de la logique* qui prend le concept de l'"être" en tant que l'expression de l'immédiateté comme le point du départ et atteint le "concept" par la médiation de l'"l'essence" dans le cadre de la conception de la subjectivité et de la méthode hégélienne et conclus par la question si la méthode absolue s'agit comme la présupposition de la pensée sans présuppositions de Hegel.

ABSTRACT

The subject of this thesis is Hegel's theory of subjectivity as it is developed in his major works of *Phenomenology of Spirit* and the *Science of Logic*. Hegel had a peculiar understanding of subjectivity whose influence was not only limited with the nineteenth century nor merely within the philosophical circles. In the *Phenomenology of Spirit*, which was published in the year 1807, he presents a systematic account of his theory of subjectivity within which he makes an exposition of his prominent and critical position with respect to the prevalent epistemological and metaphysical issues of the eighteenth and nineteenth centuries in particular. This work has an original place in the history of philosophy in terms of its unusual way of dealing with the epistemological problems when compared with its contemporaries in the sense that unlike a usual philosophical exposition, it carries the traces of a literary work or an essay on the history of philosophy from place to place and has remained as a contemporary subject of discussion that are still current today. Far from being a personal choice concerning the style of writing, Hegel's originality in this sense is directly related with his philosophical claim that he aims to show in the *Phenomenology of Spirit*. Since one of the most essential and influential philosophical claims of him is related with the role of history for the understanding and conception of subjectivity, he reflects the dimension of historicity to his own philosophical exposition as well. Thus, the *Phenomenology of Spirit* is composed from the stages of the development of the figures of consciousness each of which stands for a particular historical and epistemological phase. In addition to the dimension of historicity, as one of the effects of his idea of development and the dynamism of subjectivity, the introductory and final concluding chapters of Hegel's works occupy an important position in terms of his system and his unique understanding of method. In the *Phenomenology of Spirit*, Introduction, Preface and the first main chapter of the book on "Consciousness" exemplify the introductory parts and they present different experiences of reading. One of the aims of this thesis is to discover the role and the effect of these introductory parts over Hegel's theory of subjectivity. With this respect, the question of method and the problem of beginning constitute the two determining axes of the general themes that play role in the development of the thesis.

The thesis is constituted of two main chapters. The first chapter, entitled "The Problem of the Beginning: From Figures of Consciousness to Absolute Knowing" is focused on the first two chapters of the *Phenomenology of Spirit* and examines Hegel's conception of consciousness and self-consciousness with respect to the problem of subjectivity. Besides the significance of the introductory parts that is mentioned, the *Phenomenology of Spirit* itself stands as the first part of the *Science of Logic* and the relationship between these two works comes to the fore as a separate question in the

literature. In this connection, the last chapter of the *Phenomenology of Spirit*, “Absolute Knowing,” introduces the philosophical consciousness as the final figure of consciousness which, after having traversed and has left behind the former figures, has gained the philosophical insight. Hegel claims that the development of consciousness from the figure of sense-certainty to absolute knowing as a whole stands as the presupposition and thus as the preliminary of the *Science of Logic*; since the logical forms of thinking and the necessity of philosophy, as well as the legitimacy of the claim that thought can establish its own ground by going beyond finite representational forms, are in need of proof. In this context, Hegel criticizes even Immanuel Kant, one of the most revolutionary figures of modern philosophy, particularly in epistemological terms, for having merely assumed the table of categories in the first critique without feeling the need to ground and justify it and argues that he had satisfied this need within the framework of his own system of logic. The second chapter of the study, entitled “The Structure of Subjectivity and the Absolute Method: ‘The Circle that Presupposes its Beginning’” focuses on the methodological goal between the *Phenomenology of Spirit* and *The Science of Logic* and examines Hegel’s method based on “speculative thinking,” which he positions as an alternative to finite forms of thinking that he deems inadequate for philosophical knowledge. Empiricism, ancient metaphysics and Kant’s transcendental philosophy are among philosophical attitudes targeted by Hegel’s criticism of finite forms of thinking.

In both the *Phenomenology of Spirit* and the *Science of Logic*, we encounter the problem of “attitude,” “approach,” that shapes Hegel’s philosophical project and constitutes one of the main axes of his discourse. According to Hegel, history has always been shaped by the prominence of certain attitudes towards knowledge, and these attitudes have been reflected in both theoretical and practical acts of societies and individuals, independently of their relevance with a particular epistemological discipline such as natural sciences, ethics, aesthetics or ontology, and have played a decisive role in the formation of the culture. Therefore, although our acts of knowing and ways of doing and even being are determined by the historical and social conditions of which we are already a part in our state of “natural consciousness” as Hegel calls it, our general tendency is to think and act according to these determinations rather than to question and to explore them. However, to the extent that the subject remains within the determinations of this “natural consciousness,” it cannot establish the ground of its own subjectivity; in other words, unless it embarks on the adventure of discovering the possibility of freedom in its theoretical and practical acts, it must remain condemned to the ground of subjectivity that has already been determined independently of the particular subject in question. Hegel designed the *Phenomenology of Spirit* to reveal the phenomenological development process of the path that “natural consciousness” sets out to become “philosophical consciousness.” As long as consciousness, in its act of knowing, encounters objects that are shaped according to the epistemological ground it has, that is, to the attitude of knowledge we have just mentioned, and discovers epistemological needs that it realizes are not met in relation to these objects, it will return to the ground and conditions that provide it with this object and thus discover a new ground that can fill the deficiency in question. The moment this new ground is established constitutes a new figure of consciousness, and on this ground consciousness acquires a new attitude towards the object and the act of knowledge. However, this path which leads from consciousness to self-consciousness, from reason to religion and finally to absolute knowing, and which includes many points of resort between these basic stages, is an extremely laborious path, a path of “despair” with Hegel’s expressions –. At the very least, consciousness

will not be able to avoid falling into this despair in so far it loses the ground it considers reliable throughout this long journey; but if it does not surrender to this despair and pursues its phenomenological adventure till the end, it will reach “absolute knowing,” that is, it will ultimately be able to reach the criterion of certainty it seeks in its knowledge. For Hegel, the act of absolute of knowing represents philosophical consciousness and although it appears as and at the end of this long phenomenological journey, it actually marks a beginning. According to him, the real task of philosophical consciousness begins at this point: The subject of phenomenology, freed from the concrete and representational forms of thought, will return to the point where it started by constructing the *Science of Logic*, that is, the categories of thought that make philosophical thinking possible; first on its objective ground, i.e. being, and then on its subjective ground, i.e. the concept, this time in an epistemologically complete manner. Therefore, although it may seem that we have a linear system consisting of two separate works, Hegel has designed a holistic project that expresses a circularity in addition to this linear progression. From this perspective, there is potentially no difference between the natural consciousness or subject of *Phenomenology of Spirit* and the subject of the *Science of Logic*. They can only be taken as expressions of different epistemological attitudes of one and the same subject. One of the aspects that distinguishes Hegel's thought and his understanding of subjectivity is that rather than treated as mutually exclusive, these attitudes are analyzed to the extent that they emerge in a certain relation of necessity with each other and constitute the founding ground for an attitude that can explain what is new and what is missing or inconsistent in the previous ones. Rather than a philosophical system that is the result of a fixed and predetermined method, this approach appears as an epistemology and theory of subjectivity based on a dynamic and developmental process that can be traced along two axes: the *Phenomenology of Spirit* and the *Science of Logic*. As I mentioned above, Hegel, within this project, had criticized even a figure like Kant, whose name has become synonymous with critical philosophy in the modern period, for having assumed the categories of thought along with a certain conception of knowledge and experience, asserting the principle of presuppositionlessness as a condition for establishing a philosophical system and constructing these two works on the basis of this principle. This radical position, which leaves out to presuppose even the basic categories of logic, raises a number of difficulties, with the problem of method being the leading one. If natural consciousness does not think independently of the determinations of the historical and epistemological conditions in which it actually finds itself and phenomenology allows us to focus only on what happens in the act of knowing of this consciousness, given that the phenomenologist also has a certain historical epistemological attitude; can we claim that the epistemological distance covered by consciousness in its phenomenological journey and the phenomenologist who follows this journey are free from presuppositions? On the other hand, when the possibility of relying on any principle or method disappears, how is it possible for us to establish a ground that enables the transition and development between the figures of consciousness thereby ensuring the relation of necessity between each figure? These questions which concern the first chapters of the *Phenomenology of Spirit* that deal with the transition from consciousness to self-consciousness, Hegel's theory of subjectivity and the possibility of a self-constructing method, as well as the meaning of the transition that Hegel aims for in this work in terms of standing as the first part of the *Science of Logic*, constitute the themes behind the first chapter of the thesis, which explores the *Phenomenology of the Spirit* within the framework of the initial chapters on the transition of consciousness to self-consciousness. Within the framework of Hegel's claim that there is a self-constructing method in the

Phenomenology of Spirit, as well as his emphasis that this method cannot be treated as a form independent of its content; this study follows the order of Hegel's analysis as it is in the first chapter of the thesis regarding the difficulty involved to form an attitude against the claim of presuppositionlessness without first examining the development of the figures of consciousness including the moments of sense certainty, perception, and understanding that constitute the aforementioned initial chapters of the book. In this chapter, where the question of beginning and method is discussed through the concepts of “immediacy” and “mediation” that characterize Hegel's philosophy, Pierre-Jean Labarrière's distinction between the “linear” and “circular” movement of consciousness is followed in order to set the stage for the second chapter of the thesis, which examines how these two types of movement constitute the possibility of two types of reading that can enable an understanding of the relationship between the *Phenomenology of Spirit* and the *Science of Logic*. Bu inceleme sırasında, bilincin lineer hareketinden dögüsel hareketine kavuşmasının; yani duyusal kesinlik, algılama ve kavrayış figürlerinin gelişim sürecinin bir sonucu olarak öznenin artık yalnızca kendine dışsal ve kendi karşısında, kendinden bağımsız olduğunu varsaydığı nesnesi ile kurduğu ilişkiye odaklandığı epistemolojik tutumundan sıyrılıp bu nesnelliği kavrama ve bilme edimini de içeren deneyiminin öznellik veçhesini de kuşatan bir epistemolojik tavır geliştirerek özbilince geçişini sağlayan sürecin Hegel'in öznellik anlayışı açısından kilit bir role sahip olduğunu göstermek amaçlanmıştır. What is aimed with this analysis is to show that the process through which consciousness develops a circular movement out of its linear movement plays a key role for Hegel's conception of subjectivity. As a result of the linear development of the figures of consciousness from sense-certainty, perception and understanding, the subject reaches an epistemological attitude that enables it to become self-consciousness in the sense that it does not consider its objects as merely external and independent but also encompasses the subjective aspect of its experience including the moments of its act of understanding and knowing this very object. The first chapter of the thesis, which is devoted to argue that this role functions as a kind of turning point that will enable an understanding of Hegel's theory of subjectivity not only within the boundaries of the *Phenomenology of Spirit* but within the framework of the *Science of Logic*, is concluded with the phenomenological exposition of self-consciousness as a ground to return to in the last section of the second chapter of the thesis.

The second chapter mainly aims to focus on how Hegel develops his conception of subjectivity within the framework of the *Science of Logic*, taking into account its relation to the *Phenomenology of the Spirit*, through the concept of “absolute method” analyzed at the end of the chapter. In the *Science of Logic*, Hegel does not compromise on the principle of presuppositionlessness that he asserts in the *Phenomenology of the Spirit* and puts forward a complete system by following the logical movement basic categories of thought. Within the framework of this principle, the *Science of Logic* and the *Encyclopedia Logic* which is intended to serve as an outline of the former, not only claim to leave out the historical content of these concepts but also frequently include criticisms with respect to particular thinkers and philosophical accounts that are associated with the concepts in question, in order to distinguish his own reconstruction of concepts from that of the systems that preceded it. The first section of the chapter consists of Hegel's views with respect to propositional thinking followed by his criticism of empiricism and older metaphysics that he regards as “finite forms of thinking” as against his speculative thinking and focuses on their effects on Hegel's system of thought. The aim of these critiques is to clarify Hegel's claim that the philosophical attitudes he calls finite reduce

philosophical thinking to the finite ground of the representational attitude of the understanding as against the infinite ground of reason – in the Hegelian sense. In the context of this critique, Hegel's views on the form and content of philosophy are evaluated and in the next section of the chapter which focuses on the foundation of subjectivity within the framework of the *Science of Logic*, the discussion is based on how Hegel's concept of “true infinity” plays a role in shaping Hegel's concept of self-consciousness as an alternative to the concept of “bad infinity”, which stands for the deficient conception of infinity as a result from finite forms of thinking. In the last part of this section, the concept of self-consciousness is reconsidered within the framework of the logical reconstruction of subjectivity in the third doctrine of the *Science of Logic* and its relation to Hegel's general method. The last part of the *Science of Logic* is analyzed in terms of his conception of the “absolute method,” taking into account the principle of speculative identity that he puts forward in his treatise *The Difference Between Fichte's and Schelling's Philosophical Systems* on the grounds that, although belonging to his early period before the *Phenomenology of the Spirit*, it carries clues to the systematic framework of his maturity, particularly with respect to his understanding of methodology. Hegel argues that this method is the only method that makes it possible to deal with the infinite form of speculative thinking which expresses the identity of being and thought and claims that this end, which reveals itself as the absolute method, even though it seems to emerge as the last chapter of the *Science of Logic*, stands indeed as an immediate beginning in the sense of the realization of presuppositionless thinking from the very beginning in terms of liberating the doctrines of Being, Essence and Concept that constitute the *Science of Logic* from their linear axes, bringing them to their circular totality. Finally, this part of the thesis examines the relationship between the immediate expression of consciousness as the presuppositionless beginning of *Phenomenology of the Spirit* that leads from its linear movement to the circular movement of thinking through self-consciousness and absolute knowing, and the expression of immediacy of the *Science of Logic* which corresponds to the concept of “being” as its beginning that restores the circularity of thinking through the mediation of “essence” and “concept” in terms of Hegel's understanding of subjectivity and method, and concludes with the question whether this method stands as the presupposition of Hegel's system based on the principle of thinking without presuppositions.

ÖZET

Bu tezin konusu, Hegel'in başlıca eserleri olan *Tinin Fenomenolojisi* ve *Mantık Bilimi*'nde geliştirdiği öznellik teorisi. Hegel, etkisi sadece on dokuzuncu yüzyıl ve felsefi çevrelerle sınırlı kalmayan kendine özgü bir öznellik anlayışına sahiptir. Hegel, 1807 yılında yayımlanan *Tinin Fenomenolojisi*'nde öznellik kuramının sistematik bir açıklamasını sunarken, bilhassa on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda ön planda olan epistemolojik ve metafizik meselelere ilişkin eleştirel konumunu da ortaya koyar. Çağdaşlarıyla kıyaslandığında epistemolojik sorunları ele alış biçimi bakımından özgün bir yere sahip olan bu eser, alışlagelmiş bir felsefi serimlemeden farklı olarak yer yer bir edebi eser veya felsefe tarihi denemesinin izlerini taşıması bakımından da üslubu açısından felsefe tarihinde ön plana çıkmış ve günümüzde güncelliğini hala korumakta olan tartışmaların konusu olmuştur. Hegel'in bu anlamdaki özgünlüğü, yazım tarzına ilişkin kişisel bir tercih olmaktan öte, *Tinin Fenomenolojisi*'nde göstermeyi amaçladığı felsefi iddiasıyla doğrudan ilişkilidir. Hegel'in en temel ve etkili felsefi iddialarından biri, özneliliğin anlaşılması ve kavranmasında tarihin rolüne ilişkin olduğu için, tarihsellik boyutunu kendi felsefi metninin üslubuna da yansıtır. Böylece *Tinin Fenomenolojisi*, her biri belirli bir tarihsel ve epistemolojik aşamayı temsil eden bilinç figürlerinin gelişim aşamalarından oluşur. Tarihsellik boyutunun yanı sıra gelişim fikrinin ve özneliliğin dinamikliğinin etkilerinden biri olarak, Hegel'in eserlerinin giriş ve sonuç mahiyetindeki son bölümleri sistemi ve kendine has yöntem anlayışı açısından önemli bir konuma sahiptir. *Tinin Fenomenolojisi*'nde Giriş, Önsöz ve kitabın "Bilinç" üzerine olan ilk ana bölümü giriş niteliğindeki bölümlere örnek teşkil etmekte ve farklı okuma deneyimleri sunmaktadır. Bu tezin amaçlarından biri, bu giriş niteliğindeki metinlerin Hegel'in öznellik kuramı üzerindeki rolünü ve etkisini keşfetmektir. Bu bakımdan yöntem sorusu ve başlangıç sorunu tezin kurgulanmasında rol oynayan genel temaların iki belirleyici eksenini teşkil etmektedir.

Tez iki ana bölümden oluşmaktadır. "Başlangıç Sorunu: Bilinç Figürlerinden Mutlak Bilme'ye" başlıklı ilk bölüm, *Tinin Fenomenolojisi*'nin ilk iki bölümüne odaklanmakta ve Hegel'in bilinç ve özbilinç anlayışını öznellik sorunu bağlamında incelemektedir. Söz konusu giriş bölümlerinin öneminin yanı sıra, *Tinin Fenomenolojisi*'nin kendisi de *Mantık Bilimi*'nin ilk bölümü olarak karşımıza çıkmakta ve bu iki eser arasındaki ilişki literatürde ayrı bir soru olarak gündeme gelmektedir. Bu bağlamda, *Tinin Fenomenolojisi*'nin son bölümü olan "Mutlak Bilme;" felsefi bilinci, önceki figürleri aşp geride bıraktıktan sonra felsefi kavrayışa ulaşan son bilinç figürü olarak tanıtır. Hegel, bilincin duysal-kesinlik figüründen mutlak bilmeye doğru gelişiminin bir bütün olarak *Mantık Bilimi*'nin varsayımı ve dolayısıyla ilk bölümü olduğunu iddia eder; zira düşünmenin mantıksal formları ve felsefenin gerekliliği kadar, düşüncenin temsili formların ötesine geçerek kendi zeminini kurabileceği iddiasının meşruiyeti bile kanıtlanmaya muhtaçtır. Bu bağlamda Hegel, modern felsefenin bilhassa epistemolojik bağlamda en devrimci sayılabilecek

figürlerinden biri olan Immanuel Kant'ı dahi birinci kritikte kategoriler tablosunu temellendirmeksizin varsaymış olması açısından eleştirir ve kendi mantık sistemi çerçevesinde bu türden bir temellendirme yapmış olduğunu ileri sürer. Çalışmanın "Öznelliğin Yapısı ve Mutlak Yöntem: 'Başlangıcını Varsayan Çember'" başlıklı ikinci bölümü Tinin Fenomenolojisi ve Mantık Bilimi arasındaki yöntemsel amaca odaklanmakta ve Hegel'in felsefi bilgi için yetersiz gördüğü sonlu düşünme biçimlerine alternatif olarak konumlandığı "spekülatif düşünme"ye dayandırdığı yöntemini incelemektedir. Ampirizm, eski metafizik ve Kant'ın transandantal felsefesi, Hegel'in sonlu düşünmeye yönelik eleştirilerinin hedefinde yer alan felsefi tutumlar arasında bulunmaktadır.

Gerek Tinin Fenomenolojisi'nde, gerekse Mantık Bilimi'nde Hegel'in felsefi projesini şekillendiren ve söyleminin temel eksenlerinden birini oluşturan bir "tavır," "yaklaşım" sorunu ile karşılaşırız. Hegel'e göre tarih daima bilgiye yönelik bazı tavırların ön plana çıkması ile şekillenmiş ve bu tavırlar gerek toplumların gerekse bireylerin doğa bilimleri, etik, estetik veya ontolojik ayırt etmeksizin hem teorik hem pratik edimlerine yansımış ve kültürün oluşumunda belirleyici bir rol oynamıştır. Dolayısıyla bilme edimlerimiz ve yapıp etme ve hatta olma biçimlerimiz Hegel'in deyimiyle "doğal bilinç" durumumuzda hali hazırda bir parçası olduğumuz tarihsel ve toplumsal koşullar tarafından belirlenmiş olsa da genel eğilimimiz bu belirlenimleri sorgulayıp keşfetmektense onlara göre düşünüp, yapıp etmemiz doğrultusundadır. Fakat özne, bu "doğal bilinç" in belirlenimleri içerisinde kaldığı ölçüde kendi öznelliğinin zeminini kuramaz; yani teorik ve pratik edimlerindeki özgürlük imkanını keşfetme serüvenine kalkışmadıkça hali hazırda belirlenmiş olan öznellik zeminine mahkum kalmak durumundadır. Hegel, Tinin Fenomenolojisi'ni "doğal bilinç" in "felsefi bilinç" olma amacıyla koyulduğu yolun fenomenolojik gelişim sürecini ortaya koymak üzere tasarlamıştır. Bilinç, kendi bilme ediminin içerisinde, sahip olduğu epistemolojik zemine, yani az önce bahsetmiş olduğumuz bilgi tavrına göre şekillenmiş olan bilgi nesneleri ile karşılaşp bu nesnelere ilişkin karşılanmadığını fark ettiği epistemolojik ihtiyaçlar keşfettiği müddetçe bu nesneyi ona sağlayan zemin ve şartlara geri dönecek ve bu sayede söz konusu eksikliği giderebilecek yeni bir zemin keşfedecektir. Bu yeni zeminin tesis edildiği moment yeni bir bilinç figürünü oluşturur ve bilinç bu zeminde bilgi nesnesine ve bilgi edimine dair yeni bir tavra kavuşur. Fakat bu yol bilinçten özbilince, akıldan dine ve mutlak bilmeye uzanan ve bu temel merhaleler arasında pek çok uğrak noktasını da içeren son derece zahmetli, Hegel'in ifadesiyle "umutsuzluğun" yoludur – en azından bilinç bu uzun yolculuğunda güvenilir olduğunu düşündüğü zeminini kaybettikçe bu umutsuzluğa düşmekten kaçamayacaktır fakat bilinç bu umutsuzluğa teslim olmayıp fenomenolojik serüveninin sonuna dek peşinden giderse "mutlak bilme"ye varacak, yani en nihayetinde bilgisinde aradığı kesinlik kriterine ulaşabilecektir. Mutlak bilme edimi Hegel için felsefi bilinci temsil eder ve bu uzun fenomenolojik yolculuğun sonu olarak ortaya çıksa da aslına bakılırsa bir başlangıca işaret etmektedir. Felsefi bilincin asıl görevi Hegel'e göre bu noktada başlar: fenomenolojinin düşüncenin somut ve temsili formlarından kurtulan öznesi Mantık Bilimi'ni, yani felsefi düşüncüyü imkanı kılan düşünce kategorilerini önce nesnel zeminini yani varlığı, ardından da öznel zeminini yani kavramı inşa ederek başladığı noktaya bu sefer epistemolojik açıdan tamamlanmış bir şekilde geri dönecektir. Dolayısıyla elimizde lineer ve iki ayrı eserden oluşan bir sistem varmış gibi görünse de Hegel temelinde bu lineer gidişatın yanı sıra bir döngüsellik de ifade eden bütünsel bir proje tasarlamıştır. Bu açıdan bakıldığında, Fenomenoloji'nin doğal bilinci veya öznesi ile Mantık Bilimi'nin öznesi arasında potansiyel olarak bir fark yoktur. Bunlar ancak bir ve aynı öznenin farklı

epistemolojik tavırlarının ifadeleri olarak ele alınabilir. Hegel'in düşüncesini ve öznellik anlayışını farklı kılan yönlerden biri, bu epistemolojik tavırları birbirini dışlama açısından ele almış olmaktansa birbirleriyle belirli bir zorunluluk ilişkisi içerisinde ortaya çıkarak yeni ve öncekilerde eksik veya tutarsız olan unsurları açıklayabilecek bir tavrın kurucu zeminini oluşturmaları ölçüsünde incelenmiş olmalarıdır. Bu yaklaşım, sabit ve önceden belirlenmiş bir yöntemin sonucu olan felsefi bir sistemden Tinin Fenomenolojisi ve Mantık Bilimi olmak üzere iki eksende izini sürebileceğimiz dinamik ve gelişim sürecine dayanan bir epistemoloji ve öznellik teorisi olarak karşımıza çıkar. Yukarıda da belirtmiş olduğum üzere, Hegel bu projesiyle Kant gibi modern dönemde ismi eleştirel felsefe ile özdeşleşmiş bir figürü bile örneğin düşüncenin kategorilerini veya belirli bir bilgi ve deneyim anlayışını varsaymış olmakla eleştirerek, varsayımsızlık ilkesini felsefi bir sistem kurmanın bir şartı olarak ileri sürmüş ve bu iki eserini bu ilke temelinde kurgulamıştır. Mantığın temel kategorilerini dahi varsaymayı reddeden bu radikal tavır beraberinde yöntem sorununun başı çektiği bir dizi zorluk da gündeme getirir. Şayet doğal bilinç hali hazırda içerisinde bulunduğu tarihsel ve epistemolojik koşulların belirlenimlerinden bağımsız düşünmemekte ise ve fenomenolojide yalnızca bu bilincin bilme ediminde olan bitene odaklanmamıza izin veren yöntem fenomenoloğun da belirli bir tarihsel epistemolojik tavra sahip olduğunu dışlamamakta ise, bilincin bu fenomenolojik yolculuğunda kat ettiği epistemolojik mesafenin ve bu yolculuğu takip eden fenomenoloğun varsayımlardan muaf olduğunu iddia edebilir miyiz? Öte yandan herhangi bir ilke veya yönteme dayanma imkanı ortadan kalktığında bilinç figürleri arasındaki geçişi ve gelişimi sağlayan ve aralarındaki zorunluluk ilişkisini temin edebilecek bir zemin tesis etmemiz nasıl mümkün olabilir? *Tinin Fenomenolojisi*'nin bilinçten özbilince geçişini ele alan ilk bölümlerinde bu soruları merkeze aldığımızda Hegel'in öznellik teorisi ve kendi kendini inşa eden bir yöntemin imkanının yanı sıra bu türden bir yöntem ile Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde *Mantık Bilimi*'nin ilk kısmı olması açısından hedeflemiş olduğu geçişin anlamı, tezin *Tinin Fenomenolojisi*'nin söz konusu bölümleri çerçevesinde araştırdığı ilk bölümünün arka planında yer alan temaları oluşturmaktadır. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde kendi kendini inşa eden bir yöntemin söz konusu olduğunu iddia etmesinin yanı sıra bu yöntemin içeriğinden bağımsız bir form olarak ele alınamayacağı vurgusu çerçevesinde; tezin ilk bölümünde şayet bu varsayımsız yöntemle ilgili bir araştırma söz konusu ise, kitabın bilinçten özbilince geçişini teşkil eden duysal kesinlik, algı ve kavrayış momentlerini içeren bilinç figürlerinin gelişimini incelemeksizin varsayımsızlık iddiasına karşı bir tutum oluşturma zor olacağı düşüncesi ile bu çalışmada Hegel'in incelemesindeki sırayı olduğu gibi takip edilmektedir. Başlangıç ve yöntem sorununun Hegel'in felsefesini karakterize eden "dolaysızlık" ve "dolayım" kavramları üzerinden tartışmaya açıldığı bu bölümde, tezin ikinci bölümüne de bir zemin oluşturma amacıyla, Pierre-Jean Labarrière'in bilincin "lineer" ve "döngüsel" hareketine ilişkin ayrımı takip edilerek bu iki türden hareketin gerek *Tinin Fenomenolojisi* gerek bu eser ile *Mantık Bilimi* arasındaki ilişkiyi anlamamızı sağlayabilecek iki tür okuma imkanını nasıl kurduğu incelenmektedir. Bu inceleme sırasında, bilincin lineer hareketinden döngüsel hareketine kavuşmasını; yani duysal kesinlik, algılama ve kavrayış figürlerinin gelişim sürecinin bir sonucu olarak öznenin artık yalnızca kendine dışsal ve kendi karşısında, kendinden bağımsız olduğunu varsaydığı nesnesi ile kurduğu ilişkiye odaklandığı epistemolojik tutumundan sıyrılıp bu nesnelliği kavrama ve bilme edimini de içeren deneyiminin öznellik veçhesini de kuşatan bir epistemolojik tavır geliştirerek özbilince geçişini sağlayan sürecin Hegel'in öznellik anlayışı açısından kilit bir role sahip olduğunu göstermek amaçlanmıştır. Bu rolün sadece Tinin Fenomenolojisi sınırlarında kalmaksızın

Hegel'in öznellik teorisini Mantık Bilimi çerçevesinde de anlamamızı mümkün kılacak bir tür dönüm noktası işlevi gördüğünü tartışmaya ayrılmış olan tezin birinci bölümü, ikinci bölümünün son kısmında başvurmak üzere geri dönülebilecek bir zemin olarak özbilincin fenomenolojik temellendirmesi ile noktalandırılmıştır.

İkinci bölüm, temel olarak Hegel'in Mantık Bilimi çerçevesinde öznellik anlayışını Tinin Fenomenoloji ile ilişkisi de göz önünde bulundurularak nasıl geliştirdiğine, bölümün sonunda incelenen “mutlak yöntem” kavramı ekseninde odaklanmayı hedeflemektedir. Hegel Mantık Bilimi'nde de Tinin Fenomenolojisi'nde ileri sürdüğü varsayimsızlık ilkesinden ödün vermeyerek, düşüncenin tüm kategorilerinin en dolaysız olduğunu iddia ettiği “varlık” kategorisinden başlamak üzere bir zıtlık ilişkisi ifade etmesi bakımından içerdiği ve ima ettiği kategorilerin ilişkisinden meydana gelen mantıksal hareketi takip ederek bütünlüklü bir sistemini ortaya koyar. Mantık Bilimi ve bir özeti olarak işlev görmesi hedeflenmiş olan Mantık Ansiklopedisi, bu ilke çerçevesinde kavramların tarihsel içeriklerini var saymamanın yanı sıra, kendi kavram inşasını ve kavramların bu şekilde kazandıkları içerikleri kendisini önceleyen sistemlerden ayırmak adına sık sık felsefe tarihinin söz konusu kavram veya anlayışlarla anılan sistem ve düşünürlerine ilişkin eleştirilere yer verir. Bölümün ilk kısmı Hegel'in savunduğu spekülâtif düşüncenin karşısında konumlandığı önermesel düşünce ve yine kendi felsefe anlayışı ve onun ifadesi olan spekülâtif düşünce sistemi ilkelerince “sonlu düşünce formları” olarak değerlendirdiği empirizm ve eski metafizik eleştirilerinden oluşmakta ve bunların Hegel'in düşünce sistemi üzerindeki etkilerine odaklanmaktadır. Bu eleştirilerin amacı temel olarak Hegel'in “sonlu düşünce formları” olarak adlandırdığı felsefî tavırların temsili düşünce ile sınırlı kaldıklarından felsefî düşünceyi aklın – Hegelci anlamda – sonsuz zeminindense kavrayışın sonlu zeminine indirgedikleri iddiasını açıklığa kavuşturmaktır. Bu eleştiri bağlamında Hegel'in felsefenin formu ve içeriğine ilişkin görüşleri değerlendirilmiş ve özneliliğin *Mantık Bilimi* çerçevesinde temellendirilmesine odaklanan bir sonraki kısmında Hegel'in “doğru sonsuzluk” olarak adlandırdığı kavramının, kavrayışın sonluluk belirlenimini ifade eden “kötü sonsuzluk” kavramına alternatif olarak Hegel'in özbilinç kavramını şekillendirmesinde nasıl bir rolü olduğu tartışılmıştır. Bu bölümün son alt başlığı kapsamında ise özbilinç kavramı, *Mantık Bilimi*'nin üçüncü öğretilerinde özneliliğin mantıksal kuruluşu çerçevesinde yeniden ele alınmakta ve Hegel'in genel yöntemiyle ilişkisi, özellikle özneliliğin yapısının döngüsellliği iddiası merkeze alınarak ve son olarak *Tinin Fenomenolojisi* öncesi erken dönemine ait olmakla birlikte olgunluk döneminin sistematik çerçevesine ilişkin bilhassa yöntemsel açıdan ipuçları taşıdığı gerekçesiyle *Fichte ve Schelling'in Felsefî Sistemleri Arasındaki Fark* adlı incelemesinde ileri sürdüğü spekülâtif özdeşlik ilkesi göz önünde bulundurularak *Mantık Bilimi*'nin son bölümünde ortaya koyduğu “mutlak yöntem” anlayışı açısından incelenmektedir. Hegel bu yöntemin, varlık ve düşüncenin özdeşliğini ifade eden spekülâtif düşüncenin sonsuz formunun ele alınmasını mümkün kılan tek yöntem olduğunu savunmakta ve *Mantık Bilimi*'nin son bölümü olarak ortaya çıkıyormuş gibi görünse de kendini mutlak yöntem olarak ortaya çıkaran bu sonun aslında *Mantık Bilimi*'ni oluşturan Varlık, Öz ve Kavram doktrinlerini lineer eksenlerinden kurtarıp döngüsel bütünlüğüne kavuşturması açısından en baştan beri varsayimsız düşüncenin gerçekleşmesi anlamında bir tür dolaysız başlangıç olarak yer aldığını iddia eder. Dolayısıyla tezin bu bölümü, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde varsayimsız bir başlangıç olarak bilincin dolaysız ifadesinden yola çıkıp özbilinç ve mutlak bilme ile düşüncenin lineerliğinin döngüsellığe kavuşmasının, *Mantık Bilimi*'nde bu sefer

“varlık”ın dolaysız ifadesini başlangıç addedip “öz”ün dolayımı ile “kavram”a ulaşarak inşa ettiği döngüsellik ile ilişkisini Hegel’in öznellik ve yöntem anlayışı açısından araştırmakta ve bu yöntemin Hegel’in varsayimsız düşünceye dayandığı sisteminin varsayımı olup olmadığı sorusunu ileri sürmektedir.



INTRODUCTION

Le système de Hegel est constitué d'un ensemble de textes interdépendants qui se composent principalement de la *Phénoménologie de l'esprit*, de la *Science de la logique*, *Principes de la philosophie du droit* et de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, où le concept "Esprit" fonctionne comme un terme constitutif pour démontrer l'unité et l'interdépendance des aspects naturels et intelligibles de notre expérience dans divers domaines ; de ses aspects épistémologiques à ses aspects ontologiques, éthiques, scientifiques ou sociaux. Sa vision stimulante, qui refuse d'exclure n'importe quel aspect ou domaine de l'expérience de son compte rendu systématique ; et qui, à son tour, insiste sur une méthode philosophique auto-constructive et sans présupposition, a donné lieu à diverses interprétations dans la littérature philosophique, avec des arguments parfois complètement opposés sur les implications et les résultats ontologiques et/ou épistémologiques de son système. L'une des problématiques principales qui domine la littérature concerne l'insistance de Hegel sur le critère de l'absence de présupposition, qui va de pair avec la question du commencement qui apparaît comme un thème récurrent dans l'ensemble de sa philosophie. La prétention de philosopher sans présuppositions soulève des questions considérables avant et pendant la lecture de la *Science de la logique* de Hegel. Il faut donc d'abord préciser ce qui est en question en parlant de la présupposition. Dans un premier temps, aborder la question de la présupposition en suspendant le contenu dont nous disposons, tant philosophiquement qu'épistémologiquement dans d'autres domaines, et penser que nous pouvons surmonter ce problème avec une sorte d'attitude sans préjugées nous rapprochera sans aucun doute de la position et du critère indispensable souhaitée par Hegel. Car ce problème clé, tel que Hegel le traite, apparaît comme une question d'attitude épistémologique, en plus de pointer directement vers un problème de contenu pas en termes empiriques mais conceptuels. L'exigence d'une telle attitude rappelle inévitablement le scepticisme méthodologique cartésienne, qui

remettait en question non seulement ce qu'il croyait savoir, mais aussi ses propres sensations et, par conséquent, même son propre corps et esprit.¹ Pour Descartes comme pour Hegel, nous pouvons dire qu'ils tentent un projet de fondement épistémologique si sérieux et ambitieux qu'il exige la suspension de la certitude disons naturelle et immédiate de notre expérience empirique individuelle ou bien des propositions mathématiques, logique ou ontologiques qu'on considère comme allant de soi. Un autre penseur qui vient à l'esprit encore une fois sans trop réfléchir est Kant avec sa célèbre devise *sapere aude* dans son texte canonique *Qu'est-ce que les lumières ?* Dans ce texte, Kant définissait les Lumières comme la libération de l'homme de l'immaturation non seulement théorique et épistémologique mais aussi pratique et morale à laquelle il s'était soumis, en assumant la responsabilité de l'usage de sa propre raison ; sans oublier d'ajouter que cette tâche est difficile pour chaque individu puisque cette immaturité est même motivée par les tuteurs et donc devenu comme une seconde nature.² Bien que l'accent mis par Kant dans ce texte sur le fait d'oser utiliser sa propre raison vise plutôt un terrain social et pratique, il faut dire que l'immaturation qu'il mentionne, qui est presque devenue une seconde nature chez hommes en générale, joue un rôle fondamental dans l'idée de Hegel de penser sans présupposés en tant que thème philosophique. Nous pouvons analyser ce rôle selon deux axes principaux qui, bien qu'interdépendants, façonnent le système de Hegel : le premier axe correspond à la distinction entre la conscience naturelle et la conscience philosophique que nous rencontrons dans la *Phénoménologie de l'esprit*, et le second se trouve comme la possibilité de l'activité du fondement logique que la conscience philosophique acquiert en tant que Savoir Absolu, qui est la conséquence nécessaire du processus phénoménologique de Hegel que nous pouvons décrire comme la *Bildung* de l'Esprit, c'est-à-dire le chemin phénoménologique de la conscience naturelle. Selon ces deux axes, si l'on voulait considérer le principe de penser sans présupposition de Hegel avec la démarche du doute méthodologique de Descartes comme se trouve dans les *Méditations* et la *Critique de la raison pure* de Kant qui repose sur le principe de *sapere aude*, on pourrait dire la suivante : La motivation principale du projet de Descartes et de Kant repose sur le premier axe, mais comme ni l'un ni l'autre n'analyse le parcours phénoménologique de la conscience naturelle à la conscience

¹ Renée Descartes, **Les Méditations Métaphysiques**, Trad.: Florence Khodoss, Paris: Presses Universitaires de France, 1963, pp. 36-44.

² Emmanuel Kant, **Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?**, Trad. : Jean-François Poirier, Françoise Proust, Paris : Flammarion, 1991, p. 44.

philosophique, les deux méthodologies portent encore les traces des présuppositions épistémologiques de leurs époques et partent donc des présuppositions au deuxième axe, indépendamment de la vérité des présuppositions en question. Par conséquent, le fait de rappeler que la catégorie de la “chose” contenue, par exemple, dans le concept de “chose pensante” de Descartes, qui reste comme le seul concept immun au doute méthodologique, n’apparaît dans la *Science de la logique* de Hegel que sous les catégories de la finitude qui se trouvent comme des moments du concept Être-là, qui à son tour, suit les catégories de l’être, le néant et le devenir, peut expliquer pourquoi Hegel la considérerait comme une présupposition. L’une des critiques les plus connues qu’il adresse à Kant à la suite de Fichte, à savoir qu’il a présupposé les douze catégories de la logique formelle traditionnelle sans avoir besoin de les justifier et fonder, repose précisément sur la même base.

Évaluer deux penseurs comme Descartes et Kant, qui ont chacun proposé une conception de la subjectivité si radicale que chacune a révolutionné le climat intellectuel dans lequel ils vivaient et est désormais considérée comme une pierre de touche de l’histoire de la philosophie occidentale, dont l’un est fondamental comme “*cogito ergo sum*” et l’autre constitutif comme “catégories de l’entendement” dans le cadre du principe de penser sans présuppositions de Hegel nécessiterait, au mieux, une étude dans le cadre d’une thèse de doctorat, ce qui n’est pas l’objectif de la présente thèse. Cependant, la raison de cette illustration n’est pas seulement de souligner la centralité et la rigueur de ce principe dans le système philosophique de Hegel, mais aussi de discuter du type de difficultés qu’il soulève par rapport à sa propre conception de la subjectivité et à la méthode qu’il met en œuvre pour la justifier.

La première question concerne le problème du langage et donc les concepts employés dans le système logique de Hegel, qui semblent porter déjà la charge de la longue tradition philosophique occidentale jusqu’à son époque. Est-il vraiment possible de libérer tous ces concepts de leurs connotations déjà acceptées et de les reconstruire ? Et même si c’est le cas, quelle devrait être la motivation pour se mettre à un défi aussi ambitieux ? La première question implique que même si nous avons des concepts qui ont été indispensablement et donc communément présents dans presque tous les comptes philosophiques tels que l’être, la connaissance, le sujet ou l’objet, apparemment même ces notions fondamentales n’ont pas la même intension et

la même extension. Dans son examen sur cette question, Stephen Houlgate affirme que, bien que de nombreux penseurs modernes considèrent que l'affirmation selon laquelle la philosophie de Hegel est exempte des présuppositions est controversée, Hegel a construit son système en adhérant à ce principe, mais il soutient que penser sans présuppositions signifie penser en suspendant nos hypothèses et connaissances déjà établies sur des concepts fondamentaux tels que la "pensée" ou bien "le concept" plutôt qu'en les rejetant et ignorant complètement.³ C'est ce qui motive Hegel dans le développement de son système d'ensemble de pensée qui s'étend de ses premiers travaux *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* et la *Phénoménologie de l'esprit* à la *Science de la logique* et à l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, où il a cristallisé son système qui consiste en une doctrine de la logique, de la nature et de l'esprit ; qui, à son tour, comprend son exposé de l'esprit subjectif divisé en trois parties : anthropologie, phénoménologie, psychologie, et enfin, ses exposés de l'esprit objectif et absolu qui comprennent respectivement sa doctrine du droit, de la morale, de l'éthique et de l'art, de la religion et de la philosophie.⁴ À la fin du système, Hegel revient sur la question fondamentale du sujet et du contenu de la philosophie et sa réponse est la suivante : "seule l'Idée Absolue est l'Être, seule elle est la Vie impérissable, la Vérité qui se sait telle, toute Vérité."⁵ Il poursuit en définissant la philosophie comme "le mode le plus élevé d'appréhension de l'idée absolue" et sa méthode absolue, le mouvement du concept, comme la "la méthode applicable à tout" qui est,

*"la force unique et absolue, de la raison, mais aussi son aspiration la plus haute et unique à se retrouver et à se reconnaître soi-même et par soi-même dans tout."*⁶

Comme l'affirme Houlgate, indépendamment du fait que Hegel ait pu réaliser son principe de penser sans présupposées comme il le prétendait, il est possible de voir la rigueur de ses intentions, au moins en termes d'exhaustivité qu'il visait dans son système et sa méthode qu'il même qualifie comme "absolue."

³ Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic, From Being to Infinity*, Indiana : Purdue University Press, 2006, pp. 29-30.

⁴ Pour une enquête sur le développement historique et intellectuel de l'idée de système de Hegel et le processus de son incarnation dans les œuvres citées, voir Terry Pinkard, *Hegel*, Levent Cinemre, Trad. Mehmet Barış Albayrak, İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, pp. 319-337.

⁵ Georg Wilhelm Friedrich, Hegel, *Science de la Logique*, Trad. S. Jankélévitch, Paris, France: Éditions Montaigne, 1949, V. II., p. 549.

⁶ *Ibid.*, p. 550, 552.

Le deuxième point concerne le rôle de la *Phénoménologie de l'esprit* que Hegel lui-même considère comme une propédeutique à la *Science de la logique*. Si la méthode de la philosophie doit être auto-constructive et donc libérée de tout présuppositions, comment comprendre l'explication de Hegel sur la raison pour laquelle il a commencé son système par la *Phénoménologie de l'esprit* ? Ce que Hegel entend par la "science" et la "philosophie" est-il différent de ce qu'il entend par la "phénoménologie" ? Autrement dit, attribue-t-il un rôle distinct et privilégié à la logique en tant que science authentique, de telle sorte qu'elle exclurait la phénoménologie ? Ce sont parmi des questions qui m'ont incité à me concentrer sur le passage de la conscience à la conscience de soi qui constitue les parties premières de la *Phénoménologie de l'esprit* dans la première chapitre de la thèse, "Le problème du commencement : Des figures de la conscience au savoir absolu," et dans la deuxième chapitre, "La structure de la subjectivité et la méthode absolue : 'Le cercle qui présuppose son commencement'," sur la deuxième partie de la *Science de la logique*, à savoir la Science de la logique subjective ou bien le Doctrine du concept, et à étudier la méthode par laquelle Hegel tente de mettre en avant sa théorie de la subjectivité dans ces deux ouvrages. J'essaierai donc d'analyser la relation entre la *Science de la logique* et la *Phénoménologie de l'esprit*, en me concentrant particulièrement sur l'affirmation de Hegel sur la nécessité d'une méthode sans présupposition comme seul moyen approprié de construire un système de logique. Je commencerai par évaluer les explications de Hegel, qui se trouvent principalement dans les parties introductives des deux ouvrages en question. Ensuite, j'essaierai d'offrir mon interprétation sur la relation entre les deux et de découvrir une façon de les lire qui peut aussi illustrer une réponse à la question de l'absence de présuppositions. Pour résumer brièvement, l'axe principal de cette thèse est de savoir comment nous pouvons positionner ces deux œuvres fondamentales par rapport à la structure architectonique de la pensée de Hegel en se concentrant plutôt sur sa compréhension de la subjectivité et quelles conclusions nous pouvons tirer en termes méthodologiques.

Dans la *Science de la logique*, Hegel définit le rôle de la logique comme le savoir "de la nature de la connaissance en général" et ajoute que la science de l'esprit et la phénoménologie de l'esprit traitent chacune des formes plus concrètes de la même

connaissance.⁷ La *Phénoménologie de l'esprit* nous présente le cheminement de la conscience ordinaire vers la conscience philosophique qui, à la fin, atteint l'idée de la science, c'est-à-dire la *Science de la logique*. Bien que l'élément de la connaissance soit commun aux deux textes, puisque la *Phénoménologie de l'esprit* s'interroge sur la manière dont la conscience connaît, la manifestation de la connaissance ou de l'acte de connaître apparaît sous diverses formes de conscience, qui opèrent dans la dualité de la relation entre le sujet et l'objet, où le premier tente de saisir le second à travers ces formes en question. Comme nous le verrons dans les chapitres suivants, chacune de ces formes implique une conception différente de l'objectivité et les engagements épistémologiques qui appartiennent à ces formes sont rétablis à chaque transition entre les différentes formes de conscience. La structure fondamentale de la conscience repose sur la dualité du sujet et de l'objet, où la connaissance immédiate de l'objet par le sujet permet une position épistémologique directe et certaine à l'égard de l'objet en question. Cette connaissance immédiate est présentée comme la première et la plus fondamentale des attitudes épistémologiques de la conscience dans le premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* et appartient à la forme de la certitude sensible. De même que Hegel propose au début de la *Science de la logique* de partir de l'“être pur” et de voir ce qu'il implique conceptuellement sans rien présupposer, en ignorant complètement tout ce que nous savons à l'avance sur le concept, il commence la *Phénoménologie* par un geste tout à fait similaire: au lieu d'essayer de critiquer ou de corriger les manques épistémologiques de la connaissance qui se manifeste d'abord comme certitude sensible, nous sommes d'abord invités à nous immerger dans cette façon de connaître elle-même pour pouvoir voir quel type d'engagement métaphysique et épistémologique est impliqué par elle. En conséquence de ce mouvement, nous nous trouvons face aux couches entrelacées d'une double analyse : le mouvement de la conscience elle-même et l'analyse de Hegel interprétant ce mouvement en termes de son propre regard systématique. J'utilise l'expression “regard systématique” parce qu'il est déjà possible de tracer les liens entre les concepts essentiels de la logique qui sont systématiquement développés dans la *Science de la logique* employés et à l'œuvre également dans la *Phénoménologie*. Di Giovanni, dans son Introduction à la *Science de la logique* de Hegel, exprime cette relation en mentionnant les implications phénoménologiques de la logique de Hegel ; faisant probablement allusion à son

⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la Logique, L'Être*, Trad. Bernard Bourgeois, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2015, pp. 78-79.

analyse finale dans le dernier chapitre du livre en ce qui concerne la relation entre la *Logique* et la connaissance subjective, en affirmant que même le geste le plus élémentaire de notre part, comme pointer du doigt ceci ou cela tel qu'il est présenté au début de la *Phénoménologie*, implique une richesse de distinctions chargées par l'histoire de l'expérience et contient donc déjà un jugement.⁸ Stephen Houlgate mentionne également l'affirmation de Hegel concernant l'utilisation irréfléchie de ces catégories dans notre langage quotidien et souligne les implications problématiques possibles de ces usages dans nos expériences pratiques et sociales dans le cadre de son interprétation qu'on avait cité en faveur du sérieux de l'attitude de Hegel en ce qui concerne penser sans présupposées. Il présente l'objectif de la logique de Hegel comme "une analyse approfondie des catégories fondamentales de la pensée" qui "imprègnent notre conscience et notre langage et donnent une structure à tout ce que nous percevons."⁹ Nous avons l'exposé et l'analyse de cette dernière partie déjà dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Donc, si nous revenons à notre question précédente, pourquoi avons-nous besoin d'une analyse séparée pour les catégories fondamentales de la pensée, si elles sont intrinsèquement intégrées dans les formes de connaissance de l'expérience de la conscience et analysées déjà dans la *Phénoménologie de l'esprit*?

Si nous ne comptons pas la *Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* [*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*], publiée en 1801 à Iéna, et *Foi et savoir* [*Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*] daté de 1802, le premier ouvrage publié par Hegel où son système philosophique indépendant est présenté est la *Phénoménologie de l'esprit* [*Phänomenologie des Geistes*], paru en 1807 et connu sous le nom de "Phénoménologie d'Iéna". Le statut, le rôle, les racines, le but ou le succès et la validité de la Phénoménologie d'Iéna font l'objet d'une discussion sans fin, dont je traiterai notamment dans la section suivante, en me référant aux affinités conceptuelles qui se produisent avec la *Science de la logique* pour utiliser le soutien qu'elles offrent dans leur exposition logique.¹⁰ Surtout après la publication des

⁸ **SLI**, p. liv.

⁹ Houlgate, p. 10.

¹⁰ Pour une analyse détaillée de la relation entre la Phénoménologie d'Iéna et la Phénoménologie de Berlin et du rôle de la phénoménologie dans le cadre du projet de la science de la logique de Hegel, voir

manuscripts de la période d'Iéna, certains chercheurs ont étudié les racines des préoccupations épistémologiques, ontologiques, sociales et politiques et des conceptions systématiques du système mature de Hegel en prenant en considération les travaux des premières années d'Iéna, à savoir les conférences d'Iéna de 1803/1804, 1805/1806, le *Système de vie éthique* et l'*Essai sur le droit naturel*.¹¹ Cette attitude est légitime si l'on considère que des thèmes et des concepts centraux tels que l'esprit, la conscience de soi, l'absolu ou le système de vie éthique sont déjà présents dans ces textes et conférences, ce qui permettrait au lecteur de retracer le développement de son exposé systématique de la philosophie de l'esprit. En particulier, les textes d'un penseur, dont on sait qu'il vise l'autonomie et finalement la complétude dans l'élaboration d'un système et d'une méthode dans le cadre d'une pensée sans présupposées, avant l'œuvre qu'il a conçue comme la première partie de ce système, suscitent une curiosité inévitable, puisque ses premières réflexions peuvent offrir des indices permettant de s'interroger sur la mesure dans laquelle Hegel a pu réaliser cette prétention à penser sans présuppositions. Cependant, dans le cadre de mon propos, je prendrai la Phénoménologie d'Iéna comme point de départ et comme première partie de l'ensemble du système philosophique de Hegel. La première raison est la difficulté résultant de l'énorme expansion du corpus hégélien qui, même jour après jour, devient plus vaste avec les notes d'étudiants nouvellement découvertes et publiées, les textes inédits et les éditions contemporaines, chacun d'eux suggérant diverses approches concernant la responsabilité et la validité pour la recherche académique des textes et des éditions en question.¹² L'idée de système et de méthode scientifique semble préoccuper Hegel au moins depuis la rédaction de la Phénoménologie d'Iéna et, dans la *Science de la logique*, ces préoccupations culminent dans la méthode absolue qu'il considère comme la seule méthode appropriée pour la pensée philosophique, identique

Michael N. Forster, **Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit**, Chicago : The University of Chicago Press, 1998, pp. 501-571.

¹¹ Voir Pini Ifergan, **Hegel's Discovery of the Philosophy of Spirit : Autonomy, Alienation, and the Ethical Life : The Jena Lectures 1802-1806**, Springer, 2014.

¹² Pour un compte rendu détaillé de ces discussions, voir Robert R. Williams' Translator's Introduction in **Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8**, trad. et intro. Robert R. Williams, Oxford University Press, 2007 ; Marina F. Bykova's Introduction : Hegel's *Encyclopedia Philosophy of Spirit* dans Marina F. Bykova, **Hegel's Philosophy of Spirit, A Critical Guide**, Cambridge University Press, 2019 ; David S. Stern's Editor's Introduction in David S. Stern, **Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit: Imaginative Transformation et Ethical Action in Literature**, SUNY Press, 2013 ; Introduction de M. J. Petry dans **Hegel's Philosophy of Subjective Spirit**, Introductions, Trad. et Ed. : Michael John Petry, Dordrecht, Holland : D. Reidel Publishing Company, 1977 ; M. J. Petry's Introduction in G. W. F. Hegel - **The Berlin Phenomenology**, Trad. et Ed. : Michael John Petry, D : Reidel Publishing Company, 1981, pp. xci-xciv.

à son contenu. Non seulement dans la Préface et l'Introduction de la *Phénoménologie d'Iéna*, que Hegel considère comme la première partie de son système, mais aussi dans les préfaces et les introductions de ses autres ouvrages publiés, ainsi que dans le corps de ses textes, cette exigence est soulignée inlassablement. Cependant, puisque ce que Hegel mentionne à propos de l'identité de la méthode avec le contenu ou, ce qui revient au même avec ses expressions, "l'exposition spéculative" du système, n'est pas prédéterminé textuellement mais plutôt construit à travers le système lui-même, la tâche de trouver ce qu'est exactement la méthode constitue ma deuxième raison de limiter mon étude aux textes publiés qui sont supposés former et incarner le savoir systématique en question. Même si je pense que l'idée d'une connaissance systématique – toujours au sens hégélien – et d'une philosophie architectonique étaient déjà opérationnelle, bien qu'implicitement, depuis les premières années d'Iéna et dans ses œuvres ultérieures, compte tenu de la raison énoncée précédemment et de la difficulté d'être aussi exhaustif dans une étude limitée comme telle, le champ de mon étude sera délimité en premier lieu par la *Phénoménologie d'Iéna* et la *Science de la logique* qui sont censées constituer le système dans son ensemble en deux parties, et je prendrai également en considération les parties pertinentes de la *Différence entre le système philosophique de Fichte et celui de Schelling* comme je crois qu'elle porte le germe de l'idée d'une méthode absolue, et l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* qui est déjà la version étendue du système de Hegel dans ses grandes lignes incluant à la fois son compte rendu de la phénoménologie et de la logique comme nous l'avons indiqué plus haut.

L'un des sujets de discussion prédominant dans la littérature porte sur le rôle de la *Phénoménologie d'Iéna* pour le système comme on a déjà mentionné. Non seulement elle est historiquement antérieure à l'*Encyclopédie* et à la *Science de la logique*, mais dans son dernier chapitre intitulé "Le savoir absolu," elle expose comment la notion de "science" (philosophique) est produite par la conscience en tant que dernière figure de l'Esprit. Hegel explique également le rôle de la *Phénoménologie d'Iéna* dans la Préface à la première édition de la *Science de la logique*, comme le chemin d'auto-construction de l'Esprit qui se manifeste comme le développement de la conscience jusqu'à ce qu'elle atteigne l'idée de science et devienne ainsi la conscience philosophique. De même, dans la Préface de la *Phénoménologie d'Iéna*, l'objectif du livre est clarifié comme ce qui suit :

“C’est ce devenir de la science en général ou du savoir que présente cette phénoménologie de l’esprit. Le savoir, tel qu’il est d’abord, ou l’esprit immédiat, est ce qui est sans esprit, ou il est conscience sensible. Pour devenir proprement un savoir, ou pour engendrer l’élément de la science, ce qui est le concept pur lui-même de cette science, un tel savoir doit parcourir un long chemin de travail sur lui-même.”¹³

D’après ce passage, et notamment comme le suggère l’expression forte de “devoir”, le concept de science est le résultat du chemin d’auto-construction de la conscience présentée dans la *Phénoménologie d’Iéna*. La conscience semble donc devoir parcourir un long chemin pour déduire la notion de science comme une condition préalable. Cependant, lorsque nous commençons à suivre la *Science de la logique*, la première chose qu’on lit à propos de son concept général est que, contrairement aux autres sciences, la *Science de la logique* ne peut présupposer aucune sorte de règles, de concepts ou de formes à l’avance ; pas même sa propre méthode, ni son concept, de sorte que la pensée conceptuelle en tant que son contenu ne peut être saisie que dans le processus de sa propre enquête.¹⁴ C’est une situation déconcertante pour un lecteur qui suit le système de Hegel de manière chronologique, en prenant au sérieux l’affirmation de Hegel concernant la tâche de la *Phénoménologie d’Iéna* et en la considérant donc comme le préliminaire et la première partie de la *Science de la logique*. Je pense que la première question à laquelle il faut répondre est la raison pour laquelle une phénoménologie de la conscience a précédé la *Science de la logique* si cette dernière est un tout complètement autonome, indépendant et sans présuppositions. Un autre point de curiosité et de complexité provient de la compréhension de Hegel du concept de l’Esprit en tant que notion historiquement incarnée, qu’il considère comme étant toujours en mouvement et en transformation constante en ce qui concerne son contenu et sa forme. L’esprit est une notion clé pour comprendre la théorie de Hegel sur la subjectivité ; en particulier dans le contexte de la relation entre la *Phénoménologie de l’esprit* et la *Science de la logique*, puisque sa formulation du terme doit sa particularité au rôle inaliénable de l’histoire ainsi qu’à la nature dynamique et substantielle de la conscience, tous deux constitutives de sa

¹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Phénoménologie de l’Esprit**, Trad. Bernard Bourgeois, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2020, p. 101.

¹⁴ **SL I**, p. 49.

compréhension de la subjectivité.¹⁵ Dans les lignes suivantes, qui appartiennent au dernier chapitre de la première, nous lisons le lien entre la Science (du savoir ou de la logique) et l'Esprit de la manière suivante:

*“La science contient dans elle-même cette nécessité de s’aliéner en se dessaisissant de la forme du concept pur, et le passage du concept en la conscience. Car 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.”*¹⁶

En conséquence, le début de la science dépend du processus de libération de la conscience des formes extérieures à travers la réflexion des formes objectives et historiquement temporelles jusqu’à la connaissance de soi. Ces réflexions extérieures règnent sur la conscience et l’empêchent de se connaître conceptuellement puisqu’elles apparaissent d’abord sous forme de représentation. La *Phénoménologie de l’esprit* est donc l’exposé du mouvement de la conscience, où Hegel veut montrer sa lutte pour surmonter différentes étapes qui sont rétablies selon un nouveau paradigme de représentation jusqu’à ce que la dernière figure représentative de savoir, c’est-à-dire la religion, soit supprimée lorsque la conscience se reconnaît comme savoir absolue. Ainsi, comme le souligne Ömer Albayrak dans la partie conclusive de son exposé sur l’histoire et la transcendance à l’époque de l’idéalisme allemand, le concept de subjectivité de Hegel doit être pensé en fonction de sa propre historicité puisqu’il ne s’agit en aucun cas d’une structure immédiate, formelle et abstraite ; c’est pourquoi, poursuit-il, même si le sujet est absolu, cette absoluité est à la fois produite et acquise dans l’histoire.

La pertinence de la *Phénoménologie de l’esprit* pour la *Science de la logique* en ce qui concerne la dimension historique peut également être suivie dans la Préface de la Première Edition, où Hegel discute de l’état actuel de la logique et de la métaphysique à son époque, se plaignant du manque de nouveauté dans les

¹⁵ Pour un compte rendu de la relation entre les modes de connaissance historique et représentationnelle, l’esprit et la connaissance absolue tels qu’ils sont développés dans la philosophie de Hegel et en ce qui concerne leur effet et leur impact sur la conception hégélienne de la subjectivité, voir Ömer B. Albayrak - *Alman İdealizmde Aşkınlık ve Tarihsellik*, İstanbul : Ayrıntı Yayınları, 2022, pp.212-227.

¹⁶ *PhE*, p. 891.

formulations actuelles de son époque et de l'insuffisance des traitées logiques traditionnels pour exprimer le progrès décisif qui a eu lieu dans le monde intellectuel, dans les lignes suivantes :

“Pourtant, ce lot meilleur ne concerne que le destin extérieur ; car la forme et le contenu de cette logique sont restés les mêmes, tels que leur héritage s’était perpétué à travers une longue tradition, bien qu’ils soient devenus, dans cette transmission, de plus en plus minces et maigres ; l’esprit nouveau qui a fait son entrée dans la science, non moins que dans la réalité effective, n’a pas encore donné trace de lui en elle. Mais c’est, une fois pour toutes, agir en vain, quand la forme substantielle de l’esprit s’est transformée, que de vouloir retenir les formes d’une culture antérieure ; elles sont des feuilles fanées qui sont repoussées par les bourgeons nouveaux qui ont déjà éclos à leurs racines.”¹⁷

Le rôle crucial que joue l'historicité dans la théorie de la subjectivité chez Hegel apparaît ici cette fois dans son rapport avec les traités de la logique. Tout comme il ne considère pas la subjectivité comme une structure abstraite et purement formelle, il rejette l'attitude qui considère les catégories logiques comme telles et donc immuables. Les traités logiques antérieurs doivent donc être écartés par les nouveaux bourgeons, mais ils seront toujours les produits de la même plante, des mêmes racines.¹⁸ Comme nous le verrons dans la suite de cette étude, il considère donc son science de la logique non pas comme un système complètement nouveau mais plutôt comme un aboutissement, un point culminant de la tradition philosophique occidentale. Cela revient-il à dire que tant la Phénoménologie d'Iéna que l'héritage philosophique occidental peuvent être considérés comme les présuppositions de la *Science de la logique* ? Parallèlement à ces questions, comme on avait déjà mentionné, la disposition de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* de Hegel, où la partie “phénoménologie” – connue sous le nom de Phénoménologie de Berlin – est placée dans la *Philosophie de l'esprit subjectif*, qui est précédée par la *Philosophie de la nature* et la *Logique*, apparaît comme un autre sujet de curiosité. Si nous disposons d'une vaste littérature qui se concentre sur la première question, à savoir la relation entre la Phénoménologie d'Iéna et la *Science de la logique*, il existe en revanche très peu d'ouvrages qui prennent en considération la *Philosophie de l'Esprit Subjectif* et donc la Phénoménologie de Berlin en particulier, probablement en raison aussi de son apparition relativement tardive en langue anglaise avec *Zusätze* en 1978. Cependant,

¹⁷ SL I, p. 28.

¹⁸ PhE, p.77.

cela restera malheureusement un vœu insatisfait, car il s'agirait d'une question suffisamment difficile pour constituer l'objet d'une autre étude distincte.

Ma préoccupation principale pour cette étude est de faire une analyse de la construction de la subjectivité chez Hegel en me concentrant principalement sur son concept de conscience de soi tel qu'il le développe dans la *Phénoménologie de l'esprit* et sur sa doctrine du concept qu'il présente dans la *Science de la logique*. Puisque l'une des particularités de la conception hégélienne du concept et de la subjectivité repose sur l'idée que ces structures fondatrices doivent être montrées non pas au commencement d'un traité philosophique mais comme un résultat ; c'est-à-dire dans leur propre mouvement de développement et de genèse, j'ai consacré le premier chapitre au problème du commencement tel qu'il se pose dans la *Phénoménologie de l'esprit* et j'ai ainsi fait une analyse sur la manière dont Hegel formule le concept de conscience de soi dans son exposé phénoménologique en suivant ses étapes depuis le tout début du livre jusqu'à l'apparition de la conscience de soi. J'ai essayé de rester fidèle aux étapes et à la progression conceptuelle de Hegel, qui commence avec la conscience sous la forme de la certitude sensible, pour aboutir à la conscience de soi en passant par les étapes de la perception et de l'entendement ; puisque ce long exposé représente l'ensemble de la déduction de son concept de conscience de soi. Une telle affirmation méthodologique s'accompagne de ses propres difficultés, et je dois admettre qu'elles sont au moins aussi dominantes que le thème principal de la thèse. À l'origine de cette difficulté, je pense qu'il est nécessaire de rappeler qu'un concept qui caractérise la philosophie de Hegel, et dont l'exclusion dans l'évaluation de nombreux thèmes philosophiques à discuter sur la base de la pensée hégélienne peut conduire à des points d'interrogation joue un rôle signifiant ; c'est pourquoi je crois qu'il est nécessaire de faire quelques remarques sur la façon dont ce concept a un impact sur la démarche de cette thèse. Le concept auquel je me réfère est celui de l'historicité. Quant au problème central qui se pose dans le cadre de cette thèse est de savoir ce que ce concept signifie en ce qui concerne le principe de l'activité de penser sans présuppositions dans la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique*, compte tenu de son rapport à la première. En ce qui concerne le rôle joué par ce concept dans les limites de cette étude, je pense qu'il serait éclairant de se référer à une distinction faite par Michael Forster lorsqu'il analyse la conception de l'historicité dans la philosophie hégélienne. Dans le chapitre consacré à la question

de l'historicité dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, Forster soutient que, bien que les réactions à l'œuvre depuis sa première publication en 1807 aient été centrées sur ce thème, ce concept joue un rôle secondaire, bien qu'important, lorsqu'il est considéré dans l'ensemble de l'œuvre, et interprète l'historicité dans la *Phénoménologie de l'esprit* à travers la distinction entre "l'historicisme intellectuel" et "l'historicisme du loi et de la finalité."¹⁹ Selon cette distinction, le premier affirme que la pensée est soumise à des modifications fondamentales au cours de l'histoire, tandis que le dernier traite l'histoire comme un processus soumis à une loi nécessaire et téléologique. Dans le cadre de mon propos, plutôt que de discuter de l'interprétation de Forster sur le rôle de l'historicité dans la *Phénoménologie de l'esprit* en appuyant sur cette distinction, je me contenterai de souligner qu'il soutient que l'on peut trouver des reflets de ces deux conceptions de l'historicité dans l'œuvre en question puisque ce qui s'agit dans la pensée hégélienne est une combinaison des deux, et j'expliquerai brièvement comment cette distinction peut être aluminant pour des objectives fondamentales de la présente thèse.

Dans le premier chapitre de cette thèse, qui se concentre sur le progrès phénoménologique de la subjectivité par le passage de la conscience à la conscience de soi dans un cadre épistémologique, on peut dire que l'historicisme intellectuel de Hegel est mis en évidence. Bien que je n'aie pas traité spécifiquement de ce processus dans le contexte de l'historicité dans ma recherche, je pense que la possibilité de lire la *Phénoménologie de l'esprit* comme linéaire ou bien comme circulaire, que j'ai discuté dans la deuxième partie sur la conscience de soi en appuyant sur la distinction de Jean-Pierre Labarrière, ne présuppose pas nécessairement la présence d'une historicité téléologique mais bien une sorte de l'historicité intellectuelle. Bien que la question de savoir si ce type d'historicisme intellectuel est également téléologique soit une question importante, en particulier dans le contexte de la pensée hégélienne, comme on peut voir dans le deuxième chapitre principal de la thèse, "La structure de la subjectivité et la méthode absolue : 'Le cercle qui présuppose son commencement'," j'ai choisi de discuter du développement de la conception de la subjectivité chez Hegel et la méthode qu'il propose en accord avec ce développement à travers une analyse épistémologique des thèmes hégéliens fondamentaux tels que l'absence de présupposition, l'immédiateté, le commencement et la circularité, qui peuvent combler

¹⁹ Forster, pp. 291-293.

le fossé entre la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique*, plutôt que sur un terrain téléologique et historique. D'autre part, je pense que les critiques de Hegel qui se trouvent dans la première partie de ce chapitre, à l'égard de l'empirisme et de l'ancienne métaphysique, que Hegel considère comme des formes de la pensée finie, et la discussion des aspects positifs et critiques de la conception de l'unité transcendantales de l'aperception chez Kant dans la deuxième partie du même chapitre présentent des arguments signifiants pour dire que l'historicisme intellectuel de Hegel est opérationnel non seulement dans le contexte de sa phénoménologie, mais aussi dans son projet de la science de la logique, ou il prétend analyser les essentialités pures de la pensée.

Enfin, dans cette étude où j'ai entreprise dans le but d'analyser la conception de la subjectivité chez Hegel sous deux chapitres principaux, le premier basé sur les premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'esprit* traitant du passage de la conscience à la conscience de soi, et le second sur la doctrine du concept de la *Science de la logique*, je pense que je dois faire une explication sur pourquoi j'ai choisi l'esthétique transcendantale et l'unité transcendantale de l'aperception plutôt que la logique transcendantale dans les parties où j'évoque la relation de Hegel avec Kant surtout par rapport au problème de la présupposition ; puisque ce problème est en général identifié à la fameuse critique de la table des catégories de Hegel. Dans cette explication, je partirai de trois conclusions que Beatrice Longuenesse avance dans sa recension qui se trouve dans *La critique de la métaphysique de Hegel*, en comparant l'approche de la métaphysique de Kant et de Hegel, ce qui, je crois, facilitera la discussion des thèmes de la subjectivité et de la méthode dans le cadre de la pensée critique de Kant. Longuenesse soutient que dans la *Science de la logique*, Hegel, par une déduction à deux niveaux, d'une part métaphysique, concernant le contenu des concepts, d'autre part transcendantale, visant à montrer la relation de ces concepts aux objets ; quant à Hegel, contrairement à Kant, laisse derrière lui la théorie de la connaissance qui suppose le dualisme entre essence et apparence en démontrant que l'essence des choses, c'est-à-dire les apparences, ne doit pas être prise comme "donnée" mais comme "constituée" :

“Hegel, pour sa part, échappe aux dilemmes de la représentation et met fin au dualisme de l'essence et de l'apparence en abandonnant la théorie de la connaissance au profit de la métaphysique, qu'il considère comme un savoir qui est le monde lui-même, et un monde

qui est lui-même le savoir du monde. . . Ce qu'il faut comprendre, c'est comment se produisent à la fois l'essence et l'apparence, dans une unité systématique qui est celle du monde comme pensée."²⁰

Comme j'ai essayé de le montrer dans le sous-titre "Inversions de la conscience" du premier chapitre qui porte sur la *Phénoménologie de l'esprit*, l'un des moments la plus important de la déduction à deux niveaux de Hegel sous forme phénoménologique est cette transition qui fait passer la conscience à la conscience de soi en déplaçant le contenu des concepts d'"essence," d'"apparence," et donc de "chose-en-soi" au-delà des limites déterminées par la première critique de Kant. Dans la deuxième doctrine de la *Science de la logique*, à savoir la doctrine de l'essence, nous suivons comment la pensée construit ces concepts non pas à travers les formes concrètes de la conscience, mais à l'intérieur de son propre mouvement pur, c'est-à-dire non plus représentatif ou bien empirique. Ainsi, comme Longuenesse le souligne à juste titre, lorsqu'on veut parler de l'aspect "critique" du projet hégélien, on ne se situe plus dans le cadre d'une démarche visant à établir les limites de la raison au sens où l'entendait Kant, mais dans le cadre d'une toute autre activité de discrimination, de détermination visant à montrer comment la pensée construit les concepts métaphysiques.²¹ En ce sens, Longuenesse soutient que la logique hégélienne doit être considérée une anti-méthode plutôt qu'une méthode au sens où elle exprimerait un schéma général que la connaissance doit suivre, car si l'on prend la logique comme méthode, comme le prétend Hegel, cela signifierait la philosophie comme contenu indissociable de sa forme, c'est-à-dire de son propre exposition.²² Ouvrons ici une courte parenthèse et notons que dans l'Introduction à la première critique, Kant, immédiatement après avoir exprimé le but de découvrir les principes synthétiques de la connaissance spéculative a priori, il affirme que l'idée d'une science spéciale capable de réaliser ce but ne peut que passer par la critique de la raison pure ; puisque la construction d'un organon de la raison pure exigerait la "totalité" de ces principes a priori qui la constituent, et que l'ambiguïté de la possibilité d'une exposition d'une telle complétude ne pourrait conduire qu'à une "critique" de la raison pure qui pourrait promettre un usage négatif plutôt qu'une "doctrine" de la raison pure.²³ Si nous revenons maintenant à l'Introduction de la *Phénoménologie de*

²⁰ Béatrice Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, Trans: Nicole J. Simek, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 8.

²¹ *Ibid.*, p. 4.

²² *Ibid.*, p. 8.

²³ CrRP, A10-A12.

l'esprit de Hegel, nous voyons que le souci exprimé par Kant de présenter le système de la raison pure comme une doctrine et l'idée de "critique" qui en découle sont décrits comme une sorte de "peur de l'erreur" et, par conséquent, une sorte de "peur de la vérité."²⁴ En fait, Hegel n'affirme pas qu'il contredit en fin de compte les principes établis par Kant dans l'esthétique transcendantale. Au contraire, comme le soutiennent Kain ou Taylor, dans les sections de la *Phénoménologie* consacrées à la conscience, il montre – quoique d'une manière très différente de Kant – que l'espace et la temporalité sont les conditions qui constituent l'expérience phénoménologique. Mais pour Hegel, l'important n'est pas tant ce qui est "en fin de compte" que la manière dont ce résultat est présenté, c'est-à-dire la méthode, ou plutôt la manière de montrer qu'il en est ainsi, à savoir l'exposition elle-même. La raison pour laquelle j'ai choisi de me concentrer sur l'esthétique transcendantale et l'unité transcendantale de l'aperception plutôt que sur la logique transcendantale lorsque j'ai discuté de la relation de Hegel avec Kant dans le cadre de la présupposition et de la subjectivité dans cette thèse était de mettre en évidence cette différence méthodologique et d'explorer le reflet d'une telle différence sur la compréhension par les deux penseurs de concepts fondamentaux et la manière de leurs démarcations tels que "l'expérience" et de la "connaissance."²⁵ Malgré les similitudes et les chevauchements entre eux, nous pouvons dire que l'une des divergences les plus fondamentales qui fait l'objet de la discussion dans le contexte de cette thèse est précisément que dans la première critique de Kant, l'exposition transcendantale et métaphysique du concept de l'expérience sert de fonction pour constituer les limites de la connaissance et de l'expérience à travers la distinction entre le phénomène et le noumène, alors que Hegel rejette cette distinction et d'autres démarcations de ce type dès le début dans la *Phénoménologie de l'esprit*, et que cette limitation de l'expérience est traitée en tant qu'une figure de la conscience. D'autre part, comme cette distinction est au moins aussi importante pour le système de Hegel que pour Kant, dans la section de la thèse intitulée "Inversions de la conscience," qui traite de la possibilité du passage de la conscience à la conscience de soi, j'ai voulu discuter le sens de la fondation de cette distinction en termes de système philosophique et de méthode de Hegel afin de la reconsidérer comme base pour le deuxième chapitre, qui est consacré à l'analyse de la conception de la subjectivité dans la *Science de la logique*. Mais précisément à ce stade, pour voir dans quelle mesure le projet et la

²⁴ **PhE**, p. 157.

²⁵ Dans ce cadre particulier, voir **CrRP**, A30/B51, A41-A50/B58-B74.

compréhension de la subjectivité hégéliens diffèrent des figures centrales de l'idéalisme allemand comme Kant, Fichte ou bien Schelling, je pense que nous pouvons nous référer à la distinction de Labarrière entre le mouvement linéaire et circulaire de la conscience pour saisir comment le moment du "savoir absolu" qui émerge dans le dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* dans le cadre des expressions de la subjectivité comme "je," "conscience de soi" et "l'esprit," constitue un commencement pour la *Science de la logique*. Comme le traite Emmanuel Cattin dans son texte *La langue de l'esprit*, lorsque le "je," étant l'expression de la conscience, qui commence son parcours phénoménologique par l'affirmation et la certitude de sa pure existence et de sa singularité, se transforme en conscience de soi sur ce chemin linéaire et se reconnaît à la fois à travers "la vie" et le "nous," il reconnaît que la langue qu'il parle n'est plus seulement sa propre langue mais la langue de l'"esprit" en tant que l'expression de la langue.²⁶

Dans le cadre de cette thèse, plutôt que de retracer le moment de "nous" qui fonde les formes sociales de l'esprit, j'ai cherché à comprendre le rôle de la Phénoménologie de l'esprit dans le cadre de la conception hégélienne de la "méthode absolue" en poursuivant avec la figure du "savoir absolu" dans son rôle fondateur pour la possibilité d'une lecture circulaire et comme pont vers la *Science de la logique*. Tout en laissant à l'appréciation du lecteur la légitimité de cette transition, je voudrais conclure ce texte introductif par les lignes inspirantes et éclairantes de Cattin sur le sujet :

"Toute la Phénoménologie est alors le chemin par lequel la langue de la conscience rejoint la langue du concept, qui sont bien en vérité la même langue venant à soi comme Ausführung de la pensée de son affirmation initiale dans la conscience finie à son affirmation infinie dans le savoir absolu. Ainsi la langue hégélienne, donnant librement la parole à la conscience, sans jamais lui faire tenir la langue du concept, ce qui reviendrait à intervenir sur elle – ou le concept libérant en lui-même la langue de la représentation –, ne fait, sur le chemin phénoménologique, que rendre effectif son propre avènement à lui-même en tant que concept. . . Le savoir absolu est par conséquent présupposé une première fois comme l'élément, la Sprachlichkeit spéculative en laquelle seulement l'expérience de la conscience est exposée en sa vérité. Mais il est présupposé une seconde fois en tant que décision propre à la conscience de se penser elle-même, de

²⁶ Emmanuel Cattin, "La langage de l'esprit", sous la direction de Maxence Caron, **Hegel**, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007, pp. 208-209.

se savoir et de dire un tel savoir de soi."²⁷



²⁷ **Ibid.**, p. 211.

I. LE PROBLÈME DU COMMENCEMENT : DES FIGURES DE LA CONSCIENCE AU SAVOIR ABSOLU

Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, Hegel considère l'activité philosophique comme une autoproduction indépendante et libre, en ce sens que ni la *Phénoménologie de l'Esprit*, ni la *Science de la logique* ne peuvent adopter une méthode qui ne soit pas d'origine du soi. La méthode de la *Phénoménologie* est donc fondée sur la description et l'examen des actes épistémologiques de la conscience non philosophique qui restent libres des présuppositions extérieures. Ainsi, ce que Hegel entend par les expressions du "déploiement progressif de la vérité" ou de la "le discernement par l'esprit de ce qu'est le savoir", s'enracine dans le mouvement de la conscience qui commence avec la certitude sensible de la conscience naturelle et culmine dans le point de vue du savoir absolu de la conscience philosophique qui représente l'individu universel qui s'est élevé au point de vue de la science.²⁸ L'activité philosophique s'origine donc dans la prise de distance par rapport aux formes familières de la conscience à travers l'activité automotrice de l'esprit pour Hegel.

La *Phénoménologie de l'esprit*, qui constitue la première partie de l'exposé philosophique de Hegel, part ainsi du point de vue de la conscience naturelle, avec "une figure concrète dans l'être-là total de laquelle une détermination est dominante, et dans laquelle les autres déterminités ne sont présents qu'en des traits estompés".²⁹ D'un point de vue épistémologique, la conscience à l'état naturel porte son propre critère dans sa rencontre immédiate avec des objets et l'expression la plus primitive de cette connaissance se manifeste sous la figure de la certitude sensible. Ce critère n'est pas donné à la conscience ; il est plutôt intégré dans la manière dont, dans la mesure où la conscience est à l'état de sensation, elle l'est "certainement". La conscience implique donc initialement à la fois ses objets donnés par les sens et une position épistémologique qui l'accompagne et qui apparaît sur le mode de la certitude. Pour

²⁸ **PhE**, p.77, 101, 103.

²⁹ **Ibid.**, p. 101.

Hegel, c'est ainsi que l'on peut se représenter ce qu'est la conscience au sens minimal, sans aucune présupposition :

*"Le savoir qui est en premier lieu ou immédiatement notre objet ne peut être aucun autre que celui qui est lui-même savoir immédiat, savoir de l'immédiat ou de l'étant. Nous avons à nous comporter sur le même mode de l'immédiateté et de l'accueil, donc sans rien changer en lui tel qu'il s'offre, et en tenant à l'écart du [fait d'] appréhender l'[acte de] concevoir."*³⁰

Telles sont les premières phrases de la *Phénoménologie*. Ici, nous n'avons pas explicitement l'accent persistant sur l'exigence de l'absence de présuppositions ; cependant, nous avons sa réflexion méthodologique et conceptuelle qui sera constitutive à la fois de la *Phénoménologie* et de la *Science de la logique*. Le point de départ de la *Phénoménologie* est ce qui est "immédiatement" présent dans la conscience. Cette présence n'est pas seulement l'expression d'un objet de connaissance, mais aussi de la manière dont il est connu par la conscience. Ainsi, déjà par la première phrase, Hegel expose implicitement la conscience comme une structure inséparablement double d'un médium métaphysique et épistémologique. La deuxième phrase introduit une autre couche dans le texte : notre approche par rapport à l'objet en question, c'est-à-dire, notre façon de considérer le mode de connaissance de la conscience naturelle. Il s'agit là aussi d'une attitude immédiate et neutre d'observation distanciée, qui n'intervient pas dans la manière dont la conscience opère et manifeste sa position épistémologique, mais qui tente simplement de saisir ce qui est exactement impliqué dans ce processus. Mais si notre attitude doit s'en tenir strictement à une observation passive, il s'agirait simplement d'une reproduction descriptive du phénomène de conscience en question. Ce mode d'observation passive est-il ce que Hegel veut dire lorsqu'il parle de la nécessité de laisser derrière soi les présuppositions ? Oui, et non. Même si la certitude sensible immédiate et le simple fait d'assister à ce qui se passe dans un tel mode de conscience semblent être des états simplement passifs, ils se révéleront actifs tous les deux. Dans les chapitres suivants, nous nous concentrerons sur la méthode de la *Phénoménologie de l'esprit* et nous essaierons de remonter aux origines de la conception de la subjectivité de Hegel telle qu'il la développe en particulier à travers la transition entre la conscience et la conscience de soi. Les questions de méthode ; telles que (i) l'accent mis par Hegel sur

³⁰ *Ibid.*, p. 173.

l'absence de présuppositions, (ii) son choix de présenter le mouvement phénoménologique de la conscience jusqu'à ce qu'elle atteigne l'idée du savoir absolu qui constituerait la première partie de son système de logique, et (iii) son style particulier de présentation du mouvement phénoménologique de la conscience ; dans lequel les frontières entre les parties qui font écho à sa voix en tant que philosophe et celles qui sont supposées appartenir à la conscience naturelle elle-même ou au lecteur en tant que phénoménologue qui est supposé observer et comprendre ce qui est impliqué dans l'expérience de la conscience naturelle en soi sont assez floues et presque perdues, constitueront quelques-uns des thèmes principaux de mon analyse suivante. La seconde partie, qui met au centre plutôt le concept de conscience de soi, traitera des implications des aspects précédemment énoncés de l'exposé de Hegel sur la conscience et la méthode qu'il applique sur sa compréhension de la subjectivité ; et tentera de découvrir l'équivalent de cette séquence de concepts dans la *Science de la logique* afin de développer une meilleure compréhension de la relation entre la Phénoménologie d'Iéna et la Grande Logique.

A. La conscience

1. Commencer par l'immédiat : Le rôle de l'immédiateté dans la méthode de Hegel

Le premier chapitre de la *Phénoménologie* sur la conscience, au lieu d'une définition du terme ou d'une problématique qui doit être examinée en relation avec le terme en question, commence par une sorte de conseil sur l'objet initial de l'enquête et la méthode pour entreprendre cette tâche, comme nous venons de le mentionner en parlant des phrases initiales de son exposé sur la certitude sensible. Ce qu'il souligne à la fois sur l'objet de l'enquête et la méthode suggérée pour celle-ci est basé sur l'idée d'immédiateté. L'immédiateté est l'un des outils conceptuels les plus constitutifs qui jouera un rôle clé dans l'exposition du système de pensée de Hegel. Ce terme qualifie fondamentalement l'emploi non médiatisé, indifférencié ou indéterminé d'un concept ou d'une forme ; elle exprime parfois une sorte de donnée, de présupposition³¹ et se réfère parfois à des figures de connaissance telles que la foi, l'expérience intérieure ou

³¹ Voir Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I. La Science de la Logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, p. 173.

bien la révélation.³² Dans ce contexte particulier, il correspond d'abord à la nature de l'acte de connaître, qui constitue en effet la matière de l'ensemble de l'ouvrage, mais ici seulement sous sa forme initiale ; ensuite, à son objet et enfin, à notre approche lorsque nous l'observons ou l'interrogeons, c'est-à-dire, à la méthode du lecteur, du philosophe ou du phénoménologue qui mène l'enquête. Il semble donc que nous ayons au moins deux façons ou niveaux différents de connaître : (i) la certitude sensible comme forme immédiate de connaissance avec son objet partageant le même caractère d'immédiateté avec la première et (ii) la façon dont l'observateur connaît cette forme immédiate de connaissance comme son objet d'enquête, qui, à son tour, doit également être immédiat. À la fin de l'Introduction, Hegel aborde cette difficulté dans son effort de clarifier sa méthode, en déclarant son caractère inhabituel pour l'époque.³³ Dans la Préface de l'ouvrage, la *Phénoménologie* était déjà présentée comme un préliminaire, donc comme "un acheminement de la conscience non scientifique" à la science.³⁴ Avant de commencer, le dernier accent de Hegel est donc sur la non-présence d'un critère sous-jacent, présupposé, pour examiner les figures de conscience.

"L'essence ou la mesure de référence tomberait en nous, et ce qui devrait être comparé avec elle et sur quoi on devrait décider au moyen de cette comparaison n'aurait pas nécessairement à la reconnaître.

*Mais la nature de l'objet que nous explorons fait échapper à cette séparation ou à cette apparence de séparation et présupposition. La conscience donne à même elle-même sa mesure de référence, et l'examen va être, de ce fait, une comparaison d'elle-même avec elle-même ; car la distinction qui vient d'être faite tombe en elle."*³⁵

La raison pour laquelle Hegel suggère une "absence de présupposition" s'enracine ici dans l'idée que l'objet initial de l'enquête philosophique, à savoir la connaissance du sujet qui est l'acte de connaissance lui-même, est déjà une figure de connaissance déterminée par une forme concrète. Cette forme concrète, quelle qu'elle soit, implique fondamentalement un acte de distinction par rapport à son objet et une

³² G. W. F. Hegel, **The Encyclopaedia Logic, Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with Zusätze**, Trad. T. F. Geraets, W. A. Suchting, H. S. Harris, Indianapolis, Indiana, United States of America: Hackett Publishing Company, 1991, p. 47.

³³ Cette particularité est notamment due à la conception de l'expérience de Hegel : "Ce mouvement dialectique que la conscience pratique à même elle-même, aussi bien à même son savoir qu'à même son objet, dans la mesure où, pour elle, le nouvel objet vrai en surgit, est proprement ce que l'on nomme expérience [*Erfahrung*] [...] En cette présentation du cours de l'expérience, il y a un moment à travers lequel elle ne semble pas s'accorder avec ce que l'on a coutume d'entendre par expérience.", **PhE**, p. 169.

³⁴ **Ibid.**, p. 101.

³⁵ **Ibid.**, p. 166.

revendication épistémologique particulière sur l'objet en question. Ainsi, au lieu d'imposer un critère externe pour évaluer la validité de la figure de connaissance du sujet, Hegel propose une observation impartiale des revendications de connaissance du sujet. Comme nous le lisons dans le passage cité, la conscience porte son propre critère même dans sa rencontre immédiate avec les objets sous la forme la plus primitive de connaissance. Ce critère n'est pas imposé ou donné de l'extérieur à la conscience, il est intégré dans la manière dont l'objet est déjà façonné et évalué par elle. Il fait partie de sa constitution naturelle. Ainsi, la conscience implique initialement à la fois ses objets donnés par les sens et une position épistémologique à l'égard de ces objets en question. Pour Hegel, c'est ainsi que nous devrions décrire ce qu'est la conscience au sens minimal, en suivant simplement ce qui se passe tout au long de l'expérience actuelle. Cependant, au lieu d'une description de l'expérience de la certitude sensible, le chapitre commence par des remarques de Hegel sur l'incompatibilité entre ce que cette expérience prend pour objet et connaissance (c'est-à-dire comment et ce que la conscience naturelle connaît au cours de son expérience) et ce qu'elle aurait dû en déduire (c'est-à-dire comment elle est en réalité). Ainsi, le deuxième paragraphe clarifie principalement ce qu'est la certitude sensible, en termes de ce qu'elle n'est pas. Hegel semble en quelque sorte se méfier du lecteur quant à la remarque méthodologique initiale consistant à limiter et à réduire ses critères critiques à ceux de l'expérience effective de la certitude sensible elle-même. Nous devons suspendre même notre connaissance des catégories les plus fondamentales telles que la "chose" en tant qu'ensemble de qualités, et penser cette expérience de la certitude simplement comme une connexion pure et immédiate entre le "Moi", une conscience singulière, et un pur "Ceci" qui représente un seul élément.³⁶ Hegel poursuit en soulignant l'aspect de l'immédiateté : la conscience en tant que telle est la connaissance de "l'immédiat ou de l'étant."³⁷ Elle apparaît comme le genre de savoir le plus "riche" car elle se présente ici sans médiation et donc sans différenciation ; simplement comme une collection infinie de ceci(s).³⁸ L'objet de la certitude sensible en tant que tel n'est même pas le résultat d'un acte d'abstraction : "Moi, je n'ai pas la signification d'une représentation ou pensée faite d'une multiplicité variée."³⁹ Lorsque la conscience est dans une telle connexion immédiate avec son objet, sa vérité est l'être pur qui est

³⁶ **Ibid.**, pp. 173-175.

³⁷ **Ibid.**, p. 173.

³⁸ **Ibid.**, pp. 173-174.

³⁹ **Ibid.**, p. 174.

l'expression de cette simple immédiateté, ajoute Hegel.⁴⁰ Pour un lecteur dont l'intérêt ne se limite pas à la *Phénoménologie de l'esprit* ; ce geste méthodologique semblerait très familier de la discussion sur la question de "avec quoi doit-on commencer la science", qui se trouve au début de la Doctrine de l'Être précédant son commencement actuel comme première partie de la *Science de la logique*. Les lignes suivantes peuvent aider à comprendre ce que Hegel entend par l'être pur qui représente l'immédiateté simple :

*"L'immédiateté simple est elle-même une expression réflexive et elle se rapporte à la différence d'avec ce qui est médiatisé. Dans son expression vraie, cette immédiateté simple est l'être pur, ou l'être en général ; l'être, rien de plus, sans aucune détermination ni remplissement supplémentaire."*⁴¹

L'immédiateté simple est donc l'être en soi, l'être en tant qu'être sans aucune différenciation ou détermination. Même si nous prenons l'immédiateté comme telle, comme Hegel l'affirme ci-dessus, elle est toujours le résultat de l'abstraction de toute forme de détermination. De même, lorsque nous pensons la conscience comme une simple immédiateté, telle qu'elle est présentée comme la connexion entre le "Moi" et le "Ceci", il y a déjà une distinction impliquée : le Moi n'est pas simplement cette pure connexion comme certitude, mais il y a quelque chose dont il est certain. Cette étape partage la même initiative méthodologique, une intention très parallèle avec le mouvement d'introduction de la *Science de la logique*, mais s'en distingue par un autre aspect. La *Science de la logique* commence avec l'être pur et progresse vers les implications conceptuelles de cette notion. Hegel tente de montrer qu'il y a une impasse immanente dans la pensée de l'"immédiateté indéterminée", c'est-à-dire, de l'être pur : "Il est la pure indéterminité et vacuité. – Il n'existe rien à intuitionner en lui [...] il est seulement ce pur, ce vide intuitionner lui-même."⁴² Lorsque nous pensons au concept de "néant", poursuit-il, ce à quoi nous pensons est identique à celui de l'être pur : Le "néant" est aussi un pur vide, car c'est la manière dont nous pouvons penser une absence totale de détermination, voire, une pure immédiateté."⁴³ L'immédiateté est déjà médiatisée au moment même de son énonciation ou de sa pensée. C'est le contraire de la détermination, une abstraction totale de toute détermination possible. Je n'entrerai

⁴⁰ *Ibid.*, p. 175.

⁴¹ *SL I*, p. 81.

⁴² *Ibid.*, p. 103.

⁴³ *Ibid.*

pas dans les détails de ces arguments d'ouverture de la *Science de la logique* à ce stade ; j'envisage plutôt de me concentrer sur l'emploi du même geste méthodologique dans les deux œuvres, c'est-à-dire sur la stratégie de Hegel pour utiliser la fonction et les implications de l'immédiateté et de la médiation dans notre processus de pensée. Si nous en venons à la différence de l'emploi de la même stratégie dans ces deux œuvres ; nous devons d'abord nous rappeler que même si la méthode dialectique utilisée dans les deux œuvres est la même en principe⁴⁴, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, l'opposition qui motive et donc conditionne le mouvement dialectique de la conscience ne se produit pas seulement entre les contenus conceptuels, mais aussi entre le sujet et l'objet. Par conséquent, le mouvement de la conscience tel qu'il est traité dans la *Phénoménologie* est essentiellement l'expression de son effort pour atteindre le fondement solide de la connaissance qui expliquerait son objet de manière adéquate, de sorte que l'écart entre son critère épistémologique et l'objet correspondant disparaîtrait. Cependant, dans la *Science de la logique*, nous nous trouvons déjà dans le domaine des essentialités pures de la pensée ; il n'existe donc pas de tel écart, et les objets, ou disons, les concepts étudiés appartiennent à un genre de détermination différent. Ils sont, tous les deux, les produits de points de vue différents, comme nous le verrons dans le tout dernier chapitre de la *Phénoménologie*, à savoir, "Le savoir absolu". Ce sont des figures différentes d'une seule pensée unique ;⁴⁵ cependant, les figures concrètes de l'esprit, telles que l'intuition ou la représentation, restent en dehors du champ d'application de la *Science de la logique*, dont l'objet se limite à des déterminations non pas empiriques ou phénoménologiques, mais purement conceptuelles.⁴⁶

L'être pur de la *Science de la logique* dans son immédiateté indéterminée peut être analysé conceptuellement, mais au prix d'une transformation en son contraire, à savoir, le néant. Sans un terme troisième, ils s'excluent ou se perdent l'un dans l'autre. Ils ne peuvent être distingués qu'en étant pensés ensemble avec et par le concept de

⁴⁴ Voir H. G. Gadamer, **Signification de la "Logique" de Hegel** in Archives de Philosophie, Vol. 33, No.4 (Octobre-Décembre 1970), pp. 684-685.

⁴⁵ Voir Hegel, ESP I, p. 164 : "En tant, cependant, que la philosophie est un mode propre de la pensée, un mode par lequel celle-ci devient connaissance et connaissance qui conçoit, la pensée propre à elle aura aussi un caractère différent de la pensée agissant dans tout ce qui est humain, tout autant qu'elle lui est identique, et qu'en soi il n'existe qu'une pensée."

⁴⁶ Voir G. W. F. Hegel, **Science de la Logique V.II**, pp. 254-255 pour l'analyse et la classification de Hegel par rapport à la relation de l'entendement aux étapes qu'il présuppose et sa critique conséquente de la position de Kant en ce qui concerne la validité objective des concepts et le lien entre les concepts et l'intuition.

devenir ; de sorte qu'au lieu de se dissiper dans leur contraire, leur opposition absolue et leur séparation disparaissent dans l'unité déterminée du devenir "dans laquelle l'être est aussi bien que le néant."⁴⁷ L'immédiateté fonctionne donc pour découvrir l'aporie de la possibilité de commencer avec ce concept, en le considérant comme un principe du fondement, sans s'ébranler lui-même et en cédant la place à la médiation qui lui servirait comme fondement et condition préalable à la place. Si maintenant nous revenons à l'être pur de la première figure de conscience, à savoir, la certitude sensible, sa vérité apparaît elle-même comme la connexion immédiate : "la conscience est [un] Moi, rien de plus, un pur celui-ci ; l'[individu] singulier sait un pur ceci, ou l'[être] singulier."⁴⁸ La dissolution de l'immédiateté semble ici plus explicite ; elle implique déjà deux termes : Moi et Ceci. Ce qui est immédiat, c'est en fait la nature du lien entre les deux et la connaissance qui en découle. Neant d'autre que l'état naturel de notre conscience telle qu'elle est. Lucas Pétaud-Létang considère cette immédiateté comme l'absence de médiation conceptuelle pour accéder à ce genre de connaissance.⁴⁹ Donc il s'agit d'un stade pré-linguistique et pré-réflexif de la connaissance ; la coexistence sensible immédiate du sujet et de l'objet, comme nous venons de l'évoquer, le simple état de certitude que "l'étant est". Nous finirons par découvrir ce que signifie cette immédiateté et ce qu'elle implique pour l'expérience du sujet, notamment en termes épistémologiques. Cependant, comme nous avons déjà mentionné ; la façon dont Hegel discute, ou plutôt présente la question, a un caractère unique qui ne se limite pas à une exposition linéaire de l'analyse et du développement du sujet en question, comme nous pourrions l'attendre d'un traité philosophique en générale. Du moins, le point de vue de l'auteur ne fait pas partie des sujets de préoccupation ou de curiosité, puisque les comptes rendus philosophiques sont censés être dépourvus de "point(s) de vue". Toutefois, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, le lecteur semble être invité à suivre plus d'un sujet ; donc plus d'un point de vue – chacun d'entre eux étant appelé à suivre, appréhender et interpréter la même expérience, comme nous le verrons dans la section suivante.⁵⁰

⁴⁷ **SL I**, p. 105, 136.

⁴⁸ **PhE**, p. 175.

⁴⁹ Lucas Pétaud-Létang, "La certitude sensible : La critique du donné", Éd. : Christophe Bouton, Emmanuelle Renault, **Lire la Phénoménologie de l'esprit de Hegel**, Lyon : ENS Éditions, 2022, p. 33.

⁵⁰ Voir Bernard Bourgeois, "Sens et intention de la Phénoménologie de l'esprit", dans **PhE**, trad. B. Bourgeois, Paris : Librairie Philosophique Vrin, 2018, pp. 16-26 et Christophe Bouton et Emmanuel Renault, "L'expérience de la conscience (Lecture de l'introduction)" dans **Lire la Phénoménologie de l'esprit de Hegel**, pp. 31-32.

Dans les derniers paragraphes de l'introduction de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel apporte quelques précisions sur sa méthode et sur certaines des conceptions qui joueront un rôle décisif tout au long de l'enquête. En général, il n'est pas très facile d'identifier des définitions à part entière dans les textes de Hegel. On nous présente plutôt des sortes de délimitations des concepts employés, ou de leurs fonctions par rapport à d'autres ensembles de concepts ; ou bien, en termes hégéliens, des déterminations. Ces déterminations ne sont pas fixes ; elles changent par exemple, comme nous le verrons dans ce texte, selon le point de vue et la figure de conscience en question. Dans ces derniers paragraphes, Hegel en introduit la raison principale, ainsi que le cadre conceptuel qui sera responsable du mouvement des déterminations des concepts. Tout d'abord, il est rappelé au lecteur qu'il n'existe pas de critère pré-donné de la connaissance, mais une exposition de l'écart ou du décalage entre le savoir pour nous et le savoir (de ce qui est) en soi.⁵¹ Juste avant ce rappel, nous lisons la présentation de la structure fondamentale de la conscience et la définition du savoir qui en résulte. Ainsi, la conscience est un acte simultané de distinction et d'être mise en relation avec quelque chose.⁵² Elle est fondamentalement une structure réflexive qui se représente ses objets pour elle-même : "il y a quelque chose pour elle ; et le côté déterminé de cette mise en rapport ou de l'être de quelque chose pour une conscience est le savoir".⁵³ Cependant, parce qu'il y a aussi dans la conscience une conscience ou une présupposition de l'être indépendant de l'objet représenté, la conscience s'efforce également de couvrir la distance entre sa connaissance de l'objet et la connaissance de ce qu'est cet objet "en réalité". Il n'existe pas seulement une divergence entre ce qui est connu et ce qui est réellement le cas, mais aussi sur les critères du savoir en question. Hegel distingue ainsi deux moments épistémologiques essentiels de la conscience naturelle : le moment du savoir qui représente ce que la conscience connaît "pour elle" (être-pour-un-autre) et le moment de la vérité, c'est-à-dire la connaissance présupposée de l'objet extérieur que la conscience prend comme ce qui est "en soi" (être-en-soi).⁵⁴ Cet état épistémologique qui représente le point de vue de la conscience naturelle, en termes hégéliens, correspond à la détermination abstraite du savoir et constitue l'objet initial de la *Phénoménologie de l'esprit*. Nous avons précisé que le

⁵¹ PhE, p. 166.

⁵² Ibid., p. 165.

⁵³ Ibid., pp. 165-166.

⁵⁴ Ibid., p. 166.

lecteur est demandé d'aborder le mouvement de la conscience sans aucune présupposition ; or, nous voyons maintenant que la conscience est une structure qui implique intrinsèquement des présuppositions épistémologiques. Ce point jouera un rôle décisif pour la méthode et la progression de la *Phénoménologie de l'esprit*. Ce que le lecteur devra suivre sans rien présupposer sera le mouvement des implications et des résultats épistémologiques – et aussi pratiques – de ces présuppositions. Le mouvement épistémologique ou dialectique de la conscience s'origine donc dans la prise de conscience de l'incompatibilité entre ce qu'elle prend pour immédiat dans son état de certitude (le premier moment de connaissance) et ce qui est impliqué dans l'aspect objectif de son expérience (le second moment de vérité). Lorsque la conscience commence à réfléchir sur cette différence, c'est-à-dire sur l'immédiateté de l'être et à la connaissance qu'elle en a, ce qui semble être une connaissance immédiate se révèle être médiatisé et la vérité de son mode de savoir devient manifeste par la notion d'essence : "L'essence est la vérité de l'être".⁵⁵ L'essence constitue la deuxième doctrine de la *Science de la logique*, car elle introduit un paradigme logiquement nouveau de l'être :

*"Voulant atteindre le Vrai, ce que l'Être est-en-soi-et-pour-soi, la connaissance ne s'arrête pas à l'immédiat et à ses déterminations, mais se fraie un chemin à travers celui-ci, avec la supposition qu'au-delà de cet Être, il y a encore quelque chose, l'Être lui-même, une sorte d'arrière-fond qui serait la vérité de l'Être. Cette connaissance est une connaissance médiate, car, au lieu d'attendre l'essence directement, elle y parvient, en commençant par autre chose, en suivant un chemin provisoire, en cherchant à dépasser l'Être ou, plutôt, à le pénétrer."*⁵⁶

La doctrine de l'essence est précédée par la doctrine de l'être et procède à la doctrine du concept dans le système logique de Hegel. L'essence y apparaît comme un concept de réflexion, où les catégories de la pensée commencent à prendre forme par rapport aux déterminations de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi. Cependant, dans la *Phénoménologie*, nous voyons que les déterminations de l'essence sont déjà intégrées dans la conscience naturelle. Hegel évoque cette jonction dans un très court paragraphe qui vient juste après l'explication de la relation de ce terme avec la temporalité à travers la comparaison des verbes "être [*sein*]" et "essence [*gewesen*]"

⁵⁵ SL V II, p. 5.

⁵⁶ Ibid.

pour mettre l'accent sur la médiation impliquée dans ce qui semble être immédiat comme suit :

"Ce mouvement représentant la marche de la connaissance qui commence par l'Être pour, en le supprimant, atteindre l'Essence d'une façon immédiate, apparaît comme une activité cognitive extérieure à l'Être et n'ayant rien de commun avec sa nature propre."⁵⁷

Ce nouveau paradigme, qui exprime d'abord une indifférence à l'égard de l'être au sens où il est compris à travers la scission entre l'être et la connaissance, apparaîtra en effet au tout début du chapitre sur la certitude sensible, lorsque nous commencerons à réfléchir à la différence entre les deux termes de la relation immédiate entre le sujet faisant l'expérience et ce qui est perçu dans la certitude sensible. Se concentrer sur la différence entre les termes de ce qui est immédiatement saisi comme inséparable introduira un nouveau point de vue pour l'expérience qui aura un effet sur les hypothèses épistémologiques de la conscience. Cette séparation initie l'interrogation de la conscience concernant l'essentialité de ceux qui se présentent comme opposés dans sa propre expérience : si l'expérience de la certitude sensible implique deux termes comme ce qui est senti et celui qui sent, alors l'un d'entre eux devrait être l'essentiel qui cause et fonde l'autre. Comme nous le verrons dans la dialectique de la certitude sensible, la conscience tentera de tester la validité de sa connaissance en se séparant de son objet pour voir quel terme de la relation constitue la partie essentielle.⁵⁸ En tant que premier mouvement épistémologique de la conscience, de manière anticipée, cette tentative échouera et sera dissoute dans son affirmation opposée – c'est-à-dire, soit je suis le fondement essentiel de cette relation, soit l'être l'est –. La cause de cet échec est la manière dont la conscience comprend et applique le principe d'identité. Dans cette distinction, la conscience prend l'identité comme une identité abstraite ; c'est-à-dire, l'identité comme le résultat d'une abstraction de toute

⁵⁷ **Ibid.**

⁵⁸ Dans la *Science de la logique*, l'essence se manifeste en trois moments : d'abord, l'être immédiat est pris comme le non-essentiel par rapport à l'essence ; ensuite, il devient l'être vide d'essence, c'est-à-dire la brillance ; enfin, il est la propre brillance de l'essence, c'est-à-dire la réflexion. Dans le premier moment, l'essence est l'être supprimé en ce sens que l'être est médiatisé et pensé en fonction de ses aspects essentiels et non essentiels. Cependant, Hegel affirme que penser l'essence en tant que telle "fait retomber l'essence dans la sphère de l'existence". Il existe un parallélisme entre le premier moment de l'essence et la manière dont la conscience sensible passe de ce qu'elle considère comme un aspect essentiel ou non essentiel de son expérience. Tout comme l'essence doit passer à l'éclat puis à la réflexion pour être déterminée comme fondement, dans la dialectique de la certitude sensible, la tentative d'établir l'un des termes de la relation comme essentiel ou non essentiel échoue et culmine dans un changement dans la manière dont la conscience connaît ou prend son objet pour ce qu'il est. Voir **SL V II**, pp. 5-12.

distinction et de toute détermination. Elle exclut un terme de la relation et constitue l'identité à partir de cette première négation. Cependant, Hegel considère l'identité comme la suppression de la détermination immédiate. C'est le principe qui sert à penser l'être avec ses déterminations et sa rationalité comme "idéalité" ; cependant, étant l'un des éléments les plus centraux dans le développement de la thèse spéculative de l'identité chez Hegel, nous développerons le rôle de cette notion dans la deuxième partie de l'étude.⁵⁹

Le premier échec de la conscience en ce qui concerne son application de l'identité abstraite sera néanmoins le début de son mouvement épistémologique qui, en fin de compte, rétablira cette identité dans sa forme propre. Dans la section suivante, j'essaierai de comprendre qui est le sujet de cette expérience qui reconstruit sa connaissance à travers une analyse de ce qui est impliqué dans le processus du développement de sa connaissance. Comment un nouveau critère ou fondement de connaissance émerge-t-il dans le cours régulier de l'expérience de la conscience ?

2. Immédiateté de la certitude sensible

Bernard Bourgeois, dans la Présentation de sa traduction de la *Phénoménologie de l'esprit*, distingue trois types de points de vue en vigueur dans l'ouvrage : point de vue de la figure de conscience en question, point de vue du lecteur et point de vue du phénoménologue.⁶⁰ Si l'on revient aux premières instructions et promesses de la *Phénoménologie*, on peut dire que le point de vue du lecteur est neutre. Le lecteur est censé être celui qui se contente d'observer ce qui se passe dans le mouvement de la conscience pour suivre les étapes nécessaires qu'elle franchit en refondant sa connaissance et en passant ainsi à une nouvelle figure. Il en va de même pour le phénoménologue, également pour le "nous" : "Nous avons à nous comporter sur le même mode de l'immédiateté et de l'accueil."⁶¹ Lorsqu'il s'agit du mouvement de la conscience et du contenu de chaque figure particulière en tant que ses moments

⁵⁹ Voir **ESP I**, pp. 374-376.

⁶⁰ Bernard Bourgeois, **Sens et intention de la Phénoménologie de l'esprit**, Ed. et Trad. : B. Bourgeois, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris : Librairie Philosophique Vrin, 2018.,. Voir aussi Christophe Bouton et Emmanuel Renaud, "**L'expérience de la conscience (Lecture de l'introduction)**", Eds. : Christophe Bouton, Emmanuelle Renault, *Lire la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Lyon : ENS Editions, 2022, pp.31-32.

⁶¹ **PhE**, p. 173.

constitutifs, ils devraient également être neutres bien qu'il s'agisse l'occurrence du mouvement de la conscience d'un sujet individuel. Elle devrait s'appliquer universellement à chaque lecteur de telle sorte qu'elle serait représentative de la structure commune de l'expérience de la conscience de soi. Cependant, pour Hegel, cette structure ne peut être donnée d'emblée comme un "coup de pistolet", en négligeant les autres points de vue possibles – même si l'on peut montrer qu'ils sont erronés.⁶² Au contraire, le processus de démonstration de leur fausseté ou incomplétude se trouve comme l'aspect inaliénable même de l'expérience de la conscience. Comme nous l'avons déjà cité ; chez Hegel, la conscience porte son propre critère intrinsèque dans sa propre expérience et donc s'il s'agit une incohérence entre le critère immédiat de la conscience naturelle et son objet, elle doit être démontrée dans et par l'expérience elle-même. Même si ces transitions qui résultent des autocorrections de la conscience naturelle, proviennent d'une conscience individuelle, – c'est-à-dire, la conscience dans sa forme initiale en tant que sensible et singulière – elles ne restent pas opaques au lecteur. L'unilatéralité de la conscience incomplète est une sorte de myopie épistémologique. C'est une phase de son processus prospectif qui conduira à la figure épistémologiquement mûre et complète et, étant ainsi, elle est une structure universellement partagée. L'émergence d'incohérences fonctionne donc comme une "négation déterminée" qui améliore progressivement la vision épistémologique de la conscience. Hegel appelle cela "le chemin du doute" ou "le chemin du désespoir" ; car la conscience est condamnée à perdre sa notion de savoir (initiale et immédiate), à la reconstruire et à échouer à nouveau plusieurs fois jusqu'à ce qu'elle atteigne la notion de la science.⁶³ Néanmoins ce chemin est à la fois nécessaire et constitue elle-même la démonstration des pures essentialités de la *Science de la logique* :

"C'est seulement sur ce chemin qui se construit lui-même, je l'affirme, que la philosophie est capable d'être une science objective, démontrée. – C'est de cette façon que j'ai essayé de présenter la conscience dans la Phénoménologie de l'esprit. La conscience est l'esprit en tant qu'objet concret ; mais son mouvement poursuivi repose uniquement, comme le développement de toute vie spirituelle, sur la nature des pures essentialités qui constituent le contenu de la logique. La conscience, en tant qu'elle est l'esprit apparaissant qui se libère, sur son chemin, de son immédiateté et de sa concrétion, devient le savoir pure, lequel a pour objet ces pures essentialités elles-mêmes à l'instant

⁶² *Ibid.*, p. 101.

⁶³ *Ibid.*, p. 161.

évoquées, telles qu'elles sont en et pour soi."⁶⁴

Si nous traduisons l'essentiel de ce passage dans le langage de la *Phénoménologie de l'esprit*, cela signifie que ce chemin est la reconstruction de ce que la conscience connaît pour-soi ce qui est en-soi pour elle ; de telle sorte que la différence entre ce que la conscience connaît pour-soi et ce qu'elle prend pour être-en-soi disparaisse. Ainsi, les pures essentialités de la connaissance telles qu'elles sont en-soi et pour-soi peuvent être montrées. En un sens, ce chemin devrait nous conduire à une forme de subjectivité où nous n'aurions plus à différencier des points de vue différents avec une question d'arrière-plan concernant leur validité ; puisque le savoir absolu annulerait la pertinence de la première question en constituant leur fondement comme étant la figure dernière et ultime de la conscience. Cependant, jusqu'à l'apparition du savoir absolu, le sujet hégélien traversera diverses figures de conscience et de points de vue. L'essentiel de la méthode de Hegel dans la *Phénoménologie* repose sur l'argument suivant : si l'expérience de la conscience naturelle dans son état la plus simple comprend déjà "l'ambiguïté de ce vrai", c'est-à-dire la différence entre l'objet ou l'être-en-soi et sa représentation qui se trouve comme l'objet pour la conscience de ce qui est en-soi, alors la conscience possède déjà la notion de fondement.⁶⁵ Cette notion de fondement explique comment et pourquoi la conscience s'interroge sur l'aspect essentiel, c'est-à-dire fondateur, de son expérience ; comme nous l'avons mentionné plus haut dans la discussion sur le résultat de la différenciation de son expérience en deux aspects opposés de la subjectivité (de celui qui sent) et de l'objectivité (de ce qui est senti). Cependant, dans un premier temps, cette ambiguïté ne semble pas être accessible à la conscience naturelle. Son évidence est d'abord propre au phénoménologue, qui considère le nouvel objet par "une conversion de la conscience elle-même", ce qui reste encore inconnu pour la conscience observée.⁶⁶ Cette conversion appartient-elle à la conscience sous la figure de la certitude sensible que nous observons, ou bien au phénoménologue qui fait l'analyse du mouvement de la conscience ? La réponse de Hegel à cette question est que cette conversion a lieu au sein même de l'expérience de la conscience, mais sans qu'il y ait une prise de conscience explicite concernant ses raisons :

⁶⁴ **SL I**, pp. 30-31.

⁶⁵ **PhE**, p. 169.

⁶⁶ **Ibid.**, p. 170.

*"Cette différence de l'essence et de l'exemple, de l'immédiateté et de la médiation, ce n'est pas seulement nous qui la faisons, mais nous la trouvons à même la certitude sensible elle-même ; et c'est dans la forme suivant laquelle elle s'y trouve, non pas telle que nous la déterminions à l'instant, qu'elle est à accueillir."*⁶⁷

Après le premier paragraphe du chapitre où Hegel précise la méthode et l'approche, il intervient tout au long des quatre paragraphes suivants en décrivant le point de vue supposé de la conscience et en mettant en évidence les divergences principales pour finalement conclure sur la position épistémologique actuelle de la conscience. Dans cette relation simple entre le Moi et l'objet, l'objet de la certitude est considéré comme l'essence de cette connaissance par le Moi qui, à son tour, s'identifie comme la partie non essentielle de la relation.⁶⁸ Nous ne suivons toujours pas la conscience à travers l'expérience de la certitude sensible elle-même, mais nous sommes plutôt restés dans l'analyse de Hegel à ce sujet. Néanmoins, dans le paragraphe suivant, Hegel laisse la parole au point de vue de la conscience naturelle pour vérifier la cohérence de cette conclusion et commence à poser des questions à l'expérience de la certitude sensible elle-même. Lorsque nous posons notre première question "qu'est-ce que le Ceci ?", nous découvrons la structure dialectique de l'objet de la certitude sensible qui se dissout dans le "Maintenant" et le "Ici".⁶⁹ Tout comme dans la *Science de la logique*, l'existence [*Dasein*] a procédé du devenir, et l'être immédiat est montré dans sa détermination spatiale, c'est-à-dire dans le fait d'être dans un certain lieu ; l'objet ou l'être pur de la certitude sensible est montré de la même manière comme manifestant une détermination spatiale et temporelle.⁷⁰ La prochaine étape que nous franchirons pour voir ce qu'impliquent les affirmations de la certitude sensible est d'écrire ce qu'elle dit, d'essayer de le préserver même dans son aspect concret et pratique. Ce que nous obtenons, c'est bien le contenu concret et riche du Maintenant, de l'Ici et du Ceci, comme Hegel l'avait indiqué au début du chapitre à propos de l'apparition immédiate de la certitude sensible. Cependant, ces contenus et, par conséquent, les affirmations de la certitude sensible ne sont vraies que lorsqu'ils sont pris dans leur immédiateté, dans le moment même de leur occurrence réelle. Le Maintenant, l'Ici et le Ceci ne peut conserver leur contenu immédiat mais seulement leur forme, c'est-à-dire leur structure universelle qui reste indifférente au contenu.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 175-176.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 176.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 176-177.

⁷⁰ *SL I*, p. 141.

Ainsi, conclut Hegel, le contenu véritable de la certitude sensible est bien l'universel, une simplicité médiatisée.⁷¹ La conversion de la conscience s'opère en ce point : au moment où nous exigeons de la conscience l'expression de ce qui est exactement impliqué dans son expérience lorsqu'elle l'explique selon son aspect essentiel. La singularité ou l'unicité de la nature de la certitude sensible, lorsqu'elle est exprimée en termes linguistiques, révèle sa nature contraire. Ce qui semblait d'abord à la conscience ; à savoir, son rôle inessentiel et caduc face à l'infinité de contenu sensible, s'inverse et rend le "Moi" l'élément essentiel de sa certitude. C'est ainsi que la conscience devient capable de préserver sa certitude. Cependant, l'attribution de l'essentialité au "Moi" entraîne la perte du fondement intersubjectif de la validité. Tout moment d'expérience sensible peut être certain pour le "Moi", mais lorsque le contenu de cette certitude est exprimé par une forme linguistique, il sera contradictoire avec toute expérience sensible d'un autre "Moi". Elle perdra donc à nouveau sa prétention d'être un savoir. Hegel formule ainsi la troisième hypothèse sur l'essence de la certitude sensible :

*"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 cela s'est produit dans les deux cas [envisagés], où d'abord l'objet opposé au Moi, puis le Moi, étaient censés être sa réalité. C'est donc seulement la certitude sensible elle-même en sa totalité qui tient ferme à elle en tant qu'immédiateté et, de ce fait, exclut d'elle toute opposition, une opposition qui trouvait place dans ce que nous avons précédemment."*⁷²

Au niveau purement conceptuel, c'est-à-dire dans la *Science de la logique*, où "le langage parle de lui-même"⁷³, ce qui était apparu comme une impasse absolue pour la progression logique, c'était le concept d'être pur ; l'expression de l'immédiateté, ce qui ne peut être pensé que par soi-même, sans aucune différenciation. D'autre part, c'est l'impossibilité même de cette pensée, exigeant le silence de l'acte de penser, qui a initié tout le mouvement dialectique de la *Science de la logique*. Au niveau expérientiel ou phénoménologique ; la certitude sensible, qui représente la relation immédiate entre le "Moi" et l'objet, illustre la même position. L'essence de cette expérience se révèle n'être

⁷¹ PhE, pp. 177-178.

⁷² Ibid., p. 181.

⁷³ Voir Jean-François Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, France : Ellipses Édition Marketing, 2009, p. 15 : "Donc la philosophie de l'identité, c'est-à-dire la philosophie tout court selon Hegel, c'est cette philosophie qui surgit quand le langage parle de lui-même. Or la logique c'est du langage sur le langage, c'est le langage parlant de lui-même et déployant son architecture, les catégories fondamentales qui se retrouvent dans chacun de ses énoncés".

rien d'autre qu'elle-même : c'est l'immédiateté au niveau expérientiel. Elle ne supporte donc aucune forme d'altérité, de différenciation et donc de médiation. Par conséquent, elle est incommunicable, ineffable. Le "Moi" devient pur acte d'intuition à ce point où il ne s'exprime plus linguistiquement en renonçant à l'impossibilité de l'adéquation entre le vécu et l'exprimé. Il se tait avec le désespoir de perdre cette certitude immédiate par toute énonciation qui la violerait. Jean Hyppolite interprète ce silence comme la dissolution du sujet dans le refus de la communication au nom de sa quête de l'immédiateté pure et conclut que la vérité de ce refus de la médiation culmine dans le non-sens⁷⁴, tout comme l'immédiateté de l'être pur s'est dissoute dans le néant. Contre ce silence, Hegel invite le lecteur à remplacer, à personnifier la conscience en tant que telle par l'acte de simplement "montrer" pour pouvoir saisir la vérité de l'immédiateté de la relation. Or, ce qui résulte de cette monstration n'est qu'une pluralité d'Ici, de Maintenant et de Ceci, chacun donnant sa place à ses nouvelles instances au moment même où elle a été montrée. Nous nous retrouvons ainsi dans la position que Hegel avait d'abord préfigurée :

*"Mais à même l'être pur, qui constitue l'essence de cette certitude et qu'elle énonce comme sa vérité, vient jouer en s'y opposant, si l'on prend soin de regarder, encore bien autre chose. Une certitude sensible effective n'est pas seulement cette pure immédiateté, mais quelque chose qui vient jouer à même elle en exemple d'elle-même."*⁷⁵

Ce qui résulte de la dialectique de l'expérience réelle de la certitude sensible ; c'est que les choses singulières, les "celui-ci" ou "ceci", les objets extérieurs ou sensibles ne peuvent être atteints immédiatement par le langage, qui a une nature universelle, sans violer en même temps l'immédiateté impliquée.⁷⁶ Ils peuvent simplement être "visés" et "nommés", mais ne peuvent pas être "dits" ou "définis".⁷⁷ Comme le fait remarquer Robert Pippin,

⁷⁴ Voir Jean Hyppolite, **Logique et Existence - Essai sur la logique de Hegel**, Paris, France : Presses Universitaires de France, 2002, p. 14 : "La conscience qui prétend vivre la singularité pure sans la penser ou la signifier ne peut en fait que se dissoudre, c'est en vain qu'elle refuse le langage et le discours, et prétend atteindre un absolu ineffable. Ce qu'elle dit est le contraire de ce qu'elle vise, et c'est le langage qui a raison ; ou si, par entêtement elle renonce au langage, elle ne peut que se perdre, de dissoudre."

⁷⁵ **PhE**, p. 175.

⁷⁶ **Ibid.**, pp. 187-188.

⁷⁷ Pour une présentation de la fonction et des effets de la dénomination dans la philosophie de Hegel, voir Bruno Haas, "La fonction du nom dans la logique spéculative", Éd. : Jean-François Kervégan et Bernard Mabillet, **Hegel au présent, Une relève de la métaphysique**, CNRS Éditions, Paris, 2012, pp. 129-144.

"'Ici' et 'maintenant' ne sont manifestement pas des concepts de classe sous lesquels se rangent des particularités numériquement distinctes. Sans plus d'explication, on ne peut pas plus les qualifier d'universels' que, par exemple, le nom propre qu'une certitude sensible pourrait choisir pour indiquer son objet. En tant qu'indexicaux, il devrait simplement être évident que les termes eux-mêmes ne désignent rien dans le monde (certainement pas une classe d'objets) et que, lorsqu'ils sont utilisés, ils ne font référence qu'en raison du contexte d'utilisation".⁷⁸

Toute tentative de description de ces instances singulières resterait en deçà de leur signification réelle et de l'intention de l'acte sans la spécification du contexte en question qui déterminerait leur signification. L'immédiateté et l'individualité de la certitude sensible la rendent dépourvue de la communicabilité en ce sens ; par conséquent, son mouvement est sa propre histoire et lorsqu'on tente de l'exprimer, ce qui est dit rate déjà la détermination réelle de l'ici et du maintenant. Toute tentative de partager une instance de cette certitude est destinée à l'échec ; la certitude ne permet pas d'être doublée, partagée ou bien d'être reflétée pour un autre. C'est une forme de connaissance complètement opaque sous sa forme immédiate. Hegel conclut ainsi à la défaite finale des prétentions épistémologiques de la certitude sensible. La conscience sensible laisse ainsi sa place à la perception, dont le principe est l'universalité. Ainsi, ce qui pour la certitude sensible est immédiat et singulier devient pour-nous ou en-soi médiatisé et universel ; et notre objet n'est plus un "Ceci" inatteignable mais une "Chose avec des propriétés".

Ce sont là les moments constitutifs du mouvement de la certitude sensible jusqu'à ce qu'elle cède la place à une autre figure de conscience, à savoir la perception. Dans cette nouvelle forme de conscience ; ce qui change, ce n'est pas seulement l'objet de l'expérience, mais aussi le principe, la mesure, c'est-à-dire la notion de connaissance elle-même. La perception n'est que le second recours de la conscience ; qui finira par laisser sa place à une figure supérieure lorsqu'un nouveau décalage entre sa mesure de connaissance et l'objet qu'elle vise à connaître se manifesterà à elle-même, et ainsi de suite jusqu'à ce que la conscience atteigne son principe propre. Il n'est sans doute pas possible, dans une étude aussi limitée, de couvrir toutes les transitions des figures de conscience jusqu'à la dernière, à savoir, le savoir absolue. Cependant, ce changement

⁷⁸ Robert B. Pippin, **L'idéalisme de Hegel : The Satisfactions of Self-Consciousness**, Cambridge University Press, 1989, p. 119.

de figure n'est apparemment pas dû à un nouveau contenu rencontré ou bien à une sorte d'accumulation quantitative de connaissances. Il est, selon Hegel, le résultat du mouvement propre de la conscience, de son autocorrection indépendamment de toute interférence extérieure. Est-ce vraiment le cas ? Ou plutôt, est-ce Hegel qui parle depuis le début au lieu de la conscience naturelle elle-même ?

3. Qui parle ?

Bernard Bourgeois répond positivement à la dernière question. Il pense que ce chemin que Hegel prétend d'être auto-construit n'est qu'une répétition rétrospective du mouvement de la conscience déjà familiarisée avec l'achèvement de ce parcours de telle sorte que ce qui est "pour la conscience" est déjà défini par ce qui est "pour nous".⁷⁹ Il pourrait y avoir trois points de vue, mais ils appartiennent tous à Hegel : l'un d'eux est déjà lui-même – le phénoménologue –, le deuxième est la conscience qui se trouve comme la figure initiale de la connaissance en tant que renversement de la conscience philosophique de Hegel et enfin le lecteur, prétend Bourgeois, est la conscience cultivée contemporaine qui est déjà familière avec le voyage de la conscience mais qui est simplement supposée se souvenir du développement nécessaire qui sera équivalent à la démonstration de la *Science de la logique*.⁸⁰ Bourgeois semble donc considérer la *Phénoménologie* comme une sorte d'autobiographie épistémologique, ou de façon plus générale, philosophique de Hegel lui-même et c'est ce qui explique la difficulté, voire l'impossibilité de montrer les aspects démonstratifs qui exposeraient la nécessité fondant le passage d'une figure de conscience à l'autre. Il va même jusqu'à caricaturer la possibilité de sa compréhension scientifique comme suit :

"Le seul lecteur capable de pénétrer le sens de cette étrange introduction à la science hégélienne était bien celui qui n'avait pas à être introduit à elle, l'auteur même de la Phénoménologie, qui donna pour contenu à son premier grand texte scientifique total sa réintroduction alors scientifiquement justifiée à sa propre science. Si un ouvrage de philosophie fut vraiment écrit par un philosophe pour lui-même, ce fut bien la

⁷⁹ Bernard Bourgeois, "Sens et intention de la Phénoménologie de l'esprit", dans **PhE**, trad. B. Bourgeois, Paris : Librairie Philosophique Vrin, 2018, pp. 16-26.

⁸⁰ **Ibid.**, p. 26.

Jacob Loewenberg décrit la *Phénoménologie de l'esprit* de la même ligne, comme une sorte de "comédie épistémologique" écrite et mise en scène à la fois par Hegel à travers sa manière particulière d'interpréter l'expérience de la certitude sensible. Dans le cas du présent chapitre, l'élément comique est la lutte futile de la certitude sensible pour exprimer l'immédiateté de son expérience par des mots et finalement par le geste de montrer lorsque la nature verbalement inaccessible de l'expérience devient explicite. Cependant, selon l'analyse de Loewenberg, l'élément comique n'est pas le résultat de l'expérience réelle de la certitude sensible elle-même, mais plutôt l'affirmation de Hegel selon laquelle elle est reproduite et personnifiée *ab intra* en tant que telle dans le chapitre en question.⁸² Loin d'être la personnification de l'expérience réelle de la conscience sensible qui devrait être observée et comprise comme promis ; cette version, trouve-t-il, est plutôt une réplique maladroite de celle-ci qui est placée là en premier lieu pour être ridiculisée – tout comme les autres figures suivantes jusqu'à la dernière figure qui représente la position de Hegel lui-même : "une comédie d'erreurs ingénieusement mise en scène dans l'intérêt de ce que Hegel conçoit comme la vérité".⁸³ En conséquence, ce que nous suivons dans la *Phénoménologie* n'est ni le flux réel de l'expérience de la certitude sensible, ni la progression logique ou bien le développement dialectique de celle-ci à travers la perception, mais l'épouvantail de Hegel qui la fait agir comme la conscience sensible. Loewenberg condamne donc Hegel pour avoir exigé de la certitude sensible ce qui est déjà impossible, par définition en contradiction avec sa nature ; à savoir, reproduire la connaissance immédiate par un acte de médiation tel que l'énoncer, l'écrire ou l'indiquer, et conclut :

"Ce que la phénoménologie exige, c'est que nous identifions les objets de sens avec ce que nous en disons ; les alternatives consistant à ne rien dire ou à utiliser des mots comme symboles pour ce qui est intrinsèquement incommensurable avec eux sont exclues par la nature de l'expérience de Hegel. Celle-ci repose sur la présupposition que l'expérience

⁸¹ *Ibid.*, p. 30. Pour une interprétation alternative qui propose que le parcours de la conscience dans la *Phénoménologie* de Hegel soit le résultat de la description de la conscience commune sans l'interférence du philosophe, voir Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, V. I, Paris : Éditions Montaigne, 1956, pp. 10-16.

⁸² Jacob Loewenberg, "The Comedy of Immediacy in Hegel's 'Phenomenology'", *CrossCurrents*, Wiley, automne 1956, Vol. 6, No. 4, p. 345.

⁸³ *Ibid.*, p. 346.

et le langage sont homologues".⁸⁴

L'immédiateté en tant que telle, c'est-à-dire telle que nous l'identifions dans le cas de l'expérience de la certitude sensible comme l'expression d'un contact direct, d'une expérience sensible réelle d'un sujet particulier, est sans aucun doute impossible à reproduire telle qu'elle est exactement. Loewenberg a raison de souligner l'injustice de la situation du point de vue de l'expérience réelle elle-même. Sans parler de l'effort du lecteur ou du philosophe pour la décrire telle qu'elle est ; l'immédiateté de la certitude sensible est violée même lorsqu'elle est tentée d'être rattrapée, d'être reproduite par le sujet de l'expérience lui-même. Cette expérience se caractérise par sa sensibilité qui la rend dépendante et propre au sujet qui l'éprouve. Elle doit sa richesse à cette relation directe, non verbale et corporelle. Ce que Loewenberg veut dire, c'est que si nous voulons vraiment comprendre ce qu'est cette expérience ; et ensuite, comme le suggère Hegel, l'observer sincèrement, nous n'essaierons pas de lui demander quoi que ce soit. Concédant sa nature, nous nous contenterions simplement de nous concentrer à la richesse qu'elle confère.

Il est vrai que Hegel ne s'immerge pas dans l'expérience de la certitude sensible en tant que telle ; mais il se contente de l'affirmation qu'elle se prend elle-même pour la connaissance la plus riche et la plus vraie. Cependant, il n'existe aucune présupposition que les objets sensibles sont homologues à leurs expressions linguistiques ; ou bien, que cette expérience en tant que telle n'est pas riche dans sa présentation. L'accent et la critique de Hegel concernent plutôt la richesse apparente de l'expérience de la certitude sensible en termes de connaissance – qui, en fin de compte, devrait prendre une forme conceptuelle – :

"Cependant, cette certitude se révèle, en fait, elle-même comme la vérité la plus abstraite et la plus pauvre. De ce qu'elle sait, elle ne dit que ceci : c'est ; et sa vérité contient seulement l'être de la chose [en question] [...]"⁸⁵

La certitude dont il est question ici est surtout représentative de l'attitude de la conscience naturelle. Cette expérience, avant que l'on ne se mette à la questionner ; à l'analyser ou simplement à dépeindre ce qu'elle implique exactement, n'est qu'un état

⁸⁴ **Ibid.**, p. 356.

⁸⁵ **PhE**, p. 174.

de conscience direct et immédiat qui va de soi. Par conséquent, l'attitude épistémologique initiale et originelle de la conscience est une certitude immédiate dépourvue de toute marque de doute ou de négativité qui a été rendue explicite : Moi, je suis et le monde / l'être / le ceci est. En ce sens, Loewenberg a raison. Une telle expérience de certitude et d'immédiateté n'a pas besoin d'être verbale. Pour être plus exact, elle ne peut même pas l'être, puisqu'il s'agit d'un état non reproductible. "Moi, je suis Moi" est la forme universelle qui exprime la relation d'identité du sujet avec lui-même⁸⁶ ; cependant, chaque "Moi" en tant que sujet individuel et actuel n'est identique à lui-même qu'en tant que sujet individuel et actuel. Il est vrai aussi que Hegel reste toujours critique sur le rôle de l'immédiateté qui s'agit dans diverses perspectives philosophiques et qu'il ridiculise souvent une telle position.⁸⁷ Néanmoins ici, au lieu de vouloir mettre la conscience sensible dans une situation ridicule, il tente de montrer le rôle constitutif et indispensable de cet aspect de l'expérience pour notre situation épistémologique et ontologique. Pour cette dernière, comme nous venons de le dire, l'aspect sensible appartient immédiatement à l'expérience en tant que mode inaliénable de celle-ci. Mais lorsqu'il s'agit des présuppositions épistémologiques qui résultent de cette certitude, leur reconsidération révèle un autre aspect de l'immédiateté de la sensibilité. En opposition avec l'interprétation de Loewenberg, John Russon propose une lecture existentielle de ce chapitre et soutient qu'il est possible de traiter les chapitres de la *Phénoménologie* comme des arguments interconnectés mais quand même significatifs indépendamment les uns des autres.⁸⁸ Selon son expression, "l'immédiateté semble être la substance même de la réalité", au sens où notre expérience est nécessairement caractérisée par le fait qu'elle se déroule ici et

⁸⁶ Cette identité constitue aussi le principe de l'idéalisme par la certitude de la raison d'être le fondement de la réalité. Voir, *ibid.*, p. 313.

⁸⁷J. Hyppolite pense que la critique de Hegel concernant l'immédiateté de la certitude sensible dans ce chapitre s'applique à toutes sortes de connaissances immédiates, "toute intuition philosophique de l'alogon, toute philosophie qui renonce à penser pour nous ramener à l'ineffable, c'est-à-dire à l'être pur". Voir Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, p. 88.

⁸⁸ John Russon, *Reading Hegel's Phenomenology*, Indiana University Press, 2004, pp.1-3. Jean-Renaud Seba propose une autre stratégie de lecture, affirmant que la *Phénoménologie* d'Hegel anticipait déjà le traité de l'Anthropologie de l'*Encyclopédie* de la philosophie de l'esprit subjectif de Hegel ; de sorte que la conception hégélienne de la conscience devrait être traitée comme le résultat du jugement de l'âme réelle. Cette interprétation suggère en fait que le terme de conscience tel qu'il apparaît dans la *Phénoménologie de l'esprit* est déjà le résultat de la déduction de l'Anthropologie. Ainsi, de même que la première constitue une présupposition pour la *Science de la logique*, Seba prétend que la seconde joue le même rôle pour la *Phénoménologie*. Loin de s'opposer à la stratégie de lecture de Russon, je pense que l'interprétation de Seba s'aligne sur celle de Russon en ce sens qu'ils considèrent tous deux la conscience naturelle comme la condition nécessaire (mais non suffisante) de la conscience philosophique et non l'inverse. Voir Jean-Renaud Seba, "Que signifie 'es ist' dans le premier chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit*", sous la direction de Gilles Marmasse et Alexandre Roux, *Du Principe à la Liberté*, Presses Universitaires de Rennes, Université Rennes 2, 2017.

maintenant ; cependant, cette immédiateté est déjà chargée de négation et de limitation dans sa forme actuelle.⁸⁹ La source de l'immédiateté, l'ici et le maintenant, est la sensibilité. La conscience sensible signifie toujours une expérience à la première personne. Cependant, cette immédiateté est déjà violée par la médiation de la négation et de la limitation impliquées dans l'expérience elle-même ; ce qui constitue d'autre part la condition de sa richesse. La spatio-temporalité de la conscience sensible se présente immédiatement comme une expérience de la différence, de l'altérité et de la pluralité. Revenons brièvement sur la *Science de la logique* pour nous rappeler la détermination conceptuelle de la différence. Hegel distingue deux sortes de différences et deux manières de l'être-autre en ce qui résulte : la différence de l'essence (la différence absolue) et la différence au point de vue de l'existence.⁹⁰ La différence au point de vue de l'existence apparaît dans la doctrine de l'être, comme le premier moment de la finité. La différence en ce sens, en tant que "le quelque chose" et "un autre", exprime une indifférence. L'autre se définit comme le négatif de "le quelque chose". Sa détermination est simplement de ne pas être la chose particulière représentée par l'expression "le quelque chose" mais une autre. Il s'agit d'existences immédiates indifférentes l'une à l'autre. Chacun est un "autre" pour l'autre :

"Tous les deux sont déterminés aussi bien comme un quelque-chose qu'également comme un Autre, donc sont la même chose, et aucune différence entre eux n'est donc encore présente. Mais le fait que les déterminations soient les mêmes tombe aussi bien seulement dans la réflexion extérieure, dans la comparaison des deux ; tandis que, tel que l'Autre est tout d'abord pose, il est bien pour lui-même en relation avec le quelque-chose, mais aussi pour lui-même en dehors de ce dernier."⁹¹

La richesse infinie de la conscience sensible, qui semble être le genre de connaissance le plus riche à ce niveau, est limitée par la détermination de la différence au point de vue de l'existence. Dans la dialectique de la certitude sensible, nous avons vu que l'essence de la certitude était d'abord considérée comme appartenant à l'aspect objectif de l'expérience, laissant le côté subjectif accidentel et inessentiel à l'être-autre objectivement riche : ce qui est médiatisé était le "Moi" en tant que "un savoir qui ne sait l'objet que parce que celui-ci est, et qui peut être ou bien encore ne pas être".⁹²

⁸⁹ *Ibid.*, p. 14.

⁹⁰ Voir *SL II*, pp. 38-39 et aussi *SL I*, pp. 174-180.

⁹¹ *SL I*, p. 91.

⁹² *PhE*, p. 176.

L'attitude épistémologique initiale de la conscience sensible est en faveur de la richesse de l'aspect ontologique de l'expérience. Cette attitude va de pair avec le point de vue du dogmatisme quant à ce que Fichte considérerait comme l'une des deux méthodes de procédure possibles et exclusives pour rendre compte du fondement de l'expérience. Dans la Seconde introduction à la *Doctrina de la science nova methodo*, il présente l'idéalisme et le dogmatisme comme les seuls systèmes de pensée possibles et contradictoires, fondés sur deux propositions fondamentales opposées qui ne peuvent être réfutées l'une par l'autre.⁹³ Selon sa formulation, pour pouvoir expliquer le fondement de l'expérience, nous devons aller au-delà, c'est-à-dire, faire abstraction de notre expérience pour déterminer si la chose ou l'intelligence, en tant que parties inséparables de notre expérience, en constituent l'aspect essentiel. La conscience sensible de Hegel abandonne de la même manière sa première attitude à l'égard de son expérience après avoir réalisé que tous ces objets – en tant que ce qui correspond à ses "ici et maintenant" ou à ses "ceci" – sont des universels. Ce que la conscience prend d'abord pour l'être pur immédiat en soi est en effet une simplicité déjà médiatisée par la pensée, le langage ou l'acte de désigner lorsqu'elle a tenté de montrer ce qui est immédiat dans son expérience : "Sa vérité, elle l'a dans l'objet en tant que mon objet, ou dans la visée comme telle mienne ; l'objet est parce que, moi, j'ai savoir de lui."⁹⁴ La conscience sensible modifie ainsi son attitude par une position exactement opposée. Cette oscillation entre les aspects objectifs et subjectifs de l'expérience n'est pas seulement présente au tout début de la *Phénoménologie* comme des moments de la conscience ridiculisés ; mais comme deux moments qui apparaissent nécessairement dans une investigation concernant le fondement de l'expérience. Cependant, la dialectique de la conscience sensible ne s'arrête pas non plus à son attitude idéaliste. Elle aurait pu le faire si nous suivions le point de vue d'une autre figure de conscience. La conscience sensible ne parvient pas à rendre compte de manière cohérente de sa prétention à l'immédiateté ; car soit elle se perd en tant que sujet par rapport à l'essentialité de l'être pur, soit elle est obligée d'introduire la négativité, la limite et la séparation dans l'être pur par le langage ou bien toute forme de dénomination, de différenciation. L'immédiateté de l'être joue donc le même rôle dans la *Phénoménologie* et dans la *Science de la logique*. Elle est le ressort de la médiation,

⁹³ J. G. Fichte, *Doctrina de la science nova methodo*, Trad. Isabelle Thomas-Fogiel, Librairie Generale Française, 2000, pp. 75-82.

⁹⁴ *PhE*, p. 179.

indépendamment du fait qu'elle soit considérée sous l'aspect sensible, logique ou bien ontologique :

*"Qu'il n'en soit rapporté ici que ceci, à savoir qu'il n'y a rien, rien au ciel ou dans la nature ou dans l'esprit, ou bien où que ce soit, qui ne contienne pas aussi bien l'immédiateté que la médiation, en sorte que ces deux déterminations se montrent comme inespérées et inséparables, et que l'opposition dont il a été question se montre comme quelque chose qui tient du néant. [...] Dans la mesure où cette opposition, relativement au penser, savoir, connaître, reçoit la figure plus concrète de l'opposition : savoir immédiat ou savoir médiatisé, la nature de la connaissance en générale est aussi bien considérée à l'intérieure de la science de la logique que cette connaissance, dans sa forme concrète ultérieure, tombe dans la science de l'esprit et dans la phénoménologie de celui-ci."*⁹⁵

La conscience sensible, qui se trouve comme la première figure de conscience, est loin d'arriver à cette conclusion. Elle ne fait qu'éprouver les contradictions de son expérience sensible et les implications de ses présuppositions épistémologiques initiales. Il n'est pas facile de dire que cette progression dialectique était le mouvement même de l'expérience sensible, sans l'interférence et la préfiguration du philosophe. Cependant, si on tient compte de l'époque à laquelle il a été écrit ; il faut admettre qu'il constitue un modèle original et intéressant pour illustrer le problème du savoir à travers l'irréductibilité de l'expérience à la première personne. Il s'agit là l'un des éléments cruciaux et constitutifs de la méthode de Hegel dans la *Phénoménologie* ; qui en outre invite le lecteur à entrer dans la nature dialogique et universelle de la progression en question, hormis son insistance sur l'immanence et la production libre du critère de la connaissance. Hegel, pour ainsi dire, reprend l'exigence fichtéenne que la philosophie demande à son disciple en disant "prête attention à toi-même : détourne ton regard de tout ce qui l'entoure et tourne le vers ton intériorité,"⁹⁶ et continue avec une tentative de confronter son lecteur avec ses biais épistémologiques et ses présuppositions plutôt qu'avec la présentation des principes de sa propre *Science de la logique* en premier lieu. Ces présuppositions sont omniprésentes dans chaque aspect et chaque état de l'expérience de la conscience ; la reconstruction du critère de connaissance devient donc une tâche à plusieurs niveaux. La conscience est son propre critère dans son acte

⁹⁵ SL I, pp. 78-79.

⁹⁶ J. G. Fichte, *Nouvelle présentation de la doctrine de la science 1797-1798*, Trad. Isabelle Thomas-Fogiel, France : Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, p. 99.

de connaissance d'elle-même, de son monde, de l'éthique, de la politique, de l'esthétique ; bref, de tout ce qui existe pour elle-même sous quelque forme que ce soit. Cela explique l'accent mis par J. Russon et J. F. Marquet sur l'aspect existentiel de la *Phénoménologie* de Hegel. Par les expressions de Marquet :

*"Une autre raison qui va, à partir du XXe siècle, éveiller l'intérêt pour la Phénoménologie de l'Esprit, sera ce qu'on pourrait appeler son caractère existentiel, dans la mesure où la Phénoménologie de l'Esprit est le premier ouvrage philosophique qui prétend décrire comment cela se présente à une conscience qui fait l'expérience du monde dans son savoir se transformer suivant une logique qu'initialement elle ne maîtrise pas. "*⁹⁷

La logique de la certitude sensible diffère de celle de la perception, par exemple. Plus précisément, l'ordre et le paradigme d'une figure particulière de conscience sont différents ceux d'une autre. Éprouver le monde et l'exprimer en tant que "ceci" n'est pas équivalent à le connaître en tant que "choses" ou "forces" ; de plus, faire l'expérience du monde sous différentes figures crée des effets différents sur lui puisque nos actes sont également (re)formés et (re)conditionnés par notre connaissance. Suivre les figures qui en découlent révélera également ces effets, introduisant de nouvelles possibilités de re-conceptualiser l'expérience en question et, par conséquent, de nouvelles possibilités d'agir sur le monde.

B. La conscience de soi

L'analyse de la section précédente concernant l'autonomie du mouvement de la conscience sensible et la manière dont il conduit à la perception nous a particulièrement montré que la figure initiale de la conscience, en tant que la plus subjective dans le sens où elle est manifestation de l'expérience sensible d'un "ici et maintenant", a besoin de reconnaître et d'exprimer sa propre expérience sous une forme plus objective. Nous avons suivi les étapes du mouvement de la conscience sensible en respectant la demande de Hegel de simplement observer et voir ce que cela implique d'être une conscience sensible ; et maintenant, nous allons suivre comment ce mouvement mène à la conscience de soi. Même si la conscience de soi résulte du mouvement de la conscience, et qu'elle partage ainsi la même structure avec elle ; elle

⁹⁷ Jean-François Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 10.

découvre un nouveau paradigme de l'objectivité en tant que réflexion de la genèse des premières couches de la théorie de la subjectivité de Hegel. Dans les sections suivantes, nous réfléchirons au passage de la conscience à la conscience de soi et nous essaierons de comprendre comment la séquence linéaire des figures de conscience devient circulaire à travers d'une nouvelle attitude par rapport à l'objectivité.

1. Double mouvement, double lecture : Mouvement linéaire et circulaire de la conscience

Pierre-Jean Labarrière propose que la *Phénoménologie de l'esprit* puisse être suivie par deux sortes de connexions qui caractérisent la manière dont les formes de conscience se rapportent les unes aux autres, étant chacune la manifestation d'un seul mouvement.⁹⁸ La première est la relation linéaire entre les figures de conscience successives qui correspond à son tour au développement linéaire de la certitude sensible au savoir absolu que nous suivons dans la *Phénoménologie de l'esprit* sous un ordre particulier. La seconde est la relation circulaire entre ces figures qui peut être retracée dans chaque figure de conscience en tant que résultat et à travers le mouvement de la pensée du point de vue du savoir absolu lui-même. Cependant, pour voir si le mouvement de la pensée est circulaire ou non ; ou bien, autrement dit, si le savoir absolu est une figure de conscience qui permet une relation circulaire entre les figures qui y conduisent, il convient de couvrir la progression linéaire de la conscience. Si nous considérons ces deux types de relation entre les figures de conscience comme correspondant à deux genres de mouvement, le mouvement linéaire se trouve donc comme la condition préalable du mouvement circulaire :

"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 signification) qu'au terme du parcours".⁹⁹

⁹⁸ Pierre-Jean Labarrière, **Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel**, Paris : Editions Aubier-Montaigne, 1986, pp. 38-40.

⁹⁹ **Ibid.**, p. 29.

Le mouvement linéaire commence par faisant l'attention à l'expérience de la certitude sensible elle-même ; en appliquant le conseil de Hegel d'une approche passive et immédiat, ne changeant rien en lui "tel qu'il s'offre, et en tenant à l'écart du [fait d'] appréhender l'[acte de] concevoir."¹⁰⁰ La nécessité de ce mouvement devrait être manifeste à deux niveaux : dans le mouvement dialectique de la conscience sensible et pour la personne qui suit la *Phénoménologie* de manière linéaire.¹⁰¹ La seconde lecture devient disponible par et grâce à la nature de l'objet de recherche. Comme nous l'avons vu plus haut, cet objet est à la fois la figure de la conscience elle-même et son objet : le sujet connaissant "S" et ce qui est connu "O" sous des figures différentes. Il ne s'agit donc pas d'un objet régulier et fixe, mais d'une structure dynamique d'un sujet / objet au sein de laquelle les éléments constitutifs de la structure se trouvent dans une relation de codépendance et d'interdétermination. Le dynamisme de la structure ne se limite pas à l'aspect subjectif de la relation. L'aspect objectif de l'expérience de la conscience change au premier niveau en fonction des présuppositions épistémologiques des figures différentes. Par exemple, l'objet initial de la connaissance qui était visé ; à savoir, "le Ceci", devient "la Chose aux multiples propriétés" dans la perception qui apparaît comme l'objet de la figure suivante de conscience avec un ensemble de présuppositions épistémologiques différent. Dans l'introduction de la *Phénoménologie*, Hegel formule cette interdétermination comme ce qui suit :

"Si, dans cette comparaison, les deux [termes] ne se correspondent pas, la conscience semble devoir nécessairement changer son savoir pour le rendre conforme à l'objet ; mais, dans le changement du savoir, change, en fait, pour elle, aussi l'objet lui-même, car le savoir présent était essentiellement un savoir de l'objet ; avec le savoir, l'objet lui aussi devient un autre, car il appartenait essentiellement à ce savoir".¹⁰²

La particularité de la méthode de Hegel dans la *Phénoménologie* repose sur son affirmation de la codépendance des déterminations subjectives et objectives qui constituent l'expérience de la conscience comme un tout dont aucun élément n'est

¹⁰⁰ PhE, p. 173.

¹⁰¹ Lorsque nous réfléchissons à la nécessité de ces deux niveaux, la relation entre le lecteur et la progression linéaire de la conscience devient très compliquée si nous prenons les affirmations introductives de Hegel littéralement au sérieux, comme nous l'avons vu dans la réaction de Loewenski. Pour un autre point de vue influent sur la relation entre l'immédiateté, le langage et le sens, voir Andrzej Warminski, "Reading for example : 'Sense-Certainty' in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", *Diacritics*, p. 83, 1981.

¹⁰² PhE, p. 168.

isolable. La nature réflexive de ces déterminations qui s'altèrent d'une manière mutuelle se reflète également dans la méthode de Hegel : si la conscience n'est rien d'autre que l'activité d'interdétermination des aspects subjectives et objectives de l'expérience selon laquelle le critère épistémologique apparaît et est examiné tout au long de cette activité même ; alors, le mouvement de la conscience qui implique ces moments eux-mêmes ne peut être court-circuité. L'argument par rapport au mouvement linéaire de la conscience vise à montrer la nécessité entre ces moments et les figures équivalentes. Il suggère en particulier que (i) la nécessité qui conduit la conscience à connaître "le Ceci" comme "la Chose avec aux multiples propriétés" est immanente à son propre mouvement et que (ii) cette nécessité ne peut être montrée qu'après avoir traversé cette progression sans avoir besoin d'une connaissance extérieure et supplémentaire.

La lecture de John Russon que nous avons mentionnée dans la section précédente peut être considérée comme un exemple d'une telle stratégie : la possibilité de lire la *Phénoménologie de l'esprit* sans avoir besoin d'être familier avec le système de pensée de Hegel. S'il existe une telle familiarité non seulement avec la pensée de Hegel, mais aussi avec celle de tout autre philosophe ; le fait de les oublier et de repartir de l'expérience de la certitude sensible, à partir non pas de l'"idée", mais de l'"état" même de l'immédiateté en tant que telle, est la condition préalable de cette lecture. La lecture linéaire est donc censée montrer la nécessité entre les moments des figures de conscience non pas avec des principes déjà acceptés ou démontrés, mais à travers ce qui est impliqué dans et par le mouvement lui-même. Une lecture comme telle est aussi la condition pour lire ou interpréter la *Phénoménologie* à travers son mouvement circulaire ; puisque Hegel semble avoir déjà bloqué la possibilité de la réduire à des principes ou même d'en faire un résumé introductif. L'attitude spécifique de Hegel à l'égard des préfaces et des introductions vient inévitablement à l'esprit par une telle remarque. Il suffit de se rappeler le tout début de la Préface de la *Phénoménologie* qui ; si l'on prend en considération son titre, semble promettre de faire un exposé préliminaire sur la nature du savoir scientifique. En effet, on confronte un texte assez long et intense qui s'étend des remarques de Hegel sur la méthode scientifique qu'il trouve appropriée pour la philosophie, sa comparaison avec les vérités mathématiques, jusqu'à sa critique du formalisme, des principes de certains des systèmes, des attitudes et figures de pensée qui sont courantes. Outre toutes ces questions, le texte procède à

une application constante de la détermination négative – mais pas encore de la négation déterminée. Dans ce texte, Hegel en quelque sorte préfigure ses propres stratégies méthodologiques ; et à part des explications sur les principes fondamentales, du schéma conceptuel ou de la méthode de son système de pensée,¹⁰³ il utilise les contrastes et les contradictions entre sa propre conception de l'Absolu et celle des penseurs éminents de son époque, de Jacobi à Fichte. Pour être plus précis, le début même de la préface commence par indiquer l'inadéquation de la préface elle-même à l'exposition d'un système philosophique :

*"Une explication, telle qu'on a coutume de la dépêcher, dans une préface, à l'avant d'un écrit – à propos du but qu'on s'y est proposé en tant qu'auteur, ainsi que des circonstances qui en ont été l'occasion et du rapport qu'on le croit entretenir avec d'autres entreprises, antérieures ou contemporaines, traitant du même objet – semble être, dans le cas d'un écrit philosophique, non seulement superflue, mais même, en raison de la nature de la Chose, impropre et contraire au but recherché."*¹⁰⁴

Il considère au contraire la *Phénoménologie de l'esprit* comme l'introduction de l'exposé scientifique ; à savoir, de la *Science de la logique* elle-même, comme il l'exprime dans les passages suivants :

*"Dans la Phénoménologie de l'Esprit, j'ai présenté la conscience dans son mouvement poursuivi, depuis la première opposition immédiate d'elle-même et de l'objet, jusqu'à savoir absolu. Ce chemin passe par toutes les formes du rapport de la conscience à l'objet et il a le concept de la science pour résultat. Ce concept n'a donc besoin ici d'aucune justification, puisqu'il en a reçu une dans l'ouvrage même à l'instant évoqué [...]"*¹⁰⁵

[...]

*Le concept de science pure, avec sa déduction, est donc ici présupposé pour autant que la phénoménologie de l'esprit n'est rien d'autre que la déduction de lui-même."*¹⁰⁶

L'affirmation selon laquelle la *Phénoménologie* n'est rien d'autre que la déduction du concept de science pure ; c'est-à-dire de la forme adéquate du savoir, soulève quelques questions par rapport au statut de l'œuvre. Selon ces explications, Hegel semble l'avoir écrit comme un préliminaire à la *Science de la logique*.

¹⁰³ Je me réfère à son système de pensée plutôt qu'à seulement *Phénoménologie de l'esprit* ; car dans cette préface, Hegel fait également référence à la *Science de la logique*.

¹⁰⁴ **PhE**, p. 75.

¹⁰⁵ **SL I**, p. 55.

¹⁰⁶ **Ibid.**, p. 56.

La *Phénoménologie* dépeint ou suit le chemin de la conscience, à savoir, le savoir qui apparaît sous une certaine figure qui a le potentiel de devenir une véritable connaissance philosophique ; quand il s'agit de la *Science de la logique*, c'est le "concept pur se concevant lui-même"¹⁰⁷, qui,

*"[...] n'est pas intuitionné ou représenté sensiblement ; il est seulement objet, produit et contenu de la pensée, et de la Chose qui est en et pour soi, le Logos est ce qui doit être le moins laissé à l'extérieur de la science de la logique."*¹⁰⁸

Par conséquent, la compréhension conceptuelle du concept ; c'est-à-dire, indépendamment de ses déterminations sensibles ou représentatives, requiert une autre sorte d'expérience épistémologique pour la conscience que celle que nous suivons dans la *Phénoménologie*. Si nous reformulons cela selon la différenciation de Hegel entre la conscience naturelle et la conscience philosophique, nous pouvons dire que même si la manière dont la première passe d'une figure à l'autre dans son progrès épistémologique autonome, son mouvement est en fin de compte fondé sur le plan conceptuel qui constituera la matière de la *Science de la logique* ; cependant, seule la conscience philosophique est consciente de ce fait :

*"C'est pourquoi la science de la logique, en tant qu'elle traite les déterminations-de-pensée, qui, en général, opèrent à travers notre esprit de façon instinctive et inconsciente, et, qui, même en faisant leur entrée dans la langue, ne sont pas prises pour objet et demeurent inaperçues, sera aussi la reconstruction de celles qui sont mises en relief par la réflexion et fixées par elle comme des formes subjectives, extérieures en leur présence à même la matière et la teneur."*¹⁰⁹

Les déterminations de la pensée qui constituent la matière de la logique comme des formes pures qui forment l'essentiel de la pensée sont pénétrées dans l'expérience de la conscience ; cependant, elles ne sont pas indépendantes d'elle. Il faut donc faire attention au fait qu'elles peuvent être "pensées" séparément de l'expérience ordinaire de la conscience, et qu'elles n'en sont pas "indépendantes".¹¹⁰ C'est la raison même qui

¹⁰⁷ **SL II**, p. 573.

¹⁰⁸ **SL I**, p. 41.

¹⁰⁹ **Ibid.**, p. 42.

¹¹⁰ Il ne s'agit donc pas de deux logiques, l'une qui relève de la conscience de la phénoménologie et l'autre qui constitue la matière de la *Science de la logique*. Comme le dit Marquet, il s'agit simplement d'une logique que la conscience ordinaire n'a pas encore maîtrisée dans son expérience : " [...] une conscience qui fait l'expérience du monde dans son savoir, et qui voit ce savoir se transformer suivant une logique qu'initialement elle ne maîtrise pas. Pour Hegel, nous sommes dès notre naissance, dès notre

permet une double lecture par rapport au mouvement de la conscience : une lecture linéaire et une lecture circulaire. Jean Hyppolite fonde cette possibilité sur les deux types de nécessité qui se présentent sous deux aspects dans l'expérience de la conscience. La première se manifeste dans la nécessité de la négation de l'objet qui résulte du mouvement propre de la conscience s'efforçant de trouver une correspondance entre sa propre conception de l'objet et l'objet lui-même ; et la seconde, dans l'acte de "philosophe qui repense le développement phénoménologique".¹¹¹ La conscience philosophique est en mesure de suivre rétrospectivement la progression de la conscience ordinaire, puisqu'elle a déjà traversé le même chemin. Ayant atteint la forme du savoir absolu en traversant tous ses moments ; selon Hegel, la conscience philosophique devient capable de se souvenir de ces moments qu'elle a précédés. Cet acte de recollection n'est pas de même nature que celui qui appartient à la certitude sensible lorsqu'elle se rend compte que le maintenant qui était la nuit n'est plus la nuit mais midi. Il n'est pas lié à des objets, à des faits ou aux anciennes revendications épistémologiques de la conscience, mais aux moments constitutifs des figures précédentes de celle-ci. Ce chemin n'est rien d'autre que la version conceptuellement comprise et articulée du mouvement de la conscience de la certitude sensible à la conscience philosophique ; en tant que figure ultime qui est en outre consciente qu'elle est le résultat positif des figures précédentes et en tant qu'elle est capable de rendre compte des formes précédentes qui culminent dans sa propre prise de conscience. La lecture linéaire apparaît ainsi comme une condition préalable à la lecture circulaire qui n'est disponible que pour le point de vue du savoir absolu. Il s'agit là d'un aspect crucial de l'ensemble du projet et de l'intuition philosophique de Hegel. Comme l'exprime Jean Hyppolite :

"La différence avec Fichte ou Schelling tient à ce que Hegel ne part pas de la conscience de soi, du moi = moi, mais y aboutit en prétendant suivre les démarches mêmes de la conscience non-philosophique.

*La conscience de soi se montrera donc comme un résultat et non comme une présupposition."*¹¹²

premier regard sur le monde, jetés dans le savoir, et ce que nous avons à faire, chacun de nous mais cela vaut également pour l'humanité entière, c'est amener son savoir du dedans, de l'intérieur jusqu'à sa formation ultime." J. F. Marquet, p. 10.

¹¹¹ Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, V. I., p. 29.

¹¹² *Ibid.*, p. 79.

Jusqu'à présent, nous avons parlé de l'acte de conscience ; cet acte appartient donc bel et bien à un Moi. Alors comment peut-on dire que le sujet de ces actes n'est pas conscient du fait qu'il n'est pas seulement conscient des objets, mais également de lui-même ? En d'autres termes, est-il possible d'avoir une conscience objective sans conscience de soi ? La certitude sensible n'est-elle pas consciente d'elle-même alors qu'elle se différencie de son objet et qu'elle détermine l'aspect essentiel de son expérience sensible, par exemple ? Les réponses à chacune de ces questions seraient "oui" pour Hegel (ainsi que pour Kant et Fichte), sauf "implicitement" :

"La conscience d'un Autre, d'un objet en générale, est, certes, elle-même nécessairement conscience de soi, être-réfléchi-en-soi, conscience de soi-même dans son être-autre. [...] Mais c'est seulement pour nous que cette vérité est présente, elle ne l'est pas encore pour la conscience".¹¹³

Le mouvement linéaire de la conscience est une condition préalable pour atteindre la conscience de soi, afin de pouvoir rendre compte de ce qu'implique la conscience de soi qui manque dans le mouvement de la conscience en tant que conscience explicite. L'engagement philosophique principale de Hegel dans la *Phénoménologie* consiste à tenter de montrer cette capacité de la conscience de prendre conscience de son propre acte et de revenir à elle-même. Cet acte de retour a un caractère particulier. Souvenons-nous un instant de l'état initial de la certitude sensible. La certitude de la conscience était l'expression de son état d'être immergé dans ce qu'elle éprouve de telle sorte que son expérience ne comportait aucun acte de différenciation. Hegel avait présenté cette absence de différenciation comme un état d'unité parfaite entre le sujet et l'objet comme ce qui constitue le caractère d'immédiateté au niveau de l'expérience :

"[...] mais [cette] Chose est, et elle est seulement parce qu'elle est ; elle est, voilà l'essentiel pour le savoir sensible, et c'est en ce pur être ou en cette immédiateté simple que consiste sa vérité. De même, la certitude est, en tant que relation, une relation pure immédiate : la conscience est [un] Moi, rien de plus, un pur celui-ci ; l'[individu] singulier sait un pur ceci, ou l'[être] singulier."¹¹⁴

¹¹³ PhE, p. 247.

¹¹⁴ Ibid., pp. 174-175.

La négation de l'objet qu'Hyppolite indique dans le passage cité ci-dessus comme le premier type de nécessité impliqué dans le mouvement propre de la conscience avait introduit la médiation dans l'expérience de l'immédiateté de la certitude sensible d'abord comme acte de la conscience de se différencier de son objet par l'intention soit linguistique soit pratique – par un acte d'indication, de monstration –. Ce que nous avons discuté tout au long des deux sections précédentes en nous concentrant particulièrement sur l'expérience de la certitude sensible est donc la présentation de la séquence des raisons et des implications de la négation de l'objet de la conscience. Le premier type de nécessité de la négation de l'objet devient manifeste avec le changement d'objet qui se produit simultanément avec le changement de la figure de conscience. Cette nécessité est justifiée par la réactivité de la nouvelle figure et de l'objet aux incohérences qui se sont produites dans la figure précédente et l'objet correspondant. L'expérience de la certitude sensible, caractérisée par sa prétention à l'immédiateté, culmine dans l'émergence d'une nouvelle forme et d'un nouvel objet, avec la découverte des défis et des contradictions qu'implique son effort de rendre compte d'une expérience immédiate. Le paradigme épistémologique de la perception qui vise à saisir ses objets comme des choses avec de propriétés écarte une bonne partie des défis en jeu dans l'expérience de la certitude sensible, tout en en introduisant de nouveaux à leur place. La conscience doit sa progression à cette recherche d'un plan conceptuel plus efficace et plus réactif pour rendre compte de son expérience et c'est cette progression qui constitue le mouvement linéaire qui contient les principes expliquant sa nécessité. La première question qui vient à l'esprit à propos de cette méthode concerne la fin de cette progression. N'existerait-il pas toujours un meilleur plan conceptuel, plus complet pour expliquer notre expérience d'une manière plus efficace ? Cela reviendrait à dire que le chemin de la conscience pourrait être sans fin dans son voyage épistémologique. Dans l'introduction, Hegel évoque ce problème en faisant allusion au point de vue du scepticisme :

"[...] la présentation de la conscience sans vérité dans sa non-vérité n'est pas un mouvement simplement négatif. [...] Elle est, en effet, le scepticisme, qui, dans le résultat, ne voit jamais que le pur néant et fait abstraction de ce que ce néant est, de façon déterminée, le néant de ce dont il résulte." ¹¹⁵

¹¹⁵ **Ibid.**, pp. 162-163.

Il poursuit en expliquant que la conscience change de figure à la suite de ces moments de négation déterminée et qu'elle est sa propre concept lui permettant de dépasser les limites qu'elle s'est elle-même fixées.¹¹⁶ Le problème de la fin de sa progression reste entier ; néanmoins, l'opération de négation déterminée de la conscience la préserve du risque de contingence quant à ses pratiques d'établissement de critères. Le premier type de nécessité que Hyppolite mentionne à propos du mouvement de la conscience repose essentiellement sur cette opération. En niant l'objet qui ne répond pas aux exigences de son concept, la conscience en quelque sorte le reconstruit en appliquant un nouveau plan conceptuel constituant à son tour une nouvelle figure de conscience. L'ancienne figure de conscience est ainsi niée avec ses objets mais constitue en même temps la raison d'être de la figure suivante. La nécessité du mouvement linéaire se manifeste à deux niveaux : (i) en tant qu'établissant le mouvement lui-même en tant que négation, laissant derrière elle une forme particulière avec la réémergence d'une nouvelle forme et (ii) parce qu'il ne s'agit pas d'une simple négation mais d'une négation déterminée, en tant que relation entre les formes de conscience en question qui se succèdent l'une à l'autre. Cependant, cela n'explique toujours pas exactement comment la conscience change de forme de telle sorte que la manière dont elle connaît et éprouve le monde se transforme également, sans aucune interférence extérieure ? Comme le formule Charles Taylor, le problème est le suivant :

"Mais comment, alors, peut-on montrer de l'intérieur qu'une fausse notion d'expérience est erronée ? Hegel affirme que c'est possible parce qu'une notion d'expérience contient sa propre 'mesure de référence' ; elle contient, en d'autres termes, une idée de ce qu'est la connaissance d'un objet. À partir de là, nous pouvons comparer l'expérience telle qu'elle est effectivement, et voir si elles concordent ; si l'expérience effective correspond au modèle projeté pour elle.

En d'autres termes, la conscience naturelle peut être transformée en son sein, parce qu'elle n'est pas simplement une expérience effective donnée, mais une expérience effective formée par une certaine idée de ce qu'est l'expérience. La conscience n'est pas un objet quelconque, c'est un objet qui vit en relation avec un modèle de lui-même".¹¹⁷

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Charles Taylor, "The Opening Arguments of the Phenomenology", Éd. Alasdair MacIntyre, **Hegel – A Collection of Critical Essays**, London: University of Notre Dame Press, 1972, 151-189, p. 158.

La revendication de l'immédiateté de la conscience comme ce qui caractérise sa relation avec son objet était son critère pour déterminer la position épistémologique de cette forme particulière. Ce qu'elle considère comme son modèle d'expérience a expiré par l'application de son propre critère qui, en retour, a culminé dans la dissolution puis la révision du modèle lui-même. Nous avons suivi dans les sections précédentes ce qui était impliqué dans ce mouvement comme ce qui constitue ses moments nécessaires à travers l'analyse des expressions potentielles de l'immédiateté. La revendication d'immédiateté et de richesse de la certitude sensible s'est révélée être intrinsèquement médiatisée en raison de la dualité insurmontable de sujet / objet en tant que structure fondamentale de la conscience. La nécessité au premier niveau se manifeste dans le mouvement de la certitude sensible parmi tous les candidats à l'immédiateté tels que le Ceci, l'Ici, le Maintenant et le Moi ; tous échouant à satisfaire les critères de sa propre mesure de référence, ce qui par conséquent l'a poussé à l'abandonner et à adopter une nouvelle norme remodelant également l'objet. Ce type de nécessité n'est pas propre à la conscience sensible. Chaque figure constitue une totalité en soi, qui se différencie par son "idée de ce qu'est l'expérience". Avec les expressions de Labarrière :

"Ainsi, chaque moment, chaque figure, s'épanouit en une constellation propre, originale; il est identique de dire qu'il organise le contenu total selon la règle propre qui le définit, ou d'affirmer qu'il donne au mouvement universel de s'exprimer dans sa relation à un contenu particulier : de toute façon, en lui les éléments communs se structurent suivant une contexture originale qu'il importe de saisir et d'exprimer pour elle-même."¹¹⁸

Par conséquent, chaque forme manifeste cette nécessité en elle-même et comme un tout, comme nous l'avons discuté jusqu'à présent en nous concentrant particulièrement sur les moments de la certitude sensible. La relation entre ces moments établit le premier niveau de nécessité. Le mouvement linéaire de la conscience en ce sens exige que chaque moment de la certitude sensible soit traversé pour montrer la légitimité du changement de forme de la conscience car ce qui justifie le passage à la forme suivante est le résultat positif de ce qui a été nié dans la forme précédente per se : les contradictions impliquées dans la tentative de connaître immédiatement, en tant que Ceci, impliquent elles-mêmes la raison d'être de la

¹¹⁸ Labarrière, p. 50-51.

tentative de la conscience de connaître ses objets en tant que Choses aux multiples propriétés ou en tant que force.

La nécessité que nous avons présentée comme ayant lieu au deuxième niveau concerne la relation entre les formes successives et leur statut dans la totalité du mouvement des formes de conscience jusqu'à l'émergence du savoir absolu. En conséquence, le mouvement linéaire qui montre la nécessité de la progression des formes de conscience ne s'étend pas jusqu'à un au-delà inconnu. Il cesse lorsqu'il atteint le "savoir absolu" :

"Cette ultime figure de l'esprit, l'esprit qui donne à son contenu complet et vrai en même temps la forme du Soi et qui par là réalise son concept aussi bien que, dans cette réalisation, il demeure dans son concept, c'est le savoir absolu ; celui-ci est l'esprit qui se sait dans une figure spirituelle ou le savoir qui conçoit. La vérité n'est pas seulement en soi parfaitement égale à la certitude, mais elle a aussi la figure de la certitude de soi-même, ou [encore :] elle est dans son être-là, ce qui signifie : pour l'esprit qui sait dans la forme du savoir du soi-même."¹¹⁹

Le mouvement linéaire qui mène la certitude sensible au savoir absolu se transforme en mouvement circulaire en revenant au point de départ : l'état de certitude, mais cette fois avec l'équipement conceptuel nécessaire pour le fonder et le justifier. La différence entre le mouvement linéaire et le mouvement circulaire est particulièrement caractérisée par un changement d'attitude de la part de la conscience. La conscience se concentre sur la compatibilité entre son critère épistémologique, sa propre mesure de référence, et son objet à travers le mouvement linéaire. Le mouvement circulaire n'est possible que lorsque la conscience s'engage non seulement dans son objet, mais aussi dans sa propre activité et devient consciente d'elle-même. Cela constitue le deuxième type de nécessité mentionné par Hyppolite : l'acte du philosophe qui repense le mouvement phénoménologique de la conscience.

Dans la section suivante, je suivrai le mouvement linéaire de la conscience tel qu'il est présenté dans la *Phénoménologie*, en me concentrant particulièrement sur la transition entre la perception et l'entendement qui se trouvent comme des dernières figures de conscience afin de poursuivre la condition préalable de Hegel pour atteindre

¹¹⁹ PhE, p. 881.

la conscience de soi en tant que résultat. En même temps, je me référerai aux parties pertinentes de la *Science de la logique* afin de découvrir la possibilité d'une lecture circulaire dans le système même de Hegel.

2. Renversements de la conscience

Après avoir conceptualisé son objet respectivement comme un Ceci, une Chose aux multiples propriétés et comme une Force, la découverte de la conscience de sa propre autoréflexivité découle de sa reconnaissance du concept absolu comme nature essentielle de la vie :

"Cette infinité simple, ou le concept absolu, est à nommer l'essence simple de la vie, l'âme du monde, le sang universel, lequel, l'omniprésent, n'est troublé par aucune différence ni interrompu par elle, lui qui est bien plutôt lui-même toutes les différences, de même qu'il est leur être-supprime, qui bat donc dans lui-même à travers ses pulsations sans se mouvoir, qui frémit donc dans lui-même sans être arraché à son repos".¹²⁰

Il s'agit là d'une description hégélienne très typique d'un concept dont on peut difficilement dire qu'il s'agit d'une définition au sens générale. Des expressions telles que "l'infinité simple", "l'âme du monde" ou "le sang universel" se trouvent comme des exemples parfaits de ce que Hegel appelle "l'esprit spéculatif du langage", grâce auquel nous avons conscience du caractère contradictoire de la constitution essentielle de la vie et de ses expressions épistémologiques.¹²¹

Comme nous l'avons évoqué dans les sections précédentes, ce qui initie et maintient le mouvement de la conscience, c'est l'incompatibilité entre le critère du savoir et son application. Cette incompatibilité est d'abord apparue dans la conscience sensible par la tension entre la nature de l'être sensible et la manifestation de son caractère universel à travers les actes intentionnels. Par la suite, la conscience perceptive applique sa conception de la "Chose" et commence à concevoir son objet comme une totalité de propriétés indépendantes ; cependant,

"[...] mais cet universel, puisqu'il provient du sensible, est, de façon essentielle, conditionné par celui-ci, et, par conséquent, il est une universalité pas du tout

¹²⁰ Ibid, p. 243.

¹²¹ SL I, p. 33.

véritablement égale à elle-même, mais affectée d'une opposition, et qui, pour cette raison, se sépare en ces extrêmes que sont la singularité et l'universalité [...].¹²²

La considération de l'objet par la perception est relativement plus adéquate à la nature de l'objet en concédant l'aspect universel de l'être singulier, mais elle tombe dans les erreurs similaires à celles dont nous avons été témoins en suivant la dialectique de la conscience sensible. La conscience perceptive surmonte l'impossibilité de saisir le sens du Ceci en révélant sa nature universelle ; cependant, la tension par rapport à l'aspect essentiel des éléments de la relation perceptive reste la même (c'est-à-dire externe) et la conscience se reprend comme partie inessentielle de la relation. Un autre parallélisme entre l'expérience sensible et l'expérience de la perception apparaît dans la contradiction entre le singulier et l'universel : l'objet appréhendé se présente comme une unité, c'est-à-dire, un Un, une Chose ; mais ses propriétés le transcendent puisqu'elles sont des universels qui, à leur tour, comprennent d'autres singularités. C'est cette difficulté qui était en cause dans l'exposé de Hegel sur le jugement positif d'existence. Dans le jugement positif, que Hegel prend comme forme immédiate du jugement d'existence, le sujet du jugement renvoie à un étant singulier, et le prédicat qui lui appartient est un universel. Il s'agit fondamentalement de la forme de jugement que nous nous référons pour exprimer les propriétés d'une chose, correspondant à ce que nous traitons maintenant comme l'objet de la conscience de la perception. L'insuffisance du jugement positif est parallèle à l'inférence de la perception par rapport à son objet. L'analyse du jugement positif de Hegel repose sur la tentative de dégager les implications de l'expression logique "l'individuel est général".¹²³ Comme nous l'avons vu d'abord comme résultat du mouvement de la certitude sensible, puis de celui de la perception ; les objets singuliers, à savoir, les individus, ne peuvent être déterminés que par des prédicats universels et deviennent ce que Hegel appelle "l'universalité sensible".¹²⁴ Néanmoins, le singulier (l'individu) ne peut être réduit à l'une de ses propriétés (ses généralités) ; ainsi, l'identité exprimée par le jugement positif est condamnée à ne pas pouvoir exprimer ce qu'est l'étant singulier en question. Hegel définit le jugement dans la Petite Logique comme suit :

"Le jugement est le concept dans sa particularité, en tant que relation différenciante de

¹²² PhE, p. 205.

¹²³ SL II, pp. 309-314, 561.

¹²⁴ PhE, p. 194.

ses moments, qui sont posés comme étant-pour-soi et en même temps comme identiques à soi mais non pas l'un avec l'autre."¹²⁵

Puisqu'il s'agit de la première forme de jugement, qui est immédiate et donc moins développée et extérieure ; Hegel affirme que la combinaison qui apparaît ici peut être considérée comme redondante au sens logique, de telle sorte que ces termes peuvent être conçus indépendamment l'un de l'autre, le sujet du jugement comme quelque chose qui existe en soi et l'autre comme "une représentation seulement pensée".¹²⁶ Autrement dit, dans les jugements d'existence, la connexion entre le sujet et le prédicat n'exprime pas une stricte nécessité. Même si Hegel attribue ce manque plutôt au point de vue subjectif, plus qu'à la nature de la connexion logique fournie avec le jugement ; il pense aussi que ce point de vue est partiellement vrai surtout lorsqu'il s'agit des jugements d'existence, et c'est pourquoi l'analyse subjective du jugement porte en elle le potentiel d'initier le mouvement du jugement pour la restauration de l'identité du concept.¹²⁷ Si nous revenons maintenant à la réflexion sur la nature logique des jugements d'existence pour la conscience de la perception, l'abîme entre l'étant singulier du jugement positif, ou l'Un/la Chose de la perception et ses propriétés exprimées par des prédicats universels, la ramène à l'ancien cycle de la conscience sensible qui est piégé entre les aspects objectifs et subjectifs de son objet :

"Mais l'être sensible et la visée sensible [de cet être] passent eux-mêmes dans la perception : je suis rejeté au commencement et, à nouveau, entraîné dans le même parcours circulaire qui se supprime en chacun de ses moments et en tant que tout.

La conscience accomplit donc nécessairement à nouveau ce parcours, mais, en même temps, elle ne le fait pas de la même façon que la première fois."¹²⁸

L'interrogation de la conscience sensible sur l'aspect essentiel de son expérience réapparaît pour la perception, mais cette fois comme une enquête sur le principe qui est responsable de l'unité de la Chose. La chose de la perception apparaît à la fois comme un ensemble de propriétés provenant de différents organes des sens, donc comme une unité subjective ; et comme une unité objective qui, d'une part, partage ces propriétés avec d'autres choses et, d'autre part, en diffère, ainsi existe pour son propre

¹²⁵ ESP I, p. 412.

¹²⁶ SL II, p. 302.

¹²⁷ ESP I, p. 412-417 et SL II, p. 299-308.

¹²⁸ PhE, p. 197.

compte. La nature essentielle de la Chose se révèle à travers cette double détermination qui pousse la conscience à concevoir l'ensemble de ses aspects subjectifs et objectifs comme une unité ; et, étant capable de saisir son objet comme tel, la conscience se présente sous une forme nouvelle :

"Ces déterminités pures semblent exprimer l'essentialité elle-même, mais elles ne sont qu'un être-pour-soi qui est grevé d'un être-pour-autre ; mais en tant que tous deux sont essentiellement dans une unité, l'universalité absolue inconditionnée est maintenant présente, et la conscience fait ici pour la première fois véritablement son entrée dans le royaume de l'Entendement".¹²⁹

Le trait commun à tous ces moments du mouvement de la perception est la confiance dans l'essentialité et l'extériorité de l'objet qui s'agit dans l'acte de savoir. Même après avoir réalisé qu'il n'est pas possible de saisir la Chose en sa singularité ; la conscience n'abandonne ni ne suspecte l'unité et l'identité de l'objet, mais commence à différencier les propriétés en fonction de leur statut d'essentialité pour la constitution de l'objet. Gilles Marmasse attribue à cette figure de la conscience une sorte de réalisme naïf par lequel la conscience dans son attitude naturelle suppose que ce que la perception connaît est un objet indépendant, et remarque que la reconnaissance par rapport à l'acte de la perception comme deux moments d'une seule relation n'est disponible que pour nous, mais non pas pour l'attitude naturelle de la conscience perceptive elle-même.¹³⁰ Ainsi pour Marmasse, et pour Hegel aussi, ce qui est transparent pour la conscience perceptive est juste les contradictions impliquées dans sa conception de l'objet, tandis que l'inséparabilité de l'acte de percevoir de l'objet perçu reste encore obscure pour elle.¹³¹ Si l'on se rappelle notre analyse sur la relation entre la lecture linéaire et la lecture rétrospective ; on peut dire qu'ici les moments de la perception découlent de la lecture linéaire, mais les inférences telles que la nécessité en ce qui concerne la conscience de parcourir le même cycle, sauf d'une manière différente, ne peuvent être transparentes que pour le lecteur qui lit de manière circulaire ou bien rétrospective.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 205.

¹³⁰ *Lire la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, pp. 54-55.

¹³¹ Voir *PhE*, p. 70. "Voyons maintenant ce que la conscience expérimente dans sa perception effective. Pour nous, cette expérience est déjà contenue dans le développement de l'objet et de l'attitude de la conscience à son égard qui vient d'être donné. "

Que faut-il donc exactement pour passer d'une lecture linéaire à une lecture circulaire ou rétrospective ? Tout d'abord ; nous, ou bien la conscience naturelle, devons surmonter l'opposition qui caractérise la relation épistémologique entre la conscience et son objet comme une dualité. En d'autres termes, la conscience doit cesser d'être seulement la conscience des choses, ou des objets en général qu'elle s'efforce de connaître – y compris les forces, les lois ou d'autres sujets –, et découvrir qu'elle est en même temps la conscience de sa propre activité de cet acte de connaissance. Cette découverte apparaît dans l'un des chapitres les plus complexes de la *Phénoménologie*, à savoir, dans "La force et entendement : Phénomène et monde suprasensible". Le passage entre les autres figures de conscience se procédait à travers les contradictions, les apories qui émergent dans l'application de la conscience de ses mesures de référence à l'objet qu'elle cherche à connaître. Quant à ce qui assure le passage de la conscience à la conscience de soi ; c'est l'acquisition d'un nouveau regard plutôt qu'un simple déplacement des critères appliqués. Selon l'expression de David Wittmann, la conscience souffre d'une sorte d'aveuglement jusqu'à ce moment puisqu'elle a visé à connaître son objet sans tenir compte de sa propre activité impliquée dans le processus :

"Pour Hegel, la vision de l'entendement doit être corrigée, car il est en quelque sorte aveugle au véritable sens de son activité [...] C'est par une réforme de l'entendement, de la manière dont il conçoit son activité et le monde qui s'offre à lui que l'on accèdera à la conscience de soi".¹³²

Nous ne pourrions pas traiter en détail ce qui suit ; cependant, il peut être utile de rappeler que, comme l'explique Wittmann, dans ce chapitre, Hegel développe sa pensée principalement sur les implications et les lacunes épistémologiques de la déduction transcendantale de Kant et de la vision mécaniste du monde qui constitue le paradigme scientifique dominant de son époque.¹³³ En d'autres termes, pour Hegel, afin de pouvoir retrouver un fondement épistémologique qui satisferait l'exigence d'unité et de vitalité de la Raison, la révolution copernicienne que Kant avait accomplie pour montrer comment nous connaissons le monde sous la gouvernance des lois et des catégories devait être "révolutionnée" encore une fois afin que la conscience puisse reconnaître que "la chose-en-soi" n'est rien d'autre qu'un moment de son propre acte

¹³² Lire la *Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 68.

¹³³ Ibid.

de conceptualisation. Hegel explique la différenciation de la conscience entre le phénomène et la nature essentielle des choses qui reste au-delà du savoir par le fait qu'elle n'est pas encore atteinte dans cette conception d'un au-delà pur ; plutôt que par le fait que la vue de la raison est "trop courte" ou "bornée".¹³⁴ La première tentative de l'entendement pour connaître le monde sous l'"universel inconditionné", qui se trouve comme le nouvel objet de la conscience après la Chose aux multiples propriétés de la perception, culmine dans une théorie d'un monde suprasensible. Le monde suprasensible représente l'unité des lois qui maintiennent les choses ensemble, établissant l'ordre impliqué dans le flux constant du monde perçu. C'est le "règne en repos des lois" par opposition à "la copie immédiate du monde perçu".¹³⁵ Cette conception d'un monde suprasensible se développe dans la pensée d'un deuxième monde suprasensible, puisque l'entendement se rend compte que son mouvement est tautologique.¹³⁶ Il analyse le mouvement de la Force en ses différents moments, tels que les pôles positifs et négatifs ou l'attraction et la répulsion, et les réduit à des lois stables ; cependant, la Force reste telle qu'elle est dans sa propre manifestation. Ce qui semble différencié dans la loi s'exprime dans un phénomène naturel unifié qui nécessite la coprésence des opposés : c'est le jeu des Forces. Pour préserver le principe unitaire inerte, l'entendement attribue ce mouvement à lui-même. Hegel fait remonter cette conception au concept pure de loi et l'oppose aux lois spécifiques qui sont considérées comme appartenant au phénomène, à l'être sensible. L'idée que les lois spécifiques qui expliquent les différences au niveau du phénomène doivent être unifiées sous "ce qui est absolument simple" est, selon sa formulation, ce qui comprend la nécessité intérieure de la loi comme cette unité elle-même.¹³⁷ La conscience a fait un progrès par rapport au point de vue de la perception, en ce sens qu'elle n'éprouve le monde plus en tant que relations extérieures de changement entre choses indépendantes ; mais comme le résultat de ce qui détermine les essences des choses. Le mouvement de la conscience qui, selon l'expression de Hegel, "renverse" le monde du phénomène et obtient la première conception du monde suprasensible se présente en effet comme une étape nécessaire pour montrer la nécessité intérieure des phénomènes. Elle y trouve le principe de nécessité comme résultat de son acte analytique qui consiste à les expliquer par des lois. Cependant, ce n'est pas l'expression

¹³⁴ PhE, p. 223.

¹³⁵ Ibid., p. 237.

¹³⁶ Ibid., p. 234.

¹³⁷ Ibid., p. 230.

de la nécessité véritable interne de la loi puisque l'entendement reste toujours aveugle à l'implication de son propre acte. Concevoir le monde comme des "phénomènes" et placer un "monde suprasensible" au-delà de ces phénomènes comme leur fondement n'est qu'un moment de sa conceptualisation. La seconde conception du monde suprasensible résulte de la reconnaissance de la conscience par rapport à la détermination véritable des phénomènes. Le monde suprasensible n'est pas séparé des phénomènes ni au-delà du savoir. Ce ne sont que deux aspects d'une même actualité¹³⁸:

*"Seulement, de telles oppositions, d'intérieur et extérieur, de phénomène et suprasensible, comme de deux sortes d'effectivités, ne sont plus présentes ici. Les différences qui se sont repoussées ne se répartissent pas de nouveau en deux substances telles qu'elles les porteraient et leur prêteraient une subsistance séparée, ce qui ferait que l'entendement, se retirant de l'intérieur, retomberait à nouveau à sa position antérieure."*¹³⁹

Hegel tente ici de pousser une dernière fois la conscience à se retourner et à voir que, ce qui unit ces antithèses ; les moments apparemment contradictoires de ce qui est réellement le cas, c'est son propre acte. Ce qui est absolu ne peut pas être une autre actualité subsistant hors de sa portée puisque cela saperait l'exigence d'indifférenciation de l'absoluité. La superficialité du premier monde suprasensible est due à son potentiel de retomber dans sa position antérieure. Ce monde suprasensible qui s'est ouvert à la conscience comme universel inconditionné est ;

*"[...] un en-soi qui est la première et, pour cette raison, elle-même imparfaite apparition de la raison, ou [encore :] seulement le pur élément pur dans lequel la vérité a son essence".*¹⁴⁰

Il manque à cette nouvelle conception du monde l'acte propre de la conscience, pour que ce qui est pris comme l'essence objective (c'est-à-dire le premier monde

¹³⁸ On trouve le corollaire de cet argument dans le chapitre sur la relation absolue de la *Science de la logique*. Voir G. W. F. Hegel, SL IIP. 215 : "La nécessité absolue est moins le nécessaire, encore moins unnécessaire, mais nécessite, Être en tant que pure et simple réflexion. Elle est un rapport, parce qu'elle implique une différenciation entre des éléments ou moments dont chacun constitue la totalité de ce rapport, qui existent, par conséquent, d'une façon absolue, la différence n'étant qu'une apparence de l'explication et cette apparence étant elle-même l'Absolu. – L'essence comme telle est le reflet ou l'apparence ; mais l'essence, en tant que rapport absolu, est l'apparence posée comme apparence et qui, du fait de ce rapport à soi, est la réaliste absolue."

¹³⁹ PhE, pp. 239-240.

¹⁴⁰ Ibid., pp. 222-223.

suraturel) puisse être montré comme inséparable de la réflexion propre de la conscience.¹⁴¹ La conscience au sens hégélien est le mouvement dialectique de la connaissance de soi, tout comme le monde des phénomènes est une identité en perpétuel changement. Rappelons un instant la définition du savoir que Hegel a proposée dans l'Introduction :

"Celle-ci (la conscience), en effet, distingue d'elle-même quelque chose à quoi, en même temps elle se rapporte ; ou encore, comme on l'exprime : il y a quelque chose pour elle ; et le côté déterminé de mise en rapport ou de l'être de quelque chose pour une conscience est le savoir. Mais, de cet être-pour-un-autre, nous distinguons l'être-en-soi ; ce qui est rapporté au savoir est aussi bien distingué de lui et posé comme étant aussi hors de ce rapport ; cet en-soi s'appelle vérité".¹⁴²

La notion de vérité dans ce passage correspond au premier monde suprasensible que la conscience prend comme le domaine séparé de la tranquillité, en opposition à l'état toujours changeant du monde du phénomène.¹⁴³ La première partie du passage explique comment la conscience se rapporte à son objet de connaissance ; et après être revenue à elle-même à la suite du moment de différenciation, elle le prend comme un être-pour-autre. Cependant l'incohérence entre sa connaissance de cet être-pour-autre à travers la stabilité des lois et le mode d'être des phénomènes comme domaine de changement constant conduit la conscience à la conclusion que ; la vérité, la nature authentique de ces phénomènes, sont au-delà de son champ du savoir, c'est-à-dire, qu'elles sont les expressions d'être-en-soi. C'est cette position que Hegel veut évoquer lorsqu'il parle du risque d'être retombé pour la conscience. Rester ou retomber dans cette position pourrait sauver le savoir de la conscience sur la nature ; car ce que cette

¹⁴¹ Ce chapitre est particulièrement complexe et l'argumentation ne suit pas toujours une ligne de pensée linéaire. L'argument auquel je fais référence ici se situe au début du chapitre, bien avant que Hegel n'introduise l'argument du monde renversé. Voir, p. 210 : "Mais parce que la conscience n'avait pour contenu, dans ce mouvement, que l'essence objective, non pas la conscience en tant que telle, le résultat est pour elle a posé selon une signification objective, et la conscience opère encore son retrait hors de ce qui est devenu lui est, en tant que quelque chose d'objectif, l'essence."

¹⁴² *Ibid.*, pp. 165-166.

¹⁴³ L'interprétation de Jean Hyppolite sur les deux mondes est très frappante et éclairante par sa capacité à distinguer l'aspect simple au sein d'une telle complexité. Il affirme que cette expérience de l'enversement du monde représente un mode de pensée sensorielle très commun. Il peut s'agir de n'importe quel type d'enversement du monde où la différence entre l'essence et l'apparence est considérée comme absolue. Il donne l'exemple de l'Évangile et des romans de Dostoïevski où "le sens caché est l'inverse du sens apparent". Voir Jean Hyppolite, **Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel**, pp. 132-136. Il peut également être utile de rappeler que le mot "phénoménologie" est utilisé pour la première fois par J. E. Lambert en 1764 dans l'intention de fonder une science des phénomènes visant à corriger les illusions de la conscience. Voir Jean-François Marquet, p. 11.

première conception du monde suprasensible impliquait épistémologiquement, c'est qu'elle pouvait connaître les phénomènes par le règne des lois ; or, ce n'est pas ce qu'est la vérité, mais le résultat. Ce que Hegel veut prouver, c'est que la conscience, si elle ne reconnaît pas l'être-en-soi comme le résultat de son propre acte de connaissance ; elle ne peut pas arriver à se connaître elle-même, sa propre vérité, qui est inséparable de sa notion de vérité :

"Mais l'intérieur, ou l'au-delà suprasensible, est ne [de quelque chose], il provient du phénomène et celui-ci est ce qui le médiatise ; ou [encore :] le phénomène est son essence et, en réalité, ce qui le remplit. Le suprasensible est le sensible et perçu pose comme il est en sa vérité : mais la vérité du sensible et perçu est d'être phénomène".¹⁴⁴

La conscience doit simplement se rendre compte qu'il n'existe pas de différence absolue entre l'essence et le phénomène. Nous devons différencier l'aspect suprasensible de la connaissance ; mais seulement en tant que principes et lois de ce qui se manifeste en tant qu'apparence, et non en tant qu'au-delà ou substantialité séparée. Hegel indique la raison pour laquelle la conscience manque le lien réel entre le suprasensible et les phénomènes ; à savoir, une relation de nécessité, de manifestation et d'unité négative, au lieu d'une indifférence et d'une division entre "la véritable essence des choses / un en-soi / un au-delà permanent / un vide complet / le saint des saints" et "un spectacle de surface", son manque de reconnaissance de soi dans cette division. La possibilité pour la conscience de se retrouver dans ce monde intérieur passe d'abord par l'analyse de ce qu'implique cet acte de renversement. Il trouve le premier acte de renversement de la conscience illusoire puisqu'en faisant ce renversement, la conscience projette toujours son mode de la perception sur son acte de compréhension même si son objet n'est plus une Chose aux propriétés multiples. Le principe de différence de la perception était la propriété qui, selon l'expression d'Hyppolite, est "le mélange de l'abstraction et du sensible".¹⁴⁵ Or, comme nous l'avons suivi, le principe de différenciation de l'entendement est fondé sur la logique de l'essence qui se manifeste comme Force. La dernière étape de la conscience est donc de saisir comment elle différencie l'intérieur et l'extérieur par le dernier renversement qu'elle a réalisée en repoussant les limites des concepts de la logique de l'être afin de reconnaître son propre mouvement et de le reconstruire selon la logique de l'essence.

¹⁴⁴ PhE, pp. 224-225.

¹⁴⁵ Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, p. 110.

Reprenons brièvement l'exposé du concept de la finité dans la *Science de la logique*. Les déterminations de l'être-en-soi et de l'être-pour-un-autre apparaissent pour la première fois comme les moments constitutifs du concept "quelque chose" ; c'est la détermination initiale, donc la plus primitive, qui caractérise la finité.¹⁴⁶ La condition pour dire "quelque chose" et pour le différencier d'un "autre" dépend d'abord de l'identité de la chose avec elle-même ; son identité contre l'être-autre qui a lieu en elle-même constitue son être-en-soi. Deuxièmement, parce qu'elle s'altère et qu'elle est aussi l'autre de "l'autre" de sorte qu'elle peut être différenciée comme "quelque chose" ; elle devient un être-pour-autre. Les déterminations de l'être-en-soi et de l'être-pour-un-autre s'avèrent inséparables, car elles se trouvent comme la condition l'une de l'autre et proviennent d'un troisième terme : l'autre en tant que "nature propre" :

"Ainsi, l'Autre, seulement saisit comme tel, n'est pas l'Autre de quelque chose, mais l'Autre en lui-même, c'est-à-dire l'Autre de soi-même. – Un Autre de ce genre, tel suivant sa détermination, est la nature physique ; elle est l'Autre de l'esprit ; cette détermination qui est la sienne est ainsi, tout d'abord, une simple relativité, par laquelle n'est pas exprimée une qualité de la nature elle-même, mais seulement une relation extérieure à elle. Toutefois, en tant que l'esprit est le vrai quelque-chose et que, par suite, la nature, en elle-même, est seulement ce qu'elle est face à l'esprit, alors, pour autant qu'elle est prise pour elle-même, sa qualité consiste précisément à être, en elle-même, l'Autre, l'étant hors de soi (dans les déterminations de l'espace, du temps, de la matière)".¹⁴⁷

Si nous voulions penser la relation entre la nature et l'esprit en termes de catégories de finité, c'est-à-dire, dans la logique de l'être ; la nature physique est l'autre de l'esprit, et non l'inverse, parce que l'esprit est le véritable "quelque chose". Ici, Hegel veut mettre en évidence une instanciation unique de la différence. "Quelque chose" et "l'autre" se déterminent réciproquement ; il est vrai que "quelque chose" est déterminé en premier et que "l'autre" est déterminé comme l'autre de ce quelque chose. Cependant, l'"autre" qui est déterminé dans la suite de "quelque chose" pourrait avoir été déterminé comme "quelque chose" en premier de telle sorte que le premier "quelque chose" serait son "autre". La nature physique, en revanche, en tant que "l'autre en elle-même", est "l'Autre" de l'esprit puisque l'esprit lui-même est l'origine et le fondement de "la différence" et non pas l'inverse.

¹⁴⁶ **SL I**, pp. 175-176.

¹⁴⁷ **Ibid.**, pp. 91-92.

Si nous revenons au premier acte de renversement de la conscience, au cours duquel elle a pris les phénomènes comme l'"autre" de ce qui est en soi ; nous pouvons conclure qu'elle prend ce dernier, c'est-à-dire l'au-delà, comme "le vrai quelque-chose". Considérer la nature physique comme un être-en-soi est équivalent à l'approcher avec des catégories de la choséité. Nous avons confronté la même dualité et la même impasse dans la dialectique de la perception qui a admis que les choses sont des structures de l'être-en-soi ; et la dialectique de l'entendement a prouvé qu'elles ne sont pas réductibles à leurs propriétés mais sont des structures relationnelles qui se manifestent à travers la Force. Les structures de l'être-en-soi et de l'être-pour-un-autre ont donc fusionné en une unité grâce au concept de Force. Le renversement ultime est l'équivalent de la conception précédemment citée de l'être "l'autre en elle-même" ; bien que dans ce cas, ce ne soit pas à travers le concept de "l'être-autre" mais de "différence" :

*"Ainsi, le monde suprasensible qui est le monde renversé a empiété en même temps sur l'autre monde et il l'a en soi-même ; il est pour lui-même le monde renversé, c'est-à-dire le monde renversé de lui-même ; il est lui-même et le monde oppose à lui dans une seule et même unité. C'est seulement ainsi qu'il est la différence en tant que différence intérieure, ou la différence en soi-même, ou qu'il est en tant qu'infini."*¹⁴⁸

Ce tournant constitue le point culminant du cheminement de la conscience, qui devient conscience de soi en réalisant que sa lutte pour découvrir les déterminations objectives du monde qu'elle a considéré comme absolument opposé à soi n'est pas indépendante de sa propre nature et de son acte de connaissance : le monde suprasensible est sa propre réflexion qu'elle a projeté comme le fondement des phénomènes. Le passage de la conscience à la conscience de soi n'est donc pas de même nature que les transitions antérieures entre les figures de la conscience.

Tout d'abord, avec ce passage, le primat de l'objectivité laisse la place à la subjectivité. La conscience, pour la première fois, revient non seulement à son objet mais à elle-même ; à la manière dont elle effectue des déterminations, au lieu de la manière dont les objets sont déterminés en eux-mêmes. Avec ce renversement final, la conception de l'infini de la conscience passe du "mauvais infini" au "l'infini véritable".

¹⁴⁸ **PhE**, pp. 241-242.

On retrouve cette distinction des deux approches de la finité et de l'infinité dans la *Science de la logique*, dans les chapitres qui vont de "L'Être-là" (L'Être-là comme telle, Finité et Infini) à "l'Être-pour-soi". Hegel appelle également le mauvais infini "l'infini de l'entendement" et "l'infini déterminé, lui-même fini", expliquant que cette sorte d'infini n'est que le résultat abstrait de la négation de ce qui est fini, réel ou déterminé et que cet infini fini est responsable de la pensée de "deux mondes" qui se limitent l'un l'autre.¹⁴⁹ Le même acte d'abstraction de la finité et de la détermination est également à l'origine de la conception de la chose-en-soi :

*"Les choses sont dites en soi pour autant qu'il est fait abstraction de tout être-pour-autre, ce qui signifie d'une façon générale : pour autant qu'elles sont pensées sans aucune détermination, comme des néants. En ce sens, on ne peut certes pas savoir ce qu'est la chose-en-soi [...] La chose-en-soi est cela même qu'est cet absolu déjà évoqué dont on ne sait rien, si ce n'est que tout est un en lui."*¹⁵⁰

Maintenant, si nous revenons au deuxième monde renversé, nous pouvons voir que ce que Hegel mentionne avec les expressions "différence intérieure, ou la différence en soi-même, ou qu'il est en tant qu'infinité,"¹⁵¹ est l'acte de ré-conceptualisation du (mauvais) infini, embrassant l'autre monde en concédant qu'il est son propre produit. Si nous traduisons cela dans le langage de la *Phénoménologie*, il s'agit de la coïncidence entre "l'intérieur pur" et "l'intérieur regardant cet intérieur pur".¹⁵² Nous ne rencontrons l'expression "différence intérieure" qu'une seule fois dans la *Science de la logique* ; mais encore à un passage stratégique où Hegel veut souligner une autre forme de différence, dans la partie sur la distinction entre la représentation et la conceptualisation. Elle apparaît dans le chapitre intitulé "Le concept particulier". La particularité est la détermination conceptuelle de ce qui appartient à ce qui est qualitatif dans le domaine de l'être ; mais :

*"Elle n'est pas une limite, en ce sens qu'on ne peut pas dire qu'elle se comporte envers un autre comme envers un au-delà ; elle est plutôt, comme je viens de le montrer, le propre moment immanent du général ; celui-ci n'est donc pas dans un autre dans le particulier, mais il ne sort jamais de son domaine, c'est-à-dire de lui-même."*¹⁵³

¹⁴⁹ SL I, pp. 199-201.

¹⁵⁰ Ibid, p 178.

¹⁵¹ PhE, p. 242.

¹⁵² Ibid., p. 248.

¹⁵³ SL II, p. 278.

Cette partie du texte appartient au premier chapitre de la logique subjective ou de la doctrine du concept où Hegel analyse les structures de la subjectivité. Contrairement aux doctrines de l'être et de l'essence ; la doctrine du concept n'atteint pas sa vérité dans une autre doctrine, mais est elle-même le fondement ultime de l'être et de l'essence. Dans le domaine du concept, nous pensons encore sur les déterminations de l'être et de l'essence, mais en nous concentrant uniquement sur le mouvement propre du concept. Le concept comporte trois moments ; à savoir, le généralité (l'universalité), la particularité et l'individuel (la singularité), qui se pénètrent l'un l'autre tout en conservant leurs déterminations. L'accent mis sur une autre forme de différence que nous venons de mentionner est ici expliqué comme la nature du général en tant que tel qui est un "simple qui, a travers l'absolue négativité, est porteur de la plus haute différence et précision."¹⁵⁴ Contrairement à une telle détermination qui implique la différence en elle-même, la détermination représentationnelle est fondée sur l'opposition entre le sujet et l'objet. Ce qui est représenté reste au-delà du sujet. Même s'il est approprié par le sujet en tant que représentation, l'objet représenté reste indépendant et donc extérieur au sujet. En ce sens, l'attitude de la certitude sensible et de la perception à l'égard du monde extérieur est représentative. Le principe de la représentation consiste à différencier les objets concrets et abstraits. La compréhension de la représentation chez Hegel ne se limite pas à ce qu'il associe souvent avec des expressions telle que "l'habitude de la pensée matérielle" ou bien "la pensée ratiocinante", qui réfèrent à la pratique épistémologique de la conscience (en particulier celle de la perception et de l'entendement).¹⁵⁵ Des concepts tels que Dieu, l'esprit ou bien la nature sont également des représentations tant qu'ils ne sont pas déterminés conceptuellement et qu'ils ne restent donc que des noms vides.¹⁵⁶ Lorsqu'il s'agit de la détermination du concept lui-même ; dans ce mouvement, le général constitue la totalité du concept en étant à la fois le mesure ultime et la limite de la détermination. Lorsque quelque chose est différencié comme général, particulier ou individu, la différenciation est toujours de la nature du général car il se produit au niveau conceptuel. Hegel explique cela comme le mouvement du concept ou la manifestation du général comme une totalité qui se constitue à partir des

¹⁵⁴ **Ibid**, p. 273.

¹⁵⁵ **PhE**, p. 133, 135.

¹⁵⁶ Voir **SL II**, p. 301.

moments du général, du particulier et de l'individu. La détermination du général est la réflexion totale due à sa nature conceptuelle :

"Cette précision exprime notamment dans le concept de la réflexion, la double apparence : l'apparence extérieur ou réflexion dans un autre, et l'apparence intérieure ou réflexion sur soi. L'apparence extérieure fait ressortir une différence par rapport à un autre ; le général offre ainsi une particularité qui se résout dans un général supérieur. Tout en étant également un général relatif, il ne perd pas son caractère de général ; il subsiste dans sa précision, non en ce sens que, tout y étant associé, il lui reste indifférent (car alors il ne s'agirait que d'une simple réunion), mais en ce sens qu'il est justement ce que nous avons appelé, il y a un instant, apparence interne."¹⁵⁷

C'est tout simplement la description de ce qui est impliqué dans notre acte de détermination conceptuelle. L'affirmation ultime de Hegel revient à dire que nous pouvons maintenant revenir au tout début de la *Phénoménologie* ou de la *Science de la logique* et recouper le processus de la pensée : ce que nous verrons sera la manifestation de cette réflexion totale du général. La réalisation de la conscience de l'unité du monde renversé avec son opposé comme résultat de la différence intérieure correspond également à la réflexion totale du général. La vie, le "moi", l'esprit et le concept absolu sont des généraux en tant que genres les plus élevés en ce sens qu'ils sont à la fois l'agent et le porteur du mouvement du concept absolu. La conception de Hegel s'oppose ainsi non seulement à la pensée représentative, mais aussi à la logique de l'entendement qui se trouve comme la faculté des concepts déterminés. L'entendement joue un rôle indispensable dans l'explication des choses, mais son acte de détermination s'applique à la sphère de l'Être et de l'Essence. Ce qu'il s'agit d'expliquer ; à savoir, l'individu en tant qu'"un objet concret immédiat,"¹⁵⁸ appartient à une multiplicité complexe qui se modifie constamment, de sorte que l'individu en question ne peut être épuisé par ce type de détermination. Les concepts qui sont définis comme les genres ultimes, d'autre part, sont eux-mêmes la manifestation de la totalité et sont libres dans le sens où ils ne sont pas le concept "de" quelque chose mais d'eux-mêmes. Ainsi, l'acte d'explication du concept du concept prend une forme unique :

"La progression du concept n'est plus ni passage ni paraître dans autre chose, mais développement ; en tant que ce qui est différencié est immédiatement posé en même temps

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 276.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 356.

comme ce qui est identique entre soi et avec le tout, que la détermination est comme un être libre du concept tout entier".¹⁵⁹

3. Apparition de la conscience de soi

Dans la section précédente, nous avons vu comment la conscience a atteint le concept absolu ; à savoir, le concept propre de l'infini en tant que l'"absence de repos absolue du pur acte de se mouvoir soi-même" qui résulte de son deuxième renversement.¹⁶⁰ La conscience de soi apparaît à ce moment précis où, au lieu de l'aspect objectif de son expérience, elle devient consciente de sa propre activité. Jusqu'à présent, nous avons suivi le changement de figure qui s'opère dans la conscience à la recherche d'un équipement conceptuel plus efficace qui serait cohérent avec ce qu'elle prend pour l'objet ; et ainsi, comment les déterminations objectives et subjectives se conditionnent et se refaçonnent mutuellement. Le mouvement linéaire entre ces formes qui se constitue à partir de la nécessité manifestée par une attitude épistémologique particulière, et l'émergence d'une nouvelle attitude qui répond aux contradictions et aux manques de la première portait en lui le potentiel de devenir un problème de mauvais infini ; si nous le formulons avec la terminologie hégélienne, qui s'accompagne du problème du scepticisme. Même si ces figures de conscience sont co-dépendantes et dans une relation nécessaire au sens où chacune non seulement requiert mais aussi engendre la forme suivante comme son complémentaire ; peut-on montrer qu'il existe une forme ultime de conscience qui, à son tour, n'engendre pas une autre forme capable de rendre compte de l'objectivité sans laisser place à une déficience quelconque ? Il nous reste encore beaucoup à faire pour présenter la justification de Hegel ; mais nous retiendrons qu'il répond positivement à cette question même si nous ne pouvons pas la présupposer sans en montrer la nécessité puisque nous essayons de rester fidèles aux prérequis méthodologiques de Hegel. Cependant, juste après la première apparition de la conscience de soi, il préfigure la solution en la rapprochant de l'essentiel du problème que nous venons d'évoquer :

"Cependant, ce mouvement, ou cette nécessité sont ainsi encore une nécessité et un mouvement de l'entendement, ou ils ne sont pas comme tels son objet, mais il a en eux

¹⁵⁹ ESP I, p. 407.

¹⁶⁰ PhE, p. 245.

pour objet l'électricité positive et négative, la distance, la vitesse, la force d'attraction, et mille autres choses, des objets qui constituent le contenu des moments du mouvement. Si, dans l'explication, il y a tant d'auto-satisfaction, c'est précisément pour cette raison que la conscience, se trouvant alors, pour l'exprimer ainsi, dans un monologue immédiat avec soi, y jouit seulement d'elle-même, paraît certes s'y activer à autre chose, mais, en réalité ne s'occupe, allant et venant, qu'avec elle-même."¹⁶¹

La façon dont l'entendement détermine et distingue les objets par les lois et de relations causales a surpassé l'effort futile de la certitude sensible et la perception pour connaître simplement par le biais de la pensée représentative, comme nous l'avons vu dans les sections précédentes. L'une des raisons de cette futilité est due à l'incohérence entre la présupposition implicite de la conscience par rapport à la nature essentielle du domaine objectif et le potentiel épistémologique des déterminations conceptuelles imposées par ces formes. Dans la *Science de la logique*, Hegel présente cette tension dans la doctrine de l'être à travers la contradiction impliquée dans le concept d'infini posé comme être et devenir "la relation a soi dépourvue de détermination", et les formes d'existence qui représentent les déterminations finies.¹⁶² L'opération de l'entendement est commune avec celle de la certitude sensible et la perception concernant son implication des formes finies. Dans la partie sur les aspects subjectifs et objectifs de la représentation dans l'*Encyclopédie*, Hegel explique leur rôle et leur caractéristique commune dans les lignes suivantes :

*"La représentation se rencontre ici avec l'entendement, qui ne se différencie de celle-là quand ce qu'il pose des Rapports d'universel à particulier ou de cause à effet, etc., et par là des relations de nécessité entre les déterminations isolées de la représentation, alors que celle-ci les laisse dans son espace indéterminé les unes à cote des autres, liée par le simple 'aussi'."*¹⁶³

L'entendement doit faire abstraction du contenu infini (de la nature dans ce contexte) et le réduire à des formes finies de la pensée afin de rendre compte de l'objectivité. La difficulté liée à l'acte de l'entendement n'est pas exactement la même que celle de la pratique épistémologique de la certitude sensible et perception. Elle dépasse la connexion du "simple 'aussi'" et constitue la vérité de ces formes en intégrant ces déterminations représentatives dans les déterminations essentielles

¹⁶¹ PhE, pp. 245-246.

¹⁶² SL I, pp. 196-197.

¹⁶³ ESP I, p. 286.

exprimées par des lois et des principes. Quoi qu'il en soit, l'entendement souffre toujours de la même difficulté liée à la non-épuisabilité de ses objets en tant que lois et principes. La richesse infinie du domaine sensible exige une révision et une génération constantes d'explications. Cependant, la conscience n'a pas besoin de changer de figure constamment pour relever ce défi ; car l'entendement est la forme ultime pour rendre compte des phénomènes naturels. Le passage de la conscience à la conscience de soi a en ce sens un caractère différent des changements d'attitude qui ont eu lieu jusqu'à présent. Hegel met en avant l'autosatisfaction que la conscience éprouve en faisant des explications comme une véritable indication de cette différence : l'explication ne concerne jamais simplement l'objet ou le phénomène expliqué en soi, mais implique l'acte de conceptualisation du sujet. La satisfaction provient en partie du fait que la conscience a atteint la forme ultime de connaissance de ce qui "est" objectivement et en partie de l'auto-reconnaissance impliquée dans son acte de connaissance qui lève enfin le rideau cachant le monde intérieur du suprasensible. C'est donc la satisfaction du passage, selon l'expression de Russon, de l'histoire du "est" à celle du "pour" :

"Pour décrire la conscience de manière adéquate, il faut raconter à la fois l'histoire du 'est' et l'histoire du 'pour'. Ce qui semble juste dans la position de la certitude sensible est sa position de passivité : la position de passivité reconnaît le caractère déterminant de l'être. En même temps, cependant, ce parti pris pour l'objet ne rend pas compte de lui-même - de lui-même en tant que parti pris, en tant que perspective. La position de passivité semble définitive pour la conscience, mais, dans la mesure où il s'agit d'une position, il semble que la conscience ne puisse pas elle-même être strictement passive. La conscience, dans sa position de passivité, se représente mal ; en semblant avoir raison en tant que conscience, la certitude immédiate semble avoir tort en tant que conscience de soi".¹⁶⁴

Le premier résultat que la conscience a tiré de son état de passivité face à "ce qui est" a été la priorité ontologique et l'essentialité de l'être. Comme l'affirme Russon à juste titre, la conscience avait en effet partiellement raison de reconnaître le caractère déterminant de l'être. La conscience ne cesse pas d'être partiellement déterminée par "ce qui est" lorsqu'elle devient conscience de soi ; et l'on peut dire que les déterminations sensibles ont un aspect passif impliqué dans l'expérience. La

¹⁶⁴ John Russon, p. 61.

conscience de soi parvient cependant à identifier cet aspect comme une position, au lieu de rester simplement soumise à la partie passive de son expérience. Cette réalisation équivaut à un nouveau paradigme pour l'attitude épistémologique de la conscience au sens propre. Hegel ne tarde pas à annoncer ce changement de paradigme dans le quatrième chapitre "La vérité de la certitude de soi-même" qui est présenté sous un nouveau titre "La conscience de soi". La première page commence par la disparition d'une notion particulière de la vérité et jusqu'à la fin de la page nous lisons : "Avec la conscience de soi, nous sommes donc entrés dans le royaume natal de la vérité".¹⁶⁵ Ce qui se passe entre ces lignes est en effet une récapitulation relativement claire de ce qui s'est produit à la fin du chapitre précédent ; c'est-à-dire, dans les renversements de la conscience. Le facteur ultime de ce changement de paradigme est ; comme nous l'avons évoqué dans le chapitre précédent, la réinterprétation du concept "en-soi" :

*"De même que l'objet était immédiatement en soi : l'étant dans la certitude sensible, la chose concrète de la perception, la force de l'entendement, de même il se montre bien plutôt ne pas être en vérité, mais un en-soi se relève comme un mode suivant lequel l'objet est seulement pour un Autre."*¹⁶⁶

Ce que l'on prenait auparavant pour de l'en-soi se caractérisait par le fait qu'il était au-delà de la sensibilité et du savoir comme s'il était caché derrière le rideau couvrant la nature réelle de ce qui est ; mais en même temps par son essentialité par rapport à la conscience, bien qu'il s'exprime sous modes différents, comme indiqué dans le passage cité. Ces trois concepts de l'être pure, la chose concrète et la force représentaient l'essence de la connaissance selon différentes figures de conscience. Hegel tente ici de montrer que, le fait que l'aspect essentiel du savoir soit déterminé et révisé par l'acte de connaissance de la conscience s'avère en même temps être son résultat, en tant que mode de représentation de l'objet par nouvelles figures. À partir de la conscience sensible, chacune de ces formes vise à rendre compte de manière plus complète et plus cohérente de l'objectivité qui se présente sous de nouvelles formes d'être-autre ; ainsi que des pratiques conceptuelles et cognitives impliquées dans l'engagement de ce qui est considéré comme l'objet, en tant que ce qui doit être expliqué. Dans la dernière figure de conscience ; à savoir, l'entendement, la forme

¹⁶⁵ PhE, p. 252.

¹⁶⁶ Ibid., p. 251.

objective se dissout pour ainsi dire dans une relation qui saisit l'universel inconditionné de la perception comme concept.¹⁶⁷

Les déterminations objectives des figures de conscience précédentes étaient également l'expression d'un type particulier de relation ; cependant, cet aspect de l'expérience restait implicite pour la conscience elle-même, qui s'est plutôt concentrée sur le problème de la découverte des déterminations essentielles de ce qui est objectif, au lieu de son propre mouvement de conceptualisation qui génère et différencie les déterminations posées. La saisie conceptuelle de l'objectivité (ici, dans le sens de la prendre comme force à travers des lois et des principes, par opposition à l'ancien effort pour connaître l'objet en y attachant des prédicats) constitue le premier pas pour que la conscience devienne conscience de soi ; mais Hegel intervient pour rappeler que tant que la conscience reste limitée à la détermination de l'essence objective, elle reste simplement conscience, même si elle est conscience de soi pour nous et en elle-même :

*"Il est essentiel de distinguer les deux choses : pour la conscience, l'objet, se dégageant de rapport à un autre être, a fait retour en lui-même, et, par-là, il est devenu en soi concept ; mais la conscience n'est pas encore pour elle-même le concept, et c'est pourquoi elle ne se connaît pas encore elle-même dans cet objet réfléchi dont il vient d'être question. Pour nous, cet objet est devenu moyennant le mouvement de la conscience, de telle sorte que celle-ci est intriquée dans le devenir de lui-même et que la réflexion est la même des deux côtés ou encore n'est qu'une unique réflexion. Mais, parce que la conscience n'avait pour contenu, dans ce mouvement que l'essence objective, non pas la conscience en tant que telle, le résultat est pour elle à poser selon une signification objective, et la conscience opère encore son retrait hors de ce qui est devenu, de tel sorte que ce qui est devenu lui est, en tant que quelque chose d'objectif, l'essence."*¹⁶⁸

Dans la section précédente, nous avons vu la deuxième étape où la conscience a découvert que la détermination du concept n'appartient pas simplement à "un objet en général" mais est au contraire un "être-réfléchi-en-soi, conscience de soi-même dans son être-autre".¹⁶⁹ Avec cette étape, la conscience reconnaît ce qu'elle avait isolé dans l'apparition initiale du concept ; à savoir, le caractère réfléchi de son expérience, et devient conscience de soi. Par l'expression de J. Hyppolite, "le monde est le grand miroir dans lequel la conscience se découvre elle-même" ; ce qu'elle connaît s'avère

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 209.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 209-210.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 247.

être non pas une simple découverte de la constitution interne de l'objectivité externe, mais sa propre activité de la connaître en même temps.¹⁷⁰ La reconnaissance de soi par la conscience dans son expérience de l'altérité en tant que réalité réfléchie en soi se reflète dans le monde et change en effet le paradigme épistémologique de son expérience pour de bon ; néanmoins, ce n'est pas encore la figure ultime de la conscience, même si elle est assez proche de devenir la conscience de soi. Ce qui manque à la conscience à ce stade, c'est d'expliquer elle-même ce que signifie être capable de reconnaître la constitution objective du monde dans son concept. L'analogie du miroir d'Hyppolite est en fait très utile pour clarifier la formulation obscure de Hegel sur ce qui manque à la conscience pour devenir conscience de soi en raison de son caractère potentiellement illusoire. La conscience est parvenue à capturer "l'infinité simple, ou le concept absolu [...] l'essence simple de la vie, l'âme du monde, le sang universel"¹⁷¹ lorsqu'elle prend conscience que ce qu'elle a défini comme un monde suprasensible est ce qu'elle a déterminé comme étant la Force au lieu d'être quelque chose en soi qui demeure au-delà du savoir ; et c'est ainsi que le monde devient un miroir pour elle. Cependant, seulement dans le sens où ce qui est reflété dans le miroir est ce qui est effectivement, il n'existe rien qui reste au-delà ou caché de cette duplication parfaite qui n'est rien d'autre qu'un reflet identique de ce qui est reflété. L'objet n'a plus rien perdu de sa richesse comme c'était le cas pour la Chose aux multiples propriétés de la perception lorsqu'elle a été saisie dans son concept en tant que telle. Mais ce qui manque encore, ou plus exactement ce qui est effectivement excessif dans ce reflet parfait qui représente ici le mouvement de l'Entendement ; c'est le fait que son objet soit "dans une enveloppe sensible" contre la manière dont il "est pour nous dans sa figure essentielle, en tant que pure concept."¹⁷² Ce que la conscience voit dans le miroir en tant qu'Entendement est enfin l'image adéquate de ce qui est, du moins empiriquement ; mais l'essence de ce reflet n'est encore pour elle qu'objective. Avec l'expression conclusive de Labarrière :

"Autrement dit, la Perception, en montrant que les déterminations contradictoires de l'universalité et de la singularité (au point du contenu), de l'être pour soi et de l'être pour un autre (à celui de la forme) existaient conjointement à l'intérieur de la chose, a reconnu à celle-ci une vérité qui ne peut être surpassée : le résultat de Force et Entendement sera encore l'universel inconditionné ; mais ce qui reste à surmonter, c'est la forme objective

¹⁷⁰ Jean Hyppolite, **Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel**, p. 139.

¹⁷¹ **PhE**, p. 243.

¹⁷² **Ibid.**, p. 146.

*que conserve ce résultat, - ou encore (mais cela revient au même) ce qu'il faut montrer, c'est que cette richesse de l'objet réfléchi en lui-même est identiquement richesse propre du Je connaissant, qui, de simple conscience, se prouve alors conscience-de-soi.*¹⁷³

L'étape manquante est l'explication de la conscience par rapport à ce qui a été impliqué dans son acte de connaissance de l'essence objective en tant que telle. Ainsi, comme l'exprime Hegel dans la dernière phrase de la dialectique de la conscience ; il s'agit maintenant de montrer "ce que la conscience sait en tant qu'elle se sait elle-même".¹⁷⁴

Nous avons déjà abordé le problème de la non-épuisabilité des phénomènes naturels par les lois empiriques, même si la nécessité de la légalité est exprimée par l'acte de renversement de la conscience. Ici, il serait éclairant d'ouvrir une parenthèse sur la distinction de Kant par rapport à la déduction empirique et la déduction transcendantale comme réponse à la même difficulté puisque nous sommes occupés actuellement par la version de Hegel de la formulation de la conscience de soi comme l'unité de l'apperception.¹⁷⁵ Dans l'Analytique transcendantale, Kant aborde le problème de la détermination de critère pour montrer le fondement de ce qui est pris comme nécessaire par l'analogie du terrain juridique, en attirant l'attention sur la distinction entre deux sortes de preuves d'égale nécessité : sur ce qui est légitime (*quid juris*) et sur ce qui concerne le fait (*quid facti*).¹⁷⁶ Dans la *Phénoménologie*, Hegel présente la difficulté de la non-épuisabilité des phénomènes naturels sous la forme de lois empiriques représentant chacune des relations causales différentes comme l'expression de la Force et fait ainsi une distinction entre les lois spécifiques et le concept pure de loi.¹⁷⁷ Le premier genre de lois est le produit d'une déduction empirique en termes kantien, qui sert à s'élever des perceptions individuelles à des concepts généraux.¹⁷⁸ Cependant, le concept pure de droit, qui, si nous voulons

¹⁷³ Labarrière, pp. 80-81.

¹⁷⁴ **PhE**, p. 249.

¹⁷⁵ La plupart des commentateurs considèrent que Hegel est redevable à Kant pour ce chapitre et l'interprètent comme une réponse à la formulation par Kant de l'unité de l'apperception. Pour quelques exemples, voir Gadamer, "Hegel's Inverted World"; Hyppolite, **Genesis et Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit** ; Pippin, **Hegel's Realm of Shadows**, Philip J. Kain, **The Structure and the Method of Hegel's Phenomenology**.... Pour une interprétation alternative qui se concentre plutôt sur les influences schellingiennes sur la formulation par Hegel de la conception scientifique de la nature et de la conscience de soi, voir David Wittmann, "Reformer le monde de l'entendement" dans **Lire la Phénoménologie de l'esprit de Hegel**, pp.67-83.

¹⁷⁶ **CrRP**, A84.

¹⁷⁷ Voir **PhE**, pp. 224-249.

¹⁷⁸ **CrRP**, B119, B122.

l'exprimer en termes kantien, correspondrait aux concepts purs *a priori* qui se trouvent comme le fondement à la relation causale nécessaire impliquée dans ce qu'expriment les lois spécifiques, ne peut elle-même être démontrée de la même façon que la manière dont ces dernières justifient les phénomènes naturels. La complexité du problème auquel Kant et Hegel se réfèrent ; en soulignant les nœuds similaires bien que radicalement différents dans le style et la méthode, concerne d'abord, selon l'expression de Kant, l'hétérogénéité impliquée dans les éléments de nos actes de connaissance : ce qui est senti (subjectivement) reçoit une forme conceptuelle (objective) ou bien "comment des conditions subjectives de la pensée pourraient avoir une valeur objective".¹⁷⁹ La deuxième difficulté est de savoir comment le concept pur de loi, ou les concepts purs *a priori*, se rapportent aux lois spécifiques de telle sorte qu'ils constituent le fondement de la nécessité qui assurerait la nécessité que nous attribuons aux lois spécifiques ou empiriques. Hegel aborde le problème de l'hétérogénéité en particulier dans les chapitres sur la certitude sensible et la perception ; cependant, il n'est jamais résolu pour de bon et laissé de côté. L'hétérogénéité fait partie de la nature de la conscience. Dans la *Phénoménologie*, le rôle de l'hétérogénéité commence à trouver son expression avec la dialectique de la certitude sensible ; et dans la critique de Kant, par exemple, avec son affirmation que "les impressions nous donnent alors la première occasion de mettre en branle à leur égard la faculté entière de connaître".¹⁸⁰ Pour notre propos actuel, qui est notamment d'explorer la présentation de Hegel sur le changement de paradigme dans l'attitude épistémologique de la conscience à l'égard du monde avec l'apparition de la conscience de soi, nous nous concentrerons plutôt sur la deuxième difficulté concernant la relation entre le concept et les lois particulières. Tout au long de son argumentation sur la nécessité d'une déduction transcendantale qui démontrerait le principe de nécessité *a priori* se trouvant sous les principes et les lois déduits empiriquement ; Kant mentionne la contribution de Locke pour expliquer comment nous obtenons des concepts généraux à partir de perceptions individuelles. Mais il ajoute immédiatement :

"Mais il est impossible d'arriver par cette voie à une déduction des concepts purs a priori, parce que, en vue de leur usage futur, qui doit être complètement indépendant de l'expérience, il faut qu'ils aient un tout autre acte de naissance à produire que celui qui

¹⁷⁹ Ibid., A89.

¹⁸⁰ Ibid., A86.

les fait dériver d'expériences."¹⁸¹

Il s'agit au fond de la difficulté, voire de l'impossibilité à vouloir garantir la nécessité que nous supposons appartenir aux lois de la nature qui sont l'expression formelle des relations causales entre les phénomènes qui coexistent ou se succèdent régulièrement. Comme nous connaissons la célèbre formulation du problème de la causalité par Hume ; même si nous pouvons connaître les phénomènes naturels à travers des lois qui sont démontrées par l'équivalence de ce qui est exprimé par la loi avec ce qui se passe dans la nature, cela ne peut montrer que la régularité et la consécutivité des phénomènes naturels, mais jamais la nécessité.¹⁸² Lorsque nous voulons voir comment Hegel a traité de ce problème, nous sommes confrontés non seulement à l'obstacle que représente la longueur de la formulation – qui s'étend de la dialectique de la certitude sensible à celle de la raison – mais aussi à sa complexité qui culmine dans le chapitre sur la force et l'entendement où le même problème est développé avec une méthode et une terminologie radicalement différentes. Dans les lignes qui suivent, nous trouvons la formulation de Hegel sur la signification de la différence entre les lois spécifiques et la notion de loi elle-même, qui doit être explicative non pas de ce qui doit être expliqué par les lois spécifiques, mais de sa propre légitimité :

" Cette force effective étant représentée comme libre de son extériorisation et comme étant pour elle-même, elle est alors la force refoulée en elle-même ; mais cette détermination est en fait, telle que cela s'est dégagé, elle-même seulement un moment de l'extériorisation. La vérité de la force reste donc seulement la pensée de celle-ci ; et, n'ayant rien qui les tienne, les moments de son effectivité, ses substances et son mouvement s'effondrent en une unité indifférenciée, qui n'est pas la force refoulée en soi — car celle-ci n'est elle-même qu'un moment de ce genre —, mais cette unité est son concept comme concept."¹⁸³

Malgré la complexité de la manière dont Hegel exprime sa formulation du fondement de la légitimité, cet extrait reprend le fait que même si l'on peut séparer les expressions effectives de la Force en tant que divers phénomènes naturels de la pensée de la Force elle-même – qui correspond à l'expression essentiellement légale de ce qui

¹⁸¹ **Ibid.**, B119.

¹⁸² David Hume, **L'Entendement – Traite de la nature humaine, Livre I et appendice**, Trad. Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris : Flammarion, 1995, pp. 127-139.

¹⁸³ **PhE**, p. 220.

se passe dans la nature – leur unité devient transparente en définitive dans le concept de la notion de Force. La récurrence ou la duplicité des termes Concept et Force peut sembler tautologique à première vue ; cependant, comme nous l'avons suivi en particulier dans les renversements de la conscience, c'est la façon unique de Hegel non seulement d'expliquer mais aussi de montrer le mouvement de la conscience de soi qui se constitue fondamentalement à partir de la capacité de différencier d'abord ce qui est impliqué dans son acte de penser en tant que moments ,et ensuite de revenir à sa propre identité :

*"Elle est, en tant que conscience de soi, un mouvement; mais, en tant qu'elle ne différencie d'elle-même qu'elle-même en tant qu'elle-même, la différence est pour elle immédiatement supprimée en tant qu'un être-autre; la différence n'a pas d'être, et elle, la conscience de soi est seulement la tautologie sans mouvement du: moi, je suis moi; en tant que la différence n'a pas non plus, pour elle, la figure de l'être, elle n'est pas une conscience de soi. Il y a donc pour elle l'être-autre en tant qu'un être ou en tant que moment différencié ; mais il y a, pour elle, aussi l'unité d'elle-même avec cette différence, en tant que second moment différencié."*¹⁸⁴

Hegel reprend ici le mouvement de la conscience qui aboutit finalement à la conscience de soi en deux moments distincts. Le premier moment représente le retour de la conscience à elle-même à partir de l'altérité de l'être, à savoir, de l'être-autre en général, sous quelque forme extérieure que ce soit : la conscience a la possibilité absolue de nier ce qui est autre, extérieur, objectif pour elle et de revenir à elle-même. Ce retour, au lieu d'être un acte de différenciation comme l'illustrent les actes de la conscience de la certitude sensible, de la perception et de l'entendement, est maintenant un simple acte de négation. La conscience nie absolument ce qu'elle doit à l'être et reste une identité pure et vide de "moi". Cette identité vide est une impasse épistémologique pour la conscience au même titre que l'identité pure de l'être comme son corollaire que Hegel présente comme la première étape de la *Science de la logique*. Tout au long de la progression de la vérité de la certitude de soi comme le moment initial de la conscience de soi ; Hegel montrera que la capacité de la conscience à revenir à elle-même à partir de n'importe quel genre d'altérité sous la forme du désir aboutit à une impasse similaire, cette fois-ci non seulement en termes théoriques mais aussi pratiques. La conscience revient donc à l'être, mais en posant cette fois l'unité de

¹⁸⁴ Ibid., p. 253.

sa propre conscience avec la conscience de ce qu'elle a différencié d'elle-même. La duplicité qui semble tautologique est devenue transparente avec la phrase précédente. La conscience se dédouble donc en comprenant sa propre conscience et sa conscience de l'altérité de l'être. Hegel utilise l'expression d'"empiéter" pour caractériser ce mouvement particulier :

*"[...] il est lui-même face à un Autre et, en même temps, il empiète sur cet Autre, qui est, pour lui, aussi bien seulement lui-même."*¹⁸⁵

La phrase suivante annonce que nous sommes maintenant "entrés dans le royaume natal de la vérité", comme si elle faisait allusion à l'appel de Kant pour le chemin d'une déduction qui devrait être "un tout autre acte de naissance à produire que celui qui les fait dériver d'expériences."¹⁸⁶ Kant trouve cet acte dans les concepts purs *a priori* de l'entendement qui constitueraient les conditions *a priori* de notre expérience empirique. Il commence à chercher à savoir si nous avons des éléments constitutifs de base dans notre pensée, tel qu'ils seraient stables même si nous faisons abstraction de l'aspect *a posteriori* de notre expérience. En conséquence, si nous pouvons atteindre de telles structures *a priori* universellement valables de notre subjectivité, celles-ci constitueraient les conditions formelles et objectives de l'expérience à partir desquelles nous pouvons expliquer l'ordre de ce que nous éprouvons empiriquement. Cependant, Kant rappelle que la difficulté principale d'une telle entreprise est la complexité et l'hétérogénéité de notre expérience : l'expérience ne consiste pas simplement en une faculté de penser, mais cette dernière coopère avec d'autres facultés qui ont des rôles spécifiques dans nos pratiques épistémologiques.¹⁸⁷ Le premier pas qu'il fait ainsi pour la déduction des concepts purs de l'entendement qui sont responsables de l'ordre légitime de notre acte de connaissance est précédé par la triple synthèse qui vise à expliquer "leur nature transcendantale, les sources subjectives qui constituent l'assise *a priori* de la possibilité de l'expérience".¹⁸⁸ Cette triple synthèse se compose de la synthèse de l'appréhension dans l'intuition, de la synthèse de la reproduction dans l'imagination et de la synthèse de la reconnaissance dans le concept, qui opèrent inséparablement l'une de l'autre, constituant en même temps l'unité de la conscience.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 252.

¹⁸⁶ *Ibid.* ; CrRP, B119.

¹⁸⁷ CrRP, A97.

¹⁸⁸ *Ibid.*

Le fondement de la triple synthèse est la coprésence de la réceptivité (de l'intuition) et de la spontanéité (de la pensée) ; qui, en tant que résultat de la synthèse en question, produisent ce que nous appelons notre expérience empirique.¹⁸⁹ Ces trois synthèses permettent respectivement : (i) l'appréhension des représentations dans l'intuition comme parties d'un ensemble ordonné et connecté selon la condition formelle du sens interne, (ii) la reproduction des représentations dans l'imagination qui coexistent ou se succèdent selon une règle constante qui appartient elle aussi au sens interne et (iii) la reconnaissance de la représentation dans le concept qui, à son tour, nécessite l'unité de la conscience comme fondement ultime de l'expérience :

"Toute nécessité a toujours pour fondement une condition transcendante. Il faut donc trouver un principe transcendantal de l'unité de la conscience dans la synthèse du divers de toutes nos intuitions, par conséquent aussi des concepts des objets en général, par suite encore de tous les objets de l'expérience, principe sans lequel il serait impossible de penser quelque objet pour nos intuitions ; car cet objet n'est rien de plus que le quelque chose au sujet lequel le concept exprime une telle nécessité de la synthèse".¹⁹⁰

Ce fondement est l'unité transcendante de l'aperception qui, dans la *Phénoménologie* de Hegel, est apparue comme le résultat de la dialectique de la force et de l'entendement à travers de la reconnaissance de la conscience par rapport à l'"explication" de l'entendement qui se trouve en même temps comme la description de la conscience de soi elle-même.¹⁹¹ Philip Kain voit plus qu'une affinité de la problématique entre la déduction transcendante de Kant et l'apparition de la conscience de soi qui résulte du mouvement dialectique de la conscience dans la *Phénoménologie* de Hegel. Selon l'analyse de Kain, l'argumentation de Hegel concernant non seulement l'apparition de la conscience de soi mais aussi la genèse du savoir absolu ; dont l'exposé englobe effectivement la progression de la conscience naturelle à la conscience philosophique, constituant la matière de la *Phénoménologie* dans son ensemble, est du même genre que l'argumentation de Kant dans la première critique visant à faire l'exposition des conditions transcendantales qui montreraient la possibilité de l'expérience :

"Nous commençons par exposer notre expérience, bien que nous finissions par exposer

¹⁸⁹ Voir **ibid.**, A97, A102, A105.

¹⁹⁰ **Ibid.**, A106.

¹⁹¹ **PhE**, p. 245.

des formes d'expérience beaucoup plus complexes que celles auxquelles Kant s'est intéressé. En exposant ces formes d'expérience, nous essayons d'expliquer comment il est possible de les avoir ; nous cherchons les conditions qui rendent cette expérience possible, nous visons à la justifier, et finalement nous sommes conduits jusqu'à l'Absolu. Tout ce qui est en deçà de cela ne rendra pas compte de l'ensemble de notre expérience".¹⁹²



¹⁹² Philip J. Kain, "The structure et method of Hegel's Phenomenology", **CLIO**, C. 27, S. 4, 1998, p. 593-614, p. 595.

I. LA STRUCTURE DE LA SUBJECTIVITÉ ET LA METHODE ABSOLUE : "LE CERCLE QUI PRESUPPOSE SON COMMENCEMENT"

A. Le "cercle des cercles" : La méthode absolue de Hegel

Dans le chapitre précédent, nous avons étudié la progression des figures de la conscience naturelle jusqu'à l'apparition de la conscience de soi, qui se trouve comme le premier terme qui manifeste la structure de la subjectivité dans la *Phénoménologie*. Au lieu d'une tentative directe d'analyse de la conscience de soi, j'ai choisi de traiter du sujet en suivant exactement le même ordre que Hegel, principalement pour trois raisons. La première est la nécessité qui découle de la prescription initiale de Hegel, demandant du lecteur une approche qui exige une simple réceptivité d'une observation neutre. La justification de Hegel pour une telle approche passive du part du lecteur réside dans sa tentative de démontrer l'inséparabilité des formes de leur contenu conceptuel particulier de telle sorte que la progression linéaire de la conscience devienne elle-même la justification de l'apparition de la conscience de soi. Mon deuxième motif était donc de prendre au sérieux cette exigence méthodologique afin de pouvoir en comprendre la validité et la signification pour l'argument ultime de la *Phénoménologie* qui implique fondamentalement la nécessité de l'emploi du mouvement dialectique de la conscience qui tiendrait lieu à la fois d'exposition et de justification de l'apparition de la conscience de soi. Enfin, je me suis référé à la distinction de Labarrière entre l'enchaînement linéaire et circulaire qui coopèrent simultanément dans la progression de la conscience ; et qui, de ce fait, permet – au moins – deux lectures potentielles pour reconsidérer la relation entre le mouvement linéaire de la conscience et la conscience philosophique qui doit sa genèse au premier. La conscience naturelle qui parvient à la conscience philosophique à la

destination finale de son parcours phénoménologique devient capable de saisir l'ensemble du mouvement à travers un nouveau regard, en lui donnant un nouveau sens qui est resté caché tout au long du mouvement qui l'a conduit jusqu'à ce point. C'est là que le "moi" particulier de la conscience devient en quelque sorte le "nous" universel de la *Phénoménologie* qui ; dès le début, a été potentiellement capable de reconnaître la nécessité entre les formes et schémas de la conscience, bien que "sans qu'elle sache comment cela lui arrive".¹⁹³ Ce que Hegel entend par la savoir absolu en tant que forme ultime de la conscience est donc une conscience qui reconnaît l'identité de la structure de savoir de "nous" qui prétend de se tenir derrière elle, avec elle-même :

*" La nature, les moments et le mouvement de ce savoir se sont dégagés avec un sens faisant qu'il est le pur être-pour-soi de la conscience de soi ; il est le Moi qui est ce Moi-ci et pas un autre, et le Moi qui est aussi bien immédiatement médiatisé ou un Moi supprimé universel. — Il a un contenu qu'il différencie de lui-même, car il est la négativité pure ou la scission de soi en deux, — il est conscience. Ce contenu est dans sa différence lui-même le Moi, car il est le mouvement de la suppression de soi-même, ou la même négativité pure qu'est le Moi. Le Moi est, dans lui en tant que différencié, réfléchi en soi ; le contenu est uniquement conçu pour autant que le Moi est, dans son être-autre, auprès de lui-même. Si ce contenu est indiqué de façon davantage déterminée, il n'est rien d'autre que le mouvement même qui vient d'être énoncé, car il est l'esprit qui se parcourt lui-même, et cela pour lui-même, comme esprit, du fait qu'il a la figure du concept dans son objectivité"*¹⁹⁴

Ce tournant borgésien, qui fait se chevaucher le "nous" phénoménologique – universel – avec la conscience sous la figure du savoir absolu, constitue le moment ultime de la *Phénoménologie* et clôt ainsi le cercle des formes de la conscience. Le paragraphe cité ci-dessus est un résumé expliquant l'identité de la forme de conscience la plus primitive (c'est-à-dire, initiale et abstraite) avec celle de la plus complexe (c'est-à-dire, ultime et concrète) : La connaissance absolue réalise son identité avec la conscience sensible et les formes qui s'ensuivent ; mais cette fois-ci seulement en tant que ses moments, c'est-à-dire en tant que contenu conceptuellement compris et supprimé du "moi," dans son unité d'être "ce" "moi" individuel qui est médiatisé et particularisé par son propre mouvement dans le "moi" universel. Nous avons effectivement vu l'articulation de la même structure dans l'apparition de la conscience de soi où le "moi" s'est avéré être à la fois le contenu de la relation et l'acte de la mise

¹⁹³ PhE, p. 171.

¹⁹⁴ Ibid., p. 882.

en relation elle-même.¹⁹⁵ Dans la dialectique de la conscience de soi, le contenu objectif qui a été pris comme un être-autre absolue par les formes de la conscience, à savoir ce "que l'objet était immédiatement en lui-même"¹⁹⁶, se révèle être un mode par lequel la conscience le connaît en tant que tel. La reconnaissance par la conscience du fait que la détermination de l'"en soi" ne relève pas de l'ontologique mais de l'épistémologique ; c'est-à-dire, le mode conceptuel du monde objectif a entraîné un changement paradigmatique dans la manière dont nous concevons la subjectivité. Avec cette prise de conscience, l'orientation unilatérale de la conscience vers l'objectivité dans son mode de connaissance a été restaurée en tant que mode de relation plus complexe et circulaire qui remodèle également la constitution de l'altérité :

*"Mais, en réalité, la conscience de soi est la réflexion à partir de et hors de l'être du monde sensible et perçu, et, essentiellement, le retour ramenant de l'être-autre. [...] Il y a donc pour elle l'être-autre en tant qu'un être ou en tant que moment différencié ; mais il y a, pour elle, aussi l'unité d'elle-même avec cette différence, en tant que second moment différencié."*¹⁹⁷

Hegel a donc déjà formulé la structure fondamentale de la subjectivité dans le passage qui fait le pont entre la partie conclusive du chapitre sur la conscience et celle de l'ouverture de la conscience de soi : la conscience de soi est le retour de l'être-autre qui constitue une unité avec elle-même lorsqu'elle est conçue comme un moment distinct, lequel, comme nous l'avons vu dans la citation précédente, n'est rien d'autre que le contenu compris de la conscience en tant qu'elle est prise dans son mouvement. Je partage donc l'approche de Karen Ng, dont elle fonde sur la continuité entre la thèse de l'identité spéculative de Hegel telle qu'il l'a présentée dans la *Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* et sa théorie mature de la subjectivité que nous trouvons dans la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique*. Dans son livre intitulé *Hegel's Concept of Life, Self-Consciousness, Freedom, Logic*, elle limite également son champ d'action à l'examen de la relation entre la conscience et la conscience de soi ; puisqu'elle pense que nous pouvons extraire de cette transition la structure principale de l'ensemble du mouvement phénoménologique de la conscience, en étayant son affirmation par les lignes suivantes :

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 252.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 251.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 253.

"La relation entre la conscience et la conscience de soi en tant que processus continu par lequel la conscience de soi développe la connaissance d'elle-même est tout simplement la méthode de la Phénoménologie, et ceci est attesté par la discussion de Hegel à la fois dans l'introduction et dans le chapitre de conclusion sur le savoir absolu."¹⁹⁸

Ce qui distingue la conscience sous forme du savoir absolu de la conscience qui est devenue conscience de soi ; c'est l'absence de reconnaissance de ce contenu en tant qu'Esprit. Jusqu'à l'apparition de la conscience de soi, l'objectivité que la conscience rencontre et s'efforce de comprendre se limitait aux objets extérieurs, singuliers et finis de la nature (à l'exception des forces et des lois, qui étaient déjà les traces premières de la notion d'infini et de la conscience de soi). Cependant, Hegel vise à étendre l'unité de la conscience de soi avec elle-même de la sphère théorique à la sphère pratique ; et c'est pourquoi, juste après avoir montré les moments de cette unité, il présente le moment initial de la dialectique pratique de la conscience de soi :

"La conscience de soi, qui est sans réserve pour soi et qui marque immédiatement son objet du caractère du négatif, ou qui est tout d'abord désir, va par suite, bien plutôt, faire l'expérience de la subsistance-par-soi de cet objet."¹⁹⁹

Porter la dialectique de la conscience dans le domaine pratique introduit tout d'abord un autre sujet comme un nouveau domaine de l'altérité ainsi que l'objectivité ; et donc la structure de la subjectivité doit maintenant rendre compte également des relations intersubjectives. La conscience de soi a donc encore un long chemin à parcourir à travers les aspects pratiques qui constituent essentiellement la dimension intersubjective de son expérience ; tels que les relations sociales, l'ordre éthique et juridique, la culture, la morale, l'art et la religion etc. afin qu'elle puisse également se reconnaître en tant qu'Esprit.

Comme nous pouvons déjà le constater à partir de ce que nous avons discuté jusqu'à présent en nous concentrant sur le développement phénoménologique des figures de conscience, de la certitude sensible au savoir absolu ; la progression linéaire qui était plutôt définitive pour les opérations des formes de la conscience a été rétablie au sein de la structure circulaire de la subjectivité. Nous avons vu les caractéristiques fondamentales et les principes phénoménologiquement constitutifs de la subjectivité –

¹⁹⁸ Karen Ng, **Hegel's Concept of Life, Self-Consciousness, Freedom, Logic**, Oxford University Press, New York, 2020, pp. 96-97.

¹⁹⁹ **PhE**, p. 255.

bien que partiellement – avec l'apparition de la conscience de soi et nous venons de préfigurer les concepts du savoir absolu et de l'Esprit comme ses instances structurelles et ultimes dans le cadre de l'analyse phénoménologique. La phénoménologie s'achève par l'émergence du savoir absolu et de l'Esprit, en prétendant avoir fermé le cercle phénoménologique. Cependant, cette clôture devient le début de la *Science de la logique* en tant que système de Hegel qui fait l'exposition des formes pures de la pensée et de l'être, dans lequel nous trouvons la structure logique de la subjectivité qui serait applicable à toutes ses instances telles que la conscience de soi et l'Esprit.

Dans ce chapitre, je traiterai de la structure de la subjectivité en me concentrant particulièrement sur sa présentation qui se trouve dans la troisième doctrine de la *Science de la logique*. Mon étude ne se limitera cependant pas à l'exposition logique de la subjectivité. J'essaierai plutôt de découvrir et de clarifier l'affirmation de Hegel par rapport à la circularité de la structure de la subjectivité qui, dans un cadre plus large, fonde son argument concernant la relation entre la *Phénoménologie* et la *Science de la logique* ; et qui, par conséquent, nous confronte à une question de méthode.

1. Le commencement du cercle

De même que la question de la méthode appropriée à la recherche philosophique constitue l'un des thèmes principaux et les plus récurrents du système de pensée de Hegel en général ; le problème de commencement apparaît dans chacune de ses œuvres comme un effet secondaire de son effort pour trouver la méthode adaptée au sujet en question. Dans la partie précédente de cette étude, nous avons déjà abordé les gestes de commencement de la *Phénoménologie* et de la *Science de la logique*, en essayant de déterminer s'il existe entre eux un parallélisme ou plutôt un contraste qui donnerait un indice sur la méthode globale de Hegel. Un autre point étroitement lié au thème du commencement est le statut de la *Phénoménologie* ; qui, même si elle constitue une unité cohérente qui peut être évaluée séparément des autres œuvres qui appartiennent au corpus hégélien, est d'autre part conçue comme un préliminaire à la *Science de la logique*. La relation entre ces deux œuvres reste ainsi une énigme qui semble difficilement pouvoir être ignorée par la plupart des chercheurs qui réfléchissent sur le système philosophique de Hegel. Je pense que la première raison en est l'accent mis par Hegel sur l'exigence de "l'automouvement" des déterminations du concept et l'inséparabilité de la forme et du contenu qui est mise en évidence par la critique sur

l'emploi d'un mode de connaissance qui reste "extérieur à son matériau".²⁰⁰ Ces remarques concernant la méthode sont reprises dans la préface écrite pour la première édition de la *Science de la logique* en 1812 tel qu'ils figurent dans le passage suivant :

*"Le point de vue essentiel, c'est qu'on a affaire, en somme, à un nouveau concept de la façon scientifique de traiter les choses. La philosophie, en tant qu'elle doit être une science, ne peut, à cet effet, comme je l'ai appelé ailleurs, emprunter sa méthode à une science subordonnée, telle que la mathématique, pas plus qu'elle ne peut en rester à des assurances catégoriques d'une intuition intérieure ou se servir du raisonnement qui conclut en se fondant sur la réflexion extérieure. Mais ce ne peut être que la nature du contenu qui se meut dans la connaissance scientifique, dans la mesure où, en même temps, c'est cette réflexion propre du contenu qui, seule et d'abord, pose et engendre elle-même la détermination de celui-ci."*²⁰¹

Cette remarque est précédée par la relation entre l'entendement, la raison et l'esprit. Ainsi, ce qui différencie précisément la méthode philosophique de celle des autres sciences ; c'est que la première exige un mouvement dynamique et dialectique qui comprend à la fois les déterminations finies et fixes de l'entendement et le résultat de sa dissolution par suite de l'opération négative de la raison qui, à son tour, par son opération positive, confère à ce qui a été dissous comme individuel l'universalité. Hegel positionne l'esprit comme le troisième et le plus haut concept qui ne peut être réduit au fonctionnement interdépendant de l'entendement et de la raison ; mais comme leur ressort, pour ainsi dire, qui fournit le mouvement dialectique en question. Ainsi, plutôt que l'entendement ou bien la raison ; c'est l'esprit qui constitue le principe ultime du mouvement dialectique que Hegel considère comme l'expression de l'objet de la recherche philosophique. C'est à ce moment précis qu'intervient l'importance de la *Phénoménologie de l'esprit* pour le projet global de Hegel. Comme nous l'avons discuté tout au long du premier chapitre de l'étude présente, en nous concentrant principalement sur la relation entre la conscience et la conscience de soi ; la *Phénoménologie* visait un type particulier de déduction du fondement de l'expérience basée sur la progression entre les figures de conscience exprimant chacune divers points de vue épistémologiques. La conscience, la conscience de soi et l'esprit, en tant que termes constitutifs de la théorie de la subjectivité de Hegel, sont traités dans cet ouvrage en fonction des principes de leur développement interne et de la manière dont ils s'incluent, se présupposent et se transforment l'un à l'autre. La conscience, qui est

²⁰⁰ Voir **PhE**, p. 121, 133.

²⁰¹ **SL I**, pp. 29-30.

définie comme l'esprit concret lié à l'extériorité ; se découvre respectivement comme conscience de soi, raison et esprit, ce qui représente la forme ultime de la subjectivité en tant qu'expression du savoir absolu. Hegel affirme donc qu'il est non seulement nécessaire mais aussi indispensable de montrer ce développement, qui constitue dans son ensemble la "méthode absolue" pour la science de la connaissance :

*"Ce mouvement spirituel, qui, dans sa simplicité, se donne sa détermination, et, dans celle-ci, son égalité avec lui-même, mouvement qui, par-là, est le mouvement immanent du concept, est la méthode absolue de la connaissance et, en même temps, l'âme immanente du contenu lui-même. – C'est seulement sur ce chemin qui se construit lui-même, je l'affirme, que la philosophie est capable d'être une science objective, démontrée."*²⁰²

Le principe méthodologique de Hegel, fondé sur l'idée d'immanence et d'inséparabilité de la forme et du contenu ; présente donc non seulement une œuvre unique et entière comme la manifestation incarnée de la méthode elle-même, mais aussi sa relation et son développement avec une seconde, à savoir, la *Science de la logique*. En ce sens, la particularité de la conception hégélienne de la méthodologie philosophique introduit d'abord l'exigence de rendre compte du rôle de la *Phénoménologie de l'esprit* pour le "développement immanent du concept" qui constitue la méthode absolue de la connaissance. Nous parlerons en détail de la doctrine du concept chez Hegel dans les parties suivantes, mais nous pouvons d'ores et déjà affirmer que la caractéristique principale de sa compréhension du concept repose sur la différence entre les concepts en tant que présuppositions comme des éléments logiques "postulées au préalable, sous la forme d'axiomes ou de définitions non dérivés et indérivables" et le concept qui "apparaît tout d'abord comme étant le troisième élément à côté de ces deux autres, que sont l'Être et l'Essence, l'immédiat et la réflexion."²⁰³ La *Science de la logique*, en ce sens, est la présentation du développement du concept avec son deuxième emploi, qui est censé être montré comme le fondement et la vérité des doctrines de l'être et de l'essence. Cependant, le principe fondateur procède de ce qui doit être fondé par lui, et non l'inverse, comme c'est le cas dans la première compréhension du concept qu'on a juste cité. À partir de cette question, Gilles Marmasse distingue trois types d'introduction dans la démarche méthodologique de Hegel. Le premier correspond à une conception générale de l'introduction destinée à un ouvrage philosophique qui vise à présenter les conditions

²⁰² SL I, p. 30.

²⁰³ SL II, p. 243.

de possibilité de la philosophie. Ce type d'introduction est, selon Marmasse, ce que Hegel rejette catégoriquement.²⁰⁴ Dans le chapitre précédent, nous avons mentionné comment ce problème trouve ses reflets dans les parties introductives de la *Phénoménologie de l'esprit*. Lorsqu'il s'agit de celles de la *Science de la logique*, en particulier dans la partie intitulée "Avec quoi faut-il commencer la science ?", Hegel fait passer la discussion par rapport à la difficulté de déterminer le commencement d'une enquête philosophique avant la contradiction impliquée dans la résolution de commencer ou bien par "*quelque chose de médiatisé, ou bien quelque chose d'immédiat*."²⁰⁵ L'idée principale de sa critique peut être résumée comme suivant : tout type de commencement destiné à constituer le principe du fondement d'un discours philosophique serait une détermination soit subjective, soit objective. Les principes déterminés d'une manière objective correspondraient à un principe médiatisé, ce qui, à son tour, produirait la question de la cause ou de la source de la médiation en question ; d'autre part, l'appel à un principe subjectif qui peut être considéré comme une réponse au premier problème pourrait éliminer le déficit d'être un résultat d'une médiation, mais la fiabilité épistémologique d'un principe qui est considéré comme immédiat émergerait comme un nouveau sujet de souci. C'est ainsi que Hegel conclut :

*"[...] il n'y a rien, rien au ciel ou dans la nature ou dans l'esprit, ou bien où que ce soit, qui ne contienne pas aussi bien l'immédiateté que la médiation, en sorte que ces deux déterminations se montrent comme inséparables et inséparables, et que l'opposition dont il a été question se montre comme quelque chose qui tient du néant."*²⁰⁶

L'inséparabilité des déterminations de l'immédiateté et de la médiation constitue l'une des caractéristiques clés de la méthodologie hégélienne, comme nous l'avons abordé au chapitre précédent dans le cadre du passage de la conscience sensible à la perception, pour ainsi dire comme la version initialement appliquée et réfléchie de ce principe de l'inséparabilité des déterminations de l'immédiateté et de la médiation. Ils se présentent ainsi comme des moments constitutifs qui caractérisent le mouvement de la conscience, et dans un cadre plus large, notre connaissance et connaissance. Le troisième type d'introduction que Marmasse classe s'enracine en cela, comme une

²⁰⁴ Gilles Marmasse, "Le chemin phénoménologique comme libre auto-critique du savoir", Éd. :Czeslaw Michalewski, **Hegel : La phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix**, Ellipses Marketing, 2008, pp. 43-44.

²⁰⁵ **SL I**, p. 77.

²⁰⁶ **Ibid.**, p. 78.

réponse et une alternative au premier type qui fait l'objet de la critique de Hegel : une introduction scientifique qui montrerait sa nécessité de manière systématique, c'est-à-dire, avec des expressions hégéliennes, dans son développement immanent.²⁰⁷ En tant que telle, la *Phénoménologie de l'esprit* dans son ensemble représente ce que Hegel considère comme un type propre d'introduction philosophique. Quant au second type, il est illustré par les parties introductives du même ouvrage ; à savoir, la Préface et l'Introduction de la *Phénoménologie*, qui entendent préfigurer les résultats du système qui suivra. Il ne s'agit pas d'un exposé systématique et scientifique de la matière traitée, mais seulement de ses points cruciaux et de ses résultats qui seront développés dans le corps de l'ouvrage en question. Contrairement à la nature du premier et du deuxième type d'introduction, nous pouvons réfléchir à la relation entre la forme et le contenu de l'Encyclopédie logique ; également connue par le nom de "La Petite Logique", dont le titre complet est *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Ce texte est produit principalement dans le but de servir de fil conducteur au système philosophique global de Hegel ; qui comprend la logique, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit, surtout comme un guide pour ses lectures qu'il offre à l'université. Cependant, bien qu'ils aient la forme d'un plan, ils sont exempts des déficiences des deux premiers types de formulaires d'introduction que Marmasse différencie dans la mesure où Hegel évalue leur statut par rapport à cette question. Dans la Préface de la Première édition, il attire l'attention sur ce point en précisant ce que l'on attend généralement d'une version "abrégée" dans les lignes suivantes :

"La nature d'un Précis n'exclut pas seulement un développement exhaustif des idées suivant leur contenu, mais elle rétrécit en particulier aussi le développement de leur dérivation systématique, qui doit nécessairement contenir ce que l'on entendait autrefois par la preuve et qui est indispensable à une philosophie scientifique".²⁰⁸

Il avertit ensuite le lecteur de ne pas confondre l'*Encyclopédie* avec de telles esquisses qui sont conçues simplement pour rester extérieures à ce qui est systématiquement enquêté dans la version actuelle ; en ce sens que, tandis que le contenu de cette dernière implique l'exposition rigoureuse de la matière en question, la seconde consiste en des traces mnémoniques qui omettent et manquent les connexions nécessaires :

²⁰⁷ Marmasse, p. 43.

²⁰⁸ ESP I, p. 117.

"Mais dans le cas d'un Précis c'est davantage simplement une finalité extérieure de l'ordonnance et organisation, qui entre en considération lorsque c'est un contenu déjà présuppose et bien connu qui est à exposer dans une brièveté voulue. En tant que l'exposé présent n'est pas dans ce cas, mais établit une nouvelle élaboration de la philosophie suivant une méthode qui finira, je l'espère, par être reconnue comme la seule vraie, identique au contenu [...]".²⁰⁹

Puisque ce que Hegel entend par "preuve" dans le contexte d'un exposé philosophique doit être constitutif de ce qui est abordé, ce type d'élaboration ne permet pas de faire des abstractions ou des abréviations de son contenu s'il est décisif de préserver son caractère scientifique et donc démonstratif. Ainsi, l'inséparabilité de la preuve ou de la forme du contenu de la pensée est ce qui rend la méthode philosophique unique en tant que telle. C'est cette même raison qui se trouve à l'origine d'une telle controverse sur des sujets tels que le statut des introductions ou des esquisses ; qui, dans un tout autre contexte, pourraient rester arbitraires et marginaux par rapport au sujet traité. Si nous rappelons le deuxième type d'introduction parmi les distinctions de Marmasse ; à savoir, l'introduction de l'introduction, nous pouvons trouver la raison de la difficulté et de la particularité de la méthode de la philosophie au sens hégélien :

*" Au sujet de la méthode de ce mouvement ou de la science, il pourrait paraître nécessaire de donner par avance le plus grand nombre d'indications. Mais son concept se trouve déjà dans ce qui a été dit, et son exposition proprement dite appartient à la Logique ou, bien plutôt, est celle-ci même. Car la méthode n'est rien d'autre que la construction du tout, érigée en sa pure essentialité. [...] Mais il n'est pas difficile de discerner que la manière consistant à établir une proposition, à avancer pour elle des raisons et à réfuter pareillement par des raisons la proposition opposée, n'est pas la forme sous laquelle la vérité peut entrer en scène. La vérité est son propre mouvement à même elle-même, tandis que la méthode dont on vient de parler est la connaissance qui est extérieure au matériau."*²¹⁰

Si nous réfléchissons à la distinction de Marmasse entre trois types d'introduction ainsi qu'à la différence entre la Petite Logique et la Grande Logique, nous pouvons dire quelques mots sur le critère le plus important établi par Hegel ; c'est-à-dire, la question de l'extériorité. Le premier et le deuxième type d'introduction appartiennent à la catégorie des méthodes externes en ce qui concerne leur contenu. Nous rencontrons fréquemment les expressions "formelle" et "instrumentale" lorsque

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ PhE, pp. 120-121.

le même problème se pose dans les textes de Hegel. Dans l'Introduction de l'*Encyclopédie logique*, Hegel affirme que cette méthode externe convient plutôt aux sciences empiriques auxquelles la philosophie doit son développement ; cependant, ce qui distingue une encyclopédie philosophique d'une encyclopédie ordinaire, c'est que si la première vise à former une totalité systématique fondée sur le concept, la seconde, qui est un recueil d'un ensemble de connaissances issues de sciences particulières, a pour l'objectif de "descendre l'universel dans la singularité et effectivité empirique".²¹¹ En ce qui concerne le système de Hegel lui-même, comme nous l'avons mentionné plus haut ; la *Phénoménologie de l'esprit* dans son ensemble, même si elle reste un préliminaire à la *Science de la logique*, ou bien, l'*Encyclopédie Logique*, même si elle bien qu'il soit conçu comme un guide complémentaire aux lectures comme un exposé abrégé des concepts fondamentaux des sciences particulières dont la version plus complète se trouve dans la *Science de la logique*, elles illustrent toutes deux la méthode interne ou immanente. Dans les limites de la *Phénoménologie*, cette méthode correspond à l'automouvement de la conscience dans son propre mode de connaissance. Ce qui rend cette méthode "interne", pour l'instant toujours en ce qui concerne seulement la *Phénoménologie*, c'est d'abord la particularité du statut de son objet : le "savoir immédiat, savoir de l'immédiat ou de l'étant".²¹² La méthode, indépendamment de la question de savoir s'il existe réellement une méthode propre ou non, doit être interne ; car ce qui est examiné, c'est l'acte interne de se connaître lui-même, qui est lié à l'extériorité dans le cas de la *Phénoménologie*. Si nous voulons formuler cet intérêt hégélien récurrent d'une manière un peu indirecte, nous pouvons dire que toute sorte de méthode (externe) prédéterminée devrait déjà être le résultat d'un acte de connaissance, qui, à son tour, est effectivement ce qui doit être analysé et expliqué en premier lieu. Appliquer ce qui est dérivé de ce qui doit encore être examiné comme mesure pour ce dernier serait pour le moins douteux, voire absurde. Nous trouvons l'expression la plus claire de cette situation complexe dans l'introduction, comme ce qui suit :

" Si, maintenant, nous recherchons la vérité du savoir, il semble que nous recherchions ce qu'il est en soi. Mais, dans cette recherche, il est notre objet, il est pour nous ; et l'en-soi de ce savoir, qui se dégagerait, serait de la sorte bien plutôt son être pour nous ; ce que nous affirmerions comme son essence serait, bien plutôt, non pas sa vérité, mais

²¹¹ ESP I, p. 178, 181, 182.

²¹² PhE, p. 173.

*seulement notre savoir de lui. L'essence ou la mesure de référence tomberait en nous, et ce qui devrait être comparé avec elle et sur quoi on devrait décider au moyen de cette comparaison n'aurait pas nécessairement à la reconnaître [...]. La conscience donne à même elle-même sa mesure de référence, et l'examen va être, de ce fait, une comparaison d'elle-même avec elle-même ; car la distinction qui vient d'être faite tombe en elle."*²¹³

Puisque le critère de connaissance est intrinsèque à la conscience, la seule façon de déterminer si ce critère est adéquat ou non est de montrer comment la conscience atteint le critère en question en premier lieu. Hegel ainsi affirme que, seulement si nous pouvons montrer les moments de la conscience dans son propre mouvement alors qu'elle établit, applique, échoue, remet en question et puis rétablit le critère de son savoir jusqu'à ce que ce dernier devienne évident tel qu'à son tour il n'exige pas d'être révisé et rétablit ; alors nous aurions prouvé sa propre validité. Dans le cas contraire, tout critère adopté de l'extérieur et appliqué comme tel, deviendrait lui-même problématique. Un tel critère serait adopté aveuglément et donc arbitrairement pour être employé comme méthode. Dans ce cas, les parties introductives de la *Phénoménologie*, qui correspondent au deuxième type d'introduction ont pour fonction ; d'une part, d'exposer les raisons de cette absence initiale d'une méthode donnée et, d'autre part, de présenter des questions et des concepts centraux qui seront employés dans le corps du texte qui suit, d'une manière plutôt descriptive et prescriptive plutôt que démonstrative. Au mieux, nous avons des déterminations négatives sur la méthode, ou bien quelques indices sur la nature de l'exposé et de la méthode qu'on peut exemplifier par le passage suivant :

*" Ce mouvement des essentialités pures constitue la nature de la scientificité en général. Considéré comme la connexion de leur contenu, il est la nécessité et l'expansion de celui-ci en un tout organique. Le chemin par lequel est atteint le concept du savoir devient, grâce à ce mouvement, également un devenir nécessaire et complet, de sorte que cette préparation cesse d'être une manière contingente de philosopher, qui s'attache à tels ou tels ob-jets, rapports et pensées de la conscience imparfaite, ainsi que c'est impliqué par la contingence, ou qui cherche à fonder le vrai à travers les allées et venues d'une démarche consistant à raisonner, à déduire et à conclure à partir de pensées déterminées ; mais ce chemin va, par le mouvement du concept, embrasser en sa nécessité l'appartenance mondaine complète de la conscience."*²¹⁴

²¹³ Ibid., p. 166.

²¹⁴ Ibid., pp. 108-109.

S'il s'agit une présupposition derrière le système de pensée de Hegel, et apparemment c'est le cas ; c'est l'idée d'un tout organique exprimée dans le passage cité ci-dessus qui se trouve comme l'origine de la condition de la systématité et de la connexité du contenu du concept du savoir. Alors que l'expression épistémologique de cette inséparabilité se manifeste d'abord par la conscience sensible dans la *Phénoménologie*, sa contrepartie ontologique apparaît comme le concept d'Être dans la *Science de la logique* : ce qui semble immédiat et sensiblement certain se révèle être inévitablement un universel et ce qui semble être ontologiquement absolu se révèle être fondé par le concept. Les structures ontologiques qui manifestent la structure de la singularité sont inséparablement des structures épistémologiques qui s'expriment dans le concept à travers les moments de la singularité, de la particularité et de l'universalité. Puisque ce tout organique est censé être fondé sur le mouvement des essences pures qui constituent la matière de la *Science de la logique* ; le projet global de Hegel est de faire la démonstration de l'unité de l'équivalence épistémologique et ontologique de ce tout organique en reprenant l'interdépendance de la structure phénoménologique et celle de la logique de l'expérience en particulier dans ces deux œuvres de telle sorte qu'elles formeraient un système de la Nature, de la Logique et de l'Esprit. Hegel appelle ce projet la "philosophie spéculative", qui est censé être l'exposition du savoir du contenu de l'expérience dans son concept, c'est-à-dire "le rythme du tout organique" qui tout simplement est le rationnel.²¹⁵

Comme Karen Ng le rappelle et le défend à juste titre, en suivant l'affirmation de H. S. Harris selon laquelle la *Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* peut être considérée comme le discours de Hegel sur la méthode et que la méthode absolue de Hegel qu'il aborde dans les chapitres conclusifs de la *Science de la logique* peut être retracée jusqu'à la *Différence*.²¹⁶ Elle soutient que la thèse de Hegel concernant l'identité spéculative est fondée ; premièrement, sur l'affirmation que la conscience de soi est la source ultime de l'unité de la connaissance et de l'expérience et, deuxièmement, sur l'idée que l'unité et l'auto-organisation téléologique de la vie constituent des conditions favorables pour la connaissance.²¹⁷ Ces deux

²¹⁵ *Ibid.*, p. 132.

²¹⁶ Karen Ng, p. 67. Voir en particulier le chapitre intitulé Hegel's Speculative Identity Thesis et également l'introduction de H. S. Harris à l'essai sur la différence dans G.W.F. Hegel, **The Difference Between Fichte's et Schelling's System of Philosophy**, Trad. H. S. Harris et Walter Cerf, Albany : State University of New York Press, 1977, pp. 1-66

²¹⁷ Ng, p. 71.

caractéristiques sont cruciales pour comprendre, d'un point de vue négatif, la critique de Hegel par rapport au formalisme, l'extériorité ou l'instrumentalité d'un mode de pensée ou d'une science particulière, ainsi que son raisonnement sur l'inadéquation des méthodes correspondantes qui requièrent l'abstraction ; et, d'un point de vue positif, la relation entre la *Phénoménologie* et la *Science de la logique*, ainsi que son système encyclopédique qui englobe la philosophie de la nature, la logique et la philosophie de l'esprit. La méthode que Hegel juge appropriée pour un projet aussi ambitieux est ce que l'on appelle la méthode dialectique. Cette méthode est fondée sur une idée particulière en ce qui concerne la relation prédicative entre le sujet et l'objet. Dans nos pratiques épistémologiques ordinaires, ce que nous avons tendance à faire lorsque nous visons déterminer la validité d'une affirmation ; c'est de vérifier si le prédicat attribué au sujet en question est vrai ou non. Hegel associe une telle approche épistémologique à ce que nous avons mentionné plus haut comme la pensée externe et l'appelle "la connaissance ordinaire" :

*"La proposition doit exprimer ce qu'est le vrai, mais il est essentiellement sujet ; en tant qu'un tel sujet, il est seulement le mouvement dialectique, cette marche qui s'engendre elle-même, se conduit elle-même plus avant, et revient en elle-même. - Dans le cas de la connaissance ordinaire, la preuve constitue ce côté de l'intériorité énoncée. Mais après que la dialectique a été séparée de la preuve, le concept de l'opération philosophique de la preuve s'est, en fait, perdu."*²¹⁸

Il poursuit en expliquant que même si ces types de propositions font également partie d'un exposé dialectique, ce dernier requiert un modèle différent pour les pratiques de raisonnement et une compréhension différente du rôle de la proposition / du jugement et, en fait, de la subjectivité – comme nous l'explorerons dans les parties suivantes – :

*" Formellement parlant, ce qui a été dit peut être exprimé ainsi : la nature qui est celle du jugement ou de la proposition en général, à savoir d'inclure en soi la différence du sujet et du prédicat, est détruite par la proposition spéculative, et la proposition identique que devient la première proposition renferme le contrecoup en réaction à ce rapport qu'on vient d'évoquer."*²¹⁹

Dans la section suivante, je me concentrerai sur la différence entre l'attitude propositionnelle et la compréhension de Hegel par rapport à la pensée spéculative, qui

²¹⁸ **PhE**, p. 140.

²¹⁹ **Ibid.**, p. 137.

se situe au cœur de ses critiques récurrentes visant diverses approches philosophiques telles que l'extériorité ou l'instrumentalité de la méthode et de la pensée. Cette comparaison visera également à faciliter la transition vers l'exposition de la subjectivité de Hegel, par laquelle il prétend avoir dépassé ce qu'il appelle la "pensée finie", qu'il associe souvent aux critiques mentionnées.

2. De l'attitude propositionnelle à la pensée spéculative

Dans l'Introduction à la *Science de la logique*, sous le sous-titre de Concept général de la logique, Hegel explique de manière explicite la relation entre la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique* en ce qui concerne leur contenu et leur méthode. Ainsi, la première est la présentation du mouvement interne du contenu de la logique par rapport au mouvement des figures de la conscience. Ce qui garantit la nécessité entre ces formes, leur dissolution dans des formes de conscience supérieures ; c'est une opération logique de ce que Hegel appelle la "négation déterminée" qui dote la conscience d'un concept plus riche et plus élevé qui sert de principe démonstratif de la déficience du critère de la figure de conscience en question et de la légitimité de la figure supérieure qui en découle et en est dérivée. Cependant, le principe logique qui garantit cette nécessité constitue l'objet de la *Science de la logique* :

*"Le sens plus précis de ce qui seul peut être la véritable méthode de la science philosophique tombe dans le traité même de la logique ; car la méthode est la conscience prise de la forme de son automouvement intérieur."*²²⁰

Nous trouvons cette méthode déjà appliquée dans le mouvement des figures de la conscience, mais comme ce qui rend en premier lieu ces transitions elles-mêmes possibles et même nécessaires. Ainsi, la *Phénoménologie de l'esprit* peut être considérée comme une sorte de logique appliquée à ce que Hegel appelle "un objet plus concret," à savoir, la conscience.²²¹ En ce qui concerne la relation entre ces deux ouvrages, en particulier lorsque nous prenons en compte les affirmations de Hegel selon lesquelles la *Phénoménologie* est un préliminaire à la *Science de la logique* ; cette dernière semble être soit dépendante de la première, soit se trouver dans une position complémentaire par rapport à elle. De toute façon, la *Science de la logique* est

²²⁰ SL I, p. 61.

²²¹ Ibid.

le résultat de la *Phénoménologie de l'esprit* ; qui, à son tour, est la manifestation du mouvement des principes qui constituent la matière de la première. Dans ce cas, cependant, contrairement à l'argument que nous venons d'énoncer, la *Phénoménologie* semble plutôt être en position de dépendance par rapport à la *Science de la logique*. Même s'il semble y avoir une relation tautologique entre les deux, dans le sens où ce qui est vrai et valable pour la transition entre les formes de conscience ; à savoir, le mouvement des essences pures, sera montré comme vrai et valable dans la *Science de la logique* – qui, à son tour, est supposée être justifiée par la première, Hegel trouve l'élément tautologique ailleurs²²² :

*" L'unique chose qui permette l'obtention de la progression scientifique, c'est la connaissance de la proposition logique énonçant que le négatif est tout aussi bien positif, ou que ce qui se contredit ne se dissout pas en un zéro, dans le néant abstrait, mais, de manière essentielle, seulement en la négation de son contenu particulier, ou qu'une telle négation n'est pas toute négation, mais la négation de la Chose déterminée qui se dissout, par conséquent une négation déterminée; que, de la sorte, dans le résultat est essentiellement contenu ce dont il résulte; — ce qui est, à proprement parler, une tautologie, car autrement il serait un immédiat, non pas un résultat. En tant que l'être résultant, la négation, est une négation déterminée, elle a un contenu. Elle est un nouveau concept, mais le concept plus élevé, plus riche que le précédent ; car elle s'est enrichie de la négation ou de l'opposé de celui-ci; elle le contient donc, mais aussi plus que lui, et elle est l'unité de lui-même et de son opposé. — C'est en suivant ce chemin que le système des concepts a, lui aussi, alors à se former, et, dans une marche sans interruption, pure, n'accueillant rien de l'extérieur, à s'achever."*²²³

Stephen Houlgate décrit la *Science de la logique* comme "une analyse approfondie des catégories fondamentales de la pensée" grâce à laquelle nous acquérons l'intuition nécessaire pour remodeler notre expérience que nous considérons comme acquise, en la réinterprétant à partir de la manière dont nous la percevons immédiatement.²²⁴ Il poursuit en expliquant que l'obscurité des textes de Hegel, qui découle de leur contenu très abstrait de l'expérience concrète de la conscience, ne doit pas masquer le fait que le premier n'est rien d'autre que l'analyse du second, en tant que ce qui nous est intimement familier.²²⁵ Lorsque nous revenons à Hegel, cette

²²² Pour une discussion détaillée sur les critiques concernant la dépendance de Hegel à l'égard du langage et la circularité vicieuse de l'argument concernant la relation entre la *Phénoménologie* et la *Science de la logique* et la réponse de Houlgate à ces critiques, voir Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, Purdue University Press, Indiana, 2006, pp. 72-102.

²²³ *SL I*, p. 61.

²²⁴ Houlgate, p. 9.

²²⁵ *Ibid.*, p. 11.

familiarité apparaît avec son double caractère : d'une part, notre familiarité avec ces catégories est ce qui illustre la logique en tant que science assez disponible, mais d'autre part, cette familiarité elle-même en fait la science la plus difficile puisque nous prenons pour acquis ce qui nous est familier et confondons ainsi familiarité et connaissance.²²⁶ C'est pourquoi nous avons besoin d'une science distincte de ce qui constitue notre faculté la plus inaliénable et la plus définitive. Sinon, même les catégories les plus fondamentales de notre système de la pensée ; telles que la subjectivité et l'objectivité, qui ont un effet significatif sur nos pratiques épistémologiques et sociales, risquent de rester confuses. La *Science de la logique* et le système de pensée de Hegel dans son ensemble ne se limitent donc pas à l'aspect épistémologique et formel des catégories de la pensée, mais s'étendent aux dimensions ontologiques et pratiques. Les structures subjectives et objectives, au lieu d'être des mécanismes purs, fixes et donnés, manifestent un processus de développement par lequel ils sont découverts d'être interdépendants. C'est ainsi qu'ils peuvent être correctement compris qu'en étant médiatisés l'un par l'autre. Le progrès scientifique que Hegel mentionne dans la citation précédente et dont la perspicacité exige un effort, est donc basé sur la reconnaissance de cette interdépendance entre ce que nous différencions comme structures subjectives et objectives de l'expérience ; et tout autant sur le changement de sens et de perspective par rapport aux catégories de pensée que nous tenons pour acquis dans nos pratiques épistémologiques ordinaires. Il ne s'agit pas seulement d'analyser les catégories de la pensée en les purifiant de leur contenu concret et en découvrant les relations formelles qui se manifestent entre elles. La méthode de Hegel se caractérise plutôt comme une pratique de la reconstruction logique.²²⁷

L'expression "négation déterminée", qui renvoie à une compréhension particulière et résulte de notre activité de négation, joue un rôle crucial pour comprendre ce que Hegel appelle la pensée spéculative, qu'il considère comme la méthode propre de la pensée philosophique. Dans l'*Encyclopédie*, Hegel établit une catégorisation par rapport à la forme de ce qui est logique :

(a) "Le côté abstrait ou relevant de l'entendement,

²²⁶ ESP I, p. 191.

²²⁷ Voir Elena Ficara, *The Form of Truth - Hegel's Philosophical Logic*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2021, pp. 30-33, 64 pour un compte rendu détaillé de la position et de la signification de la logique de Hegel par rapport aux conceptions traditionnelles et contemporaines de la logique.

- (b) *Le côté dialectique ou négativement rationnel,*
 (c) *le côté spéculatif ou positivement rationnel".*²²⁸

Hegel emploie le terme "négation déterminée" comme une opération de notre connaissance spéculative qui, en coopérant avec et grâce au côté abstraitif et négativement rationnel de l'activité de l'entendement, produit une nouvelle forme à partir de ce qui a été simplement nié. Grâce à la triple opération citée ci-dessus, ce qui semble d'abord être auto-contradictoire acquiert une nouvelle forme, ainsi qu'un contenu et une signification plus riches. L'effet de la négativité cesse donc d'être une simple négation et devient une négation qui inclut ce qui est nié. La négation devient ainsi l'unité d'elle-même et de son contraire lorsqu'elle est considérée à la lumière de cette triple opération qui initie la pensée spéculative. Les significations et les fonctions des concepts que nous tenons pour acquis comme opposés, par exemple, se transforment lorsqu'ils sont considérés dans le cadre de cette triple opération. Ainsi, ce que nous considérons en général comme concret dans notre expérience devient "les catégories finies et des abstractions unilatérales" de l'entendement et ce qui semble être l'abstraction de notre expérience concrète, le "concept concret" dans le système spéculatif de Hegel ; tout comme ce qui est subjectif devient ce qui est objectif et vice versa.²²⁹ Il emploie son célèbre terme "*aufheben*" pour ce triple aspect de la connaissance spéculative et dans la *Science de la logique*, entre les chapitres Être et L'Être-là, dans une Remarque qu'il place juste après la section intitulée "Suppression du devenir", il explique la signification de ce concept pour la pensée spéculative comme suit:

*"'Aufheben [supprimer]' et 'das Aufgehobene [le supprimé]' constituent l'un des concepts les plus importants de la philosophie, une détermination fondamentale, revenant absolument partout, dont le sens est appréhendé de façon déterminée et à distinguer particulièrement du néant. —Ce qui se supprime ne devient pas par là du néant. Le néant est immédiat ; en revanche, quelque chose de supprimé est quelque chose de médiatisé, il est le non-étant, mais comme un résultat, lequel est issu d'un être. Il a, par conséquent, encore en soi la détermination dont il provient.".*²³⁰

Nous avons vu la transformation du concept initial de la *Science de la logique* ; à savoir, l'Être, en Néant, dans le cadre de l'analyse sur le rôle de l'immédiateté dans

²²⁸ ESP I, p. 342.

²²⁹ Ibid., p. 130.

²³⁰ SL I, p. 139.

le système de pensée de Hegel. La dérivation du concept de Devenir à partir de ces concepts apparemment exclusifs et contradictoires peut être considérée comme le premier exemple du triple aspect de la pensée spéculative. Si nous l'exprimons selon la catégorisation de Hegel par rapport à ce qui est logique ; nous pouvons dire que l'Être, après avoir été abstrait par l'entendement, a produit le concept de Néant et que ces deux concepts sont à leur tour supprimés par le concept de Devenir qui unit ces déterminations contradictoires par la logique spéculative. Hegel distingue la manière dont le Néant et le Devenir émergent conceptuellement du concept d'Être en fonction des deux opérations différentes de la négation et renverse ainsi les significations des concepts "abstrait" et "concret". Le concept de devenir est le résultat positif du mouvement dialectique de la pensée qui prend en compte les concepts d'être et de néant. Nous aurions pu utiliser l'expression "négation déterminée" au lieu de "résultat positif du mouvement dialectique de la pensée" afin que ce que Hegel appelle "le spéculatif ou le rationnellement positif" apparaisse comme le résultat de l'opération double de la négation. Sa critique de la pensée formelle ou extérieure repose sur la différence entre ces deux sortes de négations. Ainsi, la première négation produit une abstraction qui, dans notre cas, correspond au concept de Néant : la forme immédiatement opposée du concept d'Être. Cependant ;

*"1) La dialectique a un résultat positif parce qu'elle a un contenu déterminé, ou parce son résultat, en vérité, n'est pas le néant vide, abstrait, mais la négation de certaines déterminations qui sont contenues dans le résultat, précisément parce que celui-ci n'est pas un néant immédiat, mais un résultat. 2) Ce rationnel, par conséquent, bien qu'il soit quelque chose de pensé, d'abstrait aussi, est en même temps un concret, parce qu'il n'est pas une unité simple, formelle, mais une unité de déterminations différentes. C'est pourquoi en général la philosophie n'a pas du tout affaire à de simples abstractions ou pensées formelles, mais uniquement à des pensées concrètes. 3) Dans la Logique spéculative la simple Logique d'entendement est contenue et elle peut être aussitôt construite à partir de celle-là ; pour cela, il n'est besoin de rien d'autre que de laisser de côté ce qui est dialectique et rationnel ; elle devient ainsi ce qu'est la Logique habituelle, une histoire de toutes sortes de déterminations-de-pensée rassemblées, qui valent en leur finité comme quelque chose d'infini."*²³¹

Hegel établit ainsi une distinction entre la logique de l'entendement et la logique spéculative. La première est nécessaire pour la seconde, constituant le côté dialectique ou négativement rationnel de la pensée et ; avec la seconde négation

²³¹ ESP I, p. 344.

positivement rationnelle, la détermination formelle et abstraite de la première négation devient une détermination concrète qui porte en elle la première détermination en tant que moment du concept spéculatif qui en résulte. Les déterminations de l'entendement se trouvent donc comme les conditions nécessaires mais non suffisantes pour ce que Hegel considère les propositions spéculatives comme les véritables porteuses de vérité. Ainsi, comme l'affirme Elena Ficara, ce qui pose problème pour Hegel n'est pas le caractère formel des déterminations de l'entendement, ni la logique formelle en elle-même, mais plutôt l'interprétation qui considère la nature des formes logiques comme abstraite et séparée du contenu exprimé.²³² Dans la *Science de la logique*, Hegel présente la forme propositionnelle comme la détermination de la réflexion qui est censée s'appliquer à tous, en raison de son statut de loi universelle de la pensée qui fonde notre pensée.²³³ Il explique l'inaptitude de cette forme à transmettre la vérité à cause de son caractère limité pour exprimer la connexion à un autre (être ou concept) et tire la conclusion suivante :

*"L'acceptation de chacune de ces propositions n'implique pas celle de l'autre. Ceux qui adoptent à l'égard de ces propositions une attitude superficielle les énumèrent les unes après les autres, sans faire intervenir entre elles un rapport quelconque ; ils ne pensent qu'au fait qu'elles sont réfléchies, et non à celui qu'elles sont posées, ils ne pensent pas à leur être-posé, à leur précision, causes de leurs transformations et de leur négation."*²³⁴

La forme propositionnelle et, comme nous le constatons dans l'exposé du jugement de Hegel, la forme du jugement ; peuvent convenir pour exprimer ce qui est correct, mais pas ce qu'est la vérité. Dans l'*Encyclopédie Logique*, nous trouvons l'explication suivante par rapport à ce sujet :

*"Sans compter que la forme de la proposition, ou, de manière plus déterminée, du jugement, est impropre à exprimer ce qui est concret – et le vrai est concret – et spéculatif ; le jugement est, par sa forme, unilatéral et, dans cette mesure, faux."*²³⁵

Hegel distingue les jugements des propositions en fonction de leur rapport à l'universalité. Par exemple, une phrase telle que "l'année dernière, aujourd'hui, nous avons célébré la fête de la musique" n'est pas (encore) un jugement mais une proposition ; car elle exprime un fait singulier, unique, qui s'est produit à un moment

²³² Elena Ficara, pp. 66-67.

²³³ **SL II**, p. 28.

²³⁴ **Ibid.**

²³⁵ **ESP I**, pp. 295-296.

et en un lieu précis, par des personnes particulières désignées par le pronom "nous". Cependant, selon la formulation de Hegel, elle ne peut être transférée dans une forme de jugement que si ce qui est représenté par la phrase est déterminé de telle sorte qu'il se tienne dans une relation conceptuelle – une relation entre la singularité, la particularité et l'universalité. Plus simplement, la justesse de la proposition que nous venons de mentionner peut être déterminée selon que cet acte s'est produit ou non, de la manière dont il est exactement exprimé dans la phrase avec tous ses éléments constitutifs. Néanmoins, ce qui en ferait un jugement ; et par là une pertinence philosophique plutôt qu'historique, c'est le motif qui permettrait de déterminer s'il s'agissait ou non d'une célébration de fête. Ce qu'exprime la forme du jugement doit concerner l'aspect conceptuel plutôt que le fait individuel dans sa singularité, son unicité, ou, comme nous le verrons dans le passage suivant, "l'existant immédiat". Hegel définit le jugement comme " la précision du concept, posée comme telle dans le concept lui-même" ; il s'agit d'une "autre fonction que celle qui consiste à concevoir ou, plutôt, c'est l'autre fonction du concept, pour autant que le jugement consiste dans la détermination du concept par lui-même."²³⁶ Il explique ensuite la différence entre le nom, le fait et le concept :

" Le terme diffère de la chose ou du concept ; cette distinction ressort du jugement lui-même ; comme le sujet est le défini et, par conséquent, l'Être plutôt immédiat, alors que le prédicat est le général qui exprime l'essence ou le concept, il en résulte que le sujet, comme tel, n'est tout d'abord qu'un nom, car ce qu'il est seulement exprimé par le prédicat qui comprend l'Être au sens conceptuel. Qu'est-ce que cela ? où : quelle est cette plante ? etc., de l'être auquel on s'intéresse on n'entend souvent que le nom, et quand on l'a appris, on est satisfait et l'on croit savoir ce que la chose est. Ceci est l'Être, vu du côté du sujet. Mais c'est seulement le prédicat qui donne le concept ou tout simplement le général, et c'est au prédicat qu'on s'intéresse à travers le jugement. C'est ainsi qu'en tant que sujets d'un jugement. "²³⁷

L'immédiateté de ce qui désigne un nom ou un existant est donc, si l'on exprime en termes hégéliens ; supprimée par la forme du jugement puisque celle-ci, lorsqu'elle est employée dans un jugement comme terme du sujet, sera médiatisée par un prédicat qui exprime la forme universelle. Dans la partie concernant la dialectique de la conscience sensible, nous avons rencontré une tension similaire entre ce qui est éprouvé sensiblement et son acquisition d'une expression linguistique. Dans la mesure

²³⁶ SL II, p. 299.

²³⁷ Ibid., p. 301.

où il se présente sous sa forme immédiate ; soit comme un nom, un Ceci ou ce qui est immédiatement éprouvé, ce qui semble être le sujet de ce que nous cherchons à énoncer et à connaître, ce qui nous est déjà familier dans notre expérience, est une "simple représentation ou un nom vide".²³⁸ La tâche de la philosophie est de conceptualiser ces représentations et de transformer ainsi cette familiarité en connaissance conceptuelle. La différenciation entre une simple proposition et un jugement peut être considérée comme une étape importante dans cette entreprise,

*" Dans notre conscience habituelle, les pensées sont revêtues d'une matière courante sensible et spirituelle, et unies à elle, et quand nous méditons, réfléchissons et raisonnons, nous mêlons les sentiments, intuitions et représentations avec des pensées (dans toute proposition de contenu entièrement sensible, comme : 'Cette feuille est verte', se sont déjà immiscées des catégories : l'être, la singularité). "*²³⁹

Les catégories de pensée sont donc déjà intégrées dans chaque proposition et chaque jugement, mais seulement de manière implicite. Ainsi, tant notre familiarité provenant de notre conscience ordinaire à travers la perception, le sentiment, l'intuition que leurs expressions linguistiques en tant que représentations deviennent les éléments d'une connaissance potentielle lorsqu'ils acquièrent initialement une forme propositionnelle. Elena Ficara, rappelant l'accent mis par Hegel sur la signification étymologique du terme jugement en allemand ; à savoir, *Urteil*, la division originelle, affirme qu'avec son entrée en scène, le point de vue conceptuel au sens propre émerge puisque l'hétérogénéité du contenu conceptuel, y compris les différences et les oppositions, se manifeste dans l'unité de la copule.²⁴⁰ Le passage d'une proposition ordinaire à la forme du jugement constitue la première étape du point de vue conceptuel ; néanmoins, les jugements ne sont pas non plus la forme ultime pour exprimer la vérité philosophique. Cela n'est pas lié au fait que le jugement est une forme subjective ; au contraire, selon le traité de Hegel sur le jugement, "*chaque chose est un jugement*" :

"Le jugement est généralement pris dans un sens subjectif, comme une opération et une forme, qui ne se produit que dans la pensée consciente d'elle-même. Mais cette distinction n'existe pas encore dans le [domaine] logique ; [ici] le jugement doit être considéré comme entièrement universel : chaque chose est un jugement. C'est-à-dire que chaque chose est un singulier qui est intérieurement une universalité ou une nature intérieure,

²³⁸ ESP I, p. 415.

²³⁹ Ibid., 166.

²⁴⁰ Elena Ficara, p. 92.

c'est-à-dire un universel qui se fait singulier ; l'universalité et la singularité se distinguent [l'une de l'autre] en elle, mais en même temps elles sont identiques".²⁴¹

L'insuffisance de la forme du jugement pour exprimer la vérité philosophique n'est pas liée au fait que la faculté de juger est une faculté subjective qui ne peut pas saisir la nature essentielle des choses elles-mêmes. Pour Hegel, la structure de la forme du jugement qui unit la singularité, la particularité et l'universalité constituant les moments du concept, est identique à la structure ontologique de l'Être. Cela devient plus évident dans son exposé du syllogisme qui précède l'exposé du jugement et apparaît comme l'unité et la vérité du concept et du jugement, en particulier avec l'identification de Hegel de ce qui est rationnel avec le syllogisme comme il exprime dans le passage qui suit :

" Le syllogisme représente donc le concept posé dans toute son ampleur ; aussi est-il le rationnel. L'entendement est considéré comme le pouvoir de former des concepts définis qui, grâce à l'abstraction et à la généralité, sont maintenus tels quels et pour eux-mêmes. Mais dans la raison les concepts définis sont posés dans leur totalité et unité. Aussi le syllogisme n'est-il pas seulement rationnel, mais tout ce qui est rationnel est syllogisme."²⁴²

Ce lien est en effet mis en évidence par quelques étapes conceptuelles par rapport aux notions de rationalité et de la réalité au sens hégélien. Pour commencer, nous devons nous rappeler la célèbre expression de Hegel "ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel" qu'il articule pour la première fois dans la Préface à la philosophie du droit dans le contexte de l'effectivité de l'Idée – en tant que synonyme du rationnel –, qui devient effective en se manifestant dans la réalité objective, plutôt que d'être une représentation subjective qui devrait être traitée comme le produit d'une simple opinion.²⁴³ La même expression apparaît également dans l'introduction de l'*Encyclopédie Logique*. Hegel se cite lui-même juste après avoir donné une définition de l'expérience et de ce qu'il considère comme le contenu de la connaissance philosophique :

" De l'autre côté, il est aussi important que l'on comprenne au sujet de la philosophie, que son contenu n'est aucun autre que le contenu consistant originairement produit et se produisant dans le domaine de l'esprit vivant, et constitué en monde ; monde extérieur et

²⁴¹ ESP I, p. 414.

²⁴² SL II, p. 349.

²⁴³ G. W. F. Hegel, **Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'état en abrégé**, Trad. Robert Derathé, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, p. 55.

intérieur de la conscience, — que son contenu est l'effectivité. La conscience la plus prochaine de ce contenu, nous la nommons expérience."²⁴⁴

Enfin, sa conception de l'effectivité, par laquelle il définit le terme comme "l'unité de l'essence et de l'existence", comme ce qui est intérieur et extérieur, complète la compréhension de Hegel de la portée de ce qui est rationnel en fin de compte dans le troisième moment de la réalité (l'effectivité) comme la relation absolue, "ou, plutôt, l'Absolu en tant que rapport à soi : la Substance."²⁴⁵ Maintenant, si nous revenons à la question de la limitation de la forme du jugement pour l'expression des vérités spéculatives à la lumière de la constellation conceptuelle qui s'étend de l'Être-Concept à l'Effectivité-Substance, la projection de Hegel commence à devenir un peu plus cristallisée. La première difficulté tient à l'inséparabilité de l'Être et du Concept, qui s'incarne à travers les moments de la singularité, de la particularité et de l'universalité dans la forme du jugement. Cette difficulté tient notamment au caractère inconciliable du singulier et de l'universel. Hegel présente ce problème dans son analyse du jugement d'existence. Comme nous connaissons le mode de conceptualisation particulier de Hegel ; un concept, dans sa première apparence, c'est-à-dire dans sa forme immédiate, ne manifeste pas pleinement les caractéristiques essentielles du concept en question. Il porte en lui le potentiel de les manifester et, tout au long du mouvement du concept, il le fait. Le jugement d'existence, en tant que premier type de jugement, est la forme immédiate du jugement. Cette immédiateté entraîne une incompatibilité entre la définition du jugement de Hegel et ce qu'est le jugement d'existence. Rappelons tout d'abord la définition du jugement : "Le jugement est la précision du concept, posée comme telle dans le concept lui-même."²⁴⁶ Lorsqu'il s'agit du jugement d'existence, nous n'arrivons pas à voir la nécessité conceptuelle ou logique entre ses termes puisqu'elle n'est pas encore explicite. Ces termes restent donc extérieurs l'un à l'autre même s'ils sont combinés dans la copule grammaticale du jugement. Hegel précise que ces jugements sont également appelés jugements d'inhérence car l'approche immédiate d'un jugement qui exprime une détermination qualitative du sujet établit ce dernier comme le fondement du prédicat qui, à son tour, reste comme contingent par rapport au statut du sujet. Le jugement d'existence dans sa forme immédiate est un "jugement positif" en ce sens que le prédicat qu'il comporte

²⁴⁴ ESP I, p. 168.

²⁴⁵ SL II, p. 182.

²⁴⁶ Ibid., p. 229.

exprime une simple qualité du sujet : sa fonction logique est une simple pose. Lorsque l'on examine cette forme de jugement selon le rapport entre les rôles du sujet et du prédicat de la proposition, on constate une connexion entre un étant singulier et un universel qui est exprimé par le prédicat. L'expression logique de ce type de jugements est : "l'individuel est général" ("le singulier est l'universel").²⁴⁷ C'est la forme minimale et la plus primitive de détermination du sujet ; cependant, même si le sujet reçoit pour la première fois une détermination universelle et qu'ainsi une de ses propriétés est exprimée par ce prédicat, la raison pour laquelle ce jugement est "positif" n'est pas simplement qu'une qualité est posée à travers le jugement ; mais parce que cette connexion est immédiate dans le sens où elle ne contient pas encore de médiation ou de négation.²⁴⁸ Hegel déduit deux conclusions de l'analyse du jugement positif d'existence en examinant la forme et le contenu de tels jugements. Lorsque nous nous concentrons sur la forme du jugement positif d'existence qui équivaut logiquement à dire que "le singulier est l'universel" et que nous considérons ce qui serait pour un singulier d'être un universel ; nous voyons que cet objet particulier qui occupe grammaticalement la position de sujet est déterminé par une qualité universelle qui, à son tour, se trouve dans la position grammaticale du prédicat. Ainsi, selon l'exemple même de Hegel, cette rose peut être rouge ; cependant, cette rose n'est pas seulement cette rougeur particulière, mais elle possède d'autres qualités et un caractère substantiel qui se trouve au-delà de cette détermination :

*"Le sujet est un étant-en-soi immédiat et, pour cette raison, le contraire de cette abstraction, c'est-à-dire de la généralité posée par la médiation, par laquelle on voudrait le caractériser."*²⁴⁹

Puisque cette forme de jugement exprime une relation réciproque entre le sujet et le prédicat, Hegel propose dans un second temps d'inverser les places grammaticales du sujet et du prédicat et considère le jugement selon son contenu à travers la proposition : " l'universel est le singulier ". Dans le premier cas, nous avons affaire à un défaut de détermination quant au caractère auto-subsistant et non réductible du sujet du jugement positif d'existence. Cette fois-ci, nous observons exactement le contraire. La fonction logique d'un tel jugement implique toute relation possible entre un universel et un singulier. Par exemple, à l'universel "rouge" peut correspondre

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 310.

²⁴⁸ *Ibid.* pp. 310-311.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 314.

n'importe quel objet singulier qui possède la détermination de la rougeur et la même relation s'appliquerait à chaque universel particulier. Hegel conclut donc que ce que nous pouvons obtenir du jugement positif de l'existence est une sorte de totalité qui n'est rien d'autre qu'une "mauvaise pluralité infinie" où tout sujet peut être défini avec une variété de qualités et, de la même manière, toute qualité peut être montrée comme ayant une pluralité d'instances d'elle.²⁵⁰ Il propose ainsi que le jugement positif soit posé comme un jugement négatif où l'on peut dépasser cette mauvaise pluralité infinie pour que la vérité du jugement positif devienne explicite. Tout au long de l'analyse du jugement négatif, Hegel revient sur la distinction entre la "justesse" et la "vérité" d'un jugement. Ainsi, on peut parler de la "justesse" d'un jugement positif en considérant l'accord du sens qu'il indique avec la représentation qui lui correspond. Cependant, affirme-t-il, cela ne montrerait que la justesse du contenu empirique du jugement, et non la vérité de la raison ou le contenu logique pur du jugement qui exprime la relation nécessaire entre les éléments logiques de celui-ci. Ce que nous avons dans le jugement positif, c'était le lien entre le singulier et l'universel. Néanmoins, nous avons également vu que les termes ne sont pas réductibles l'un à l'autre : ce qui est singulier n'est pas simplement un universel (particulier) et ce qui est universel n'est pas simplement un singulier (particulier). Au contraire, l'universalité du singulier n'est pas abstraite mais déterminée et donc particulière. Ainsi, Hegel prend le particulier comme l'universel déterminé de la singularité et reformule la relation entre le singulier et l'universel du jugement positif comme : "L'individuel (le singulier) est un particulier."²⁵¹ La forme grammaticale du jugement reste positive, pourtant la vérité du jugement positif se manifeste à travers ce qui "n'est pas", ou plutôt ce qui "n'est pas explicitement mais intrinsèquement" dans la connexion du singulier et du général ; c'est pourquoi Hegel considère le jugement positif comme intrinsèquement négatif :

*"La détermination du jugement, en tant que conceptuelle, est par elle-même un général, posé comme se continuant dans son autre. Et, inversement, le rapport du jugement représente la même détermination que celle qui est propre aux extrêmes, car ce rapport représente justement cette généralité et cette continuation d'un extrême dans l'autre ; dans la mesure où il existe entre eux une différence, ce rapport est lui aussi celui de la négativité."*²⁵²

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid., p. 319.

²⁵² Ibid., p. 317.

La particularité résulte ainsi de la détermination négative des concepts qui constituent les termes du jugement positif. Elle est le terme médiateur de l'universalité et de la singularité en ce sens que le sujet du jugement positif peut désormais être considéré comme un singulier qui est un particulier. C'est là, dit Hegel, " l'énoncé positif du jugement négatif."²⁵³ En d'autres termes, grâce au jugement négatif implicite impliqué par la relation entre les termes du jugement positif, nous pouvons poser un nouveau concept logique qui fonctionne comme un terme médiateur des implications contradictoires des composants de la formulation logique précédente. Ce qui résulte du jugement négatif par l'analyse de la relation entre les termes du jugement positif est donc positif juste du point de vue de sa forme grammaticale, à savoir que "le singulier est un particulier" ; cependant, la méthode et le fonctionnement logiques qui ont permis de conclure cette nouvelle forme de jugement sont négatifs, disons, sous une forme implicite ou intrinsèque. D'après la formulation de Hegel, il s'agit de la première détermination médiatisée du jugement positif, qui exprimait une connexion immédiate et donc abstraite entre le singulier et l'universel. Ainsi, les jugements d'existence peuvent être positifs dans leur forme, mais ils sont également des jugements négatifs dans le sens où ce qu'ils impliquent ne peut rendre explicite qu'après avoir pris en considération ce que ces termes ne sont pas :

*" Le jugement positif repose sur le rapport entre l'individuel immédiat et le général, c'est-à-dire de deux éléments dont l'un n'est pas en même temps ce qu'est l'autre ; ce rapport est donc aussi essentiellement un rapport de séparation ou négatif ; c'est pourquoi le jugement positif était à poser comme négatif."*²⁵⁴

Ce que nous avons d'abord dans le jugement positif était un sujet qui est immédiatement un étant abstrait et singulier lié avec une propriété immédiatement déterminée de celui-ci, qui se présente comme un universel abstrait. La manière dont le sujet et le prédicat sont liés l'un à l'autre ; c'est-à-dire le caractère d'immédiateté, était donc également définitive pour le jugement lui-même. Même si ici le jugement semble être équivalent à cette connexion ; à savoir, la relation d'identité entre un sujet singulier qui a pour prédicat une propriété particulière, elle ne constitue qu'un moment du jugement. Nous avons déjà énoncé la définition du jugement chez Hegel comme "la précision du concept, posée comme telle dans le concept lui-même."²⁵⁵ C'est

²⁵³ *Ibid.*, p. 316.

²⁵⁴ *Ibid.*, pp. 316-317.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 299.

pourquoi il différencie l'acte de juger de l'acte de concevoir. Le jugement n'est pas un simple énoncé, un enchainement ou une description des prédicats d'un individu. Il s'agit plutôt d'un mouvement des implications conceptuelles entre les termes de la copule, qui sont reliés entre eux par une relation d'identité. Hegel décrit ce mouvement comme un acte réciproque de montée et de descente entre le singulier et l'universel :

*" C'est pourquoi on prend pour point de départ l'individuel, comme étant le premier et l'immédiat, qu'on élève par le jugement à la généralité de même que, inversement, le général étant-en-soi s'abaisse dans l'individuel en être-là, ou devient un étant-pour-soi. "*²⁵⁶

La particularité est donc ce qui résulte du premier mouvement de montée et de descente qui s'opère entre le sujet et le prédicat du jugement positif. Le mouvement en question se traduit comme une opération du jugement négatif et a donné lieu à une détermination positive, à savoir la particularité. Hegel considère ce mouvement comme la deuxième étape de la médiation du jugement d'existence. Le jugement d'existence doit passer par une autre médiation puisque le mouvement ne peut cesser tant que l'identité n'est pas restaurée. Dans la formulation logique affirmant que le singulier est le particulier, à la fois le singulier est remonté à sa nature universelle et l'universel est descendu et particularisé en tant que propriété du sujet singulier. Cependant, selon Hegel, la propriété particulière dont il est question ici est encore plus étendue que la singularité.²⁵⁷ Elle peut être instanciée dans d'autres singuliers également. Ainsi, conclut-il, le jugement négatif cède désormais la place à la réflexion du jugement d'existence sur lui-même pour expliciter la vérité de ce type de jugements : "Le singulier n'est qu'un singulier."²⁵⁸ Cette vérité du jugement d'existence est en effet l'expression conceptuelle de la limite de ce type de jugements quant à leur signification philosophique. Elle rappelle le caractère irréductible et donc positif et fini de la singularité immédiate au sens ontologique, symbolisée par le sujet du jugement d'existence. Cependant, ce retour à l'identité positive du sujet avec lui-même bloque le mouvement du jugement et le réduit pour ainsi dire au silence, de la même manière que la conscience sensible est condamnée à rester muette lorsqu'elle veut saisir le Ceci en soi, comme nous l'avons abordé dans le chapitre

²⁵⁶ **Ibid.**, p. 304.

²⁵⁷ **Ibid.**, pp. 319-320.

²⁵⁸ **Ibid.**, p. 320.

correspondant.²⁵⁹ Cette limitation peut cependant être supprimée par le mouvement du jugement, qui englobe en fin de compte chaque instant du concept dans son ensemble :

*"Le singulier est le même que l'effectif, sauf que celui-là est issu du concept, par conséquent est posé comme [un] universel, comme l'identité négative avec soi. L'effectif, parce qu'il n'est encore qu'en soi ou immédiatement l'unité de l'essence et de l'existence, peut agir de façon efficiente ; mais la singularité du concept est de manière absolue ce qui agit de façon efficiente, et cela non plus comme la cause, avec l'apparence de produire comme effet un Autre, mais ce qui se produit soi-même comme effet. - Cependant, la singularité n'est pas à prendre au sens de singularité seulement immédiate, singularité selon laquelle nous parlons de choses, d'hommes singuliers ; cette détermination de la singularité ne se présente qu'avec le jugement. Chaque moment du concept est lui-même le concept tout entier, mais la singularité, le sujet, est le concept posé comme totalité."*²⁶⁰

Du point de vue ontologique, le jugement préserve la singularité et l'effectivité du sujet ; cependant, sa position dans le jugement comme quelque chose d'universel, qui devient explicite par le prédicat, révèle son identité négative avec lui-même. On peut prendre ce moment où le sujet est posé comme universel et donc comme identité négative avec lui-même comme le début du mouvement de montée et de descente qui s'opère entre le singulier et l'universel dans le mouvement du jugement, qui transforme le singulier qui se trouve initialement en-soi en "un étant-pour-soi."²⁶¹ Même si Hegel affirme que la forme du jugement n'est pas convenable pour exprimer des vérités spéculatives puisque son point de vue est la finité²⁶² ; n'exprimant qu'une détermination limitée et fixe du sujet, surtout lorsqu'il est employé sous la forme positive, la reconnaissance de cette limitation peut être considérée comme une partie de la vérité spéculative ; puisque,

*"ce qu'il y a de non-identique dans le sujet et dans le prédicat est aussi un moment essentiel, mais c'est là ce qui n'est pas exprimé dans le jugement."*²⁶³

²⁵⁹ Voir **PhE**, p. 187. "S'ils voulaient effectivement dire ce morceau de papier qu'ils visent, et ils voudraient le dire, c'est là quelque chose d'impossible, parce que le ceci sensible qui est visé est inaccessible au langage, lequel appartient à la conscience, a ce qui est en soi universel."

²⁶⁰ **ESP I**, pp. 409-410.

²⁶¹ **SL II**, p. 304.

²⁶² **ESP I**, p. 415.

²⁶³ Voir **SL I**, p.116.

Ainsi, comparée à la forme propositionnelle qui sert à mesurer la justesse plutôt que la vérité – philosophique –, la forme du jugement est plus adéquate pour exprimer le contenu conceptuel.

3. Formes finies de la pensée : la critique hégélienne à l'égard de l'empirisme et de l'ancienne métaphysique

Dans la première partie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel traite l'empirisme comme une position de pensée qui se situe entre l'"ancienne métaphysique" et la "philosophie critique". Cette catégorisation repose sur la manière dont les différentes approches philosophiques formulent leur objet d'investigation. Ainsi, ce que Hegel catégorise comme la première position de la pensée par rapport à l'objectivité ; à savoir la métaphysique, prend les concepts de la raison comme objet d'investigation et repose sur la présupposition que la pensée est capable de saisir les déterminations fondamentales des choses.²⁶⁴ Pour lui, cette position de la pensée, traitée sous cette catégorie générale, comprend toute la tradition métaphysique jusqu'à la philosophie critique kantienne. Il traite l'empirisme et la philosophie critique sous le titre de "Deuxième position de la pensée par rapport à l'objectivité" en raison du fait que ces deux traditions prennent l'expérience comme base de notre connaissance.²⁶⁵ Hegel privilégie la première position de la pensée en ce qui concerne sa présupposition selon laquelle la pensée peut saisir ses objets sans avoir besoin d'une attribution d'un au-delà inconnaissable. Contrairement à la conception de la chose-en-soi de Kant, l'ancienne métaphysique ne laisse aucun objet de la pensée hors de portée de son enquête. Cependant, Hegel qualifie cette position "naïve" dans le sens où sa conception de la vérité est basée sur la reproduction des objets de la conscience, tels qu'ils se présentent par l'opération de l'entendement en tant que représentations. Ainsi, alors que l'objet d'investigation retenu par l'approche de l'ancienne métaphysique est reconnu comme un élément positif, sa méthode devient la cible de la critique de Hegel. Cette cible, c'est-à-dire l'habitude de penser en images qui est associée aux

²⁶⁴ ESP I, p. 294.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 300. Hegel exclut la philosophie grecque de cette généralisation, en exprimant que leur pensée n'était pas limitée par un contenu donné ou présupposé, mais qu'elle était libre (voir *Encyclopédie, partie I*, l'Addition du §31). Il oppose la pensée grecque à la scolastique en ce que cette dernière prend son contenu comme donné par l'Eglise. Il ne s'agit pas ici de l'extension de ce que Hegel appelle "l'ancienne métaphysique" mais de ce qu'il entend par cette manière de penser, c'est-à-dire la différence entre ce qu'il appelle la "pensée finie" et la "pensée infinie (ou spéculative)".

déterminations finies de l'entendement, est ce qui devient le sujet de la critique dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* également, tout au long de la discussion sur la méthode appropriée pour une connaissance scientifique pour la philosophie comme nous avons abordés à la section précédente.²⁶⁶ Les expressions telles que "pensée matérielle", "formalisme" ou "pensées abstraites" sont employées indifféremment pour désigner la manière dont le point de vue de l'entendement, par opposition à la pensée spéculative, saisit son objet.²⁶⁷ Pour Hegel, la naïveté de l'ancienne métaphysique provient de sa conviction que les catégories finies de l'entendement sont appropriées pour saisir les objets qu'elle traite tels que Dieu, l'âme ou la nature, qui manifestent une nature infinie. Il exprime son inquiétude quant à l'incapacité du mode de connaissance fini de l'entendement à saisir les concepts métaphysiques de la manière suivante :

*"A ce sujet, il y a alors encore à remarquer en particulier comment la manière de procéder consistait à attribuer des prédicats à l'objet à connaître, ainsi par exemple à Dieu. Mais c'est alors là une réflexion extérieure sur l'objet, car les déterminations (les prédicats) sont toutes prêtes dans ma représentation et sont attribuées à l'objet d'une façon seulement extérieure. Au contraire, la connaissance véritable d'un objet doit être d'une nature telle qu'il se détermine à partir de lui-même et ne reçoit pas ses prédicats du dehors."*²⁶⁸

Hegel souligne ici deux questions fondamentales qui s'appliquent à la critique qu'il adresse à la fois à l'empirisme et à l'ancienne métaphysique en tant que représentants de deux positions philosophiques qui diffèrent quant à leurs objets d'investigation : le contenu de la pensée et la méthode qui est appropriée pour saisir philosophiquement ce contenu. En ce qui concerne la première, il pense que la tradition de l'ancienne métaphysique est orientée vers les objets de la raison, c'est-à-dire qu'elle tient pour acquis les représentations immédiates de la conscience telles que Dieu, l'âme, la nature ou la liberté et établit son enquête sur la validité des prédicats qui leur sont attachés.²⁶⁹ Il utilise l'expression "extérieure" à la fois pour caractériser la réflexion et la prédication de l'entendement. D'après son interprétation, l'entendement n'opère pas seulement avec les objets de la perception. Les concepts de la raison sont déjà des objets de l'entendement, puisqu'ils se trouvent dans la conscience, sauf

²⁶⁶ PhE, pp. 75-149.

²⁶⁷ Ibid. pp. 120-146.

²⁶⁸ ESP I, p. 495.

²⁶⁹ Ibid.

comme représentation. L'extériorité attribuée à la réflexion et à la prédication de l'entendement se réfère principalement à l'immédiateté de ces représentations. Elles sont extérieures dans le sens où elles sont soit les produits de l'abstraction des objets extérieurs, comme c'est le cas pour la tradition empiriste, soit présumées comme contenu donné qui est associé déjà à une position particulière de la pensée, comme c'est le cas pour l'ancienne métaphysique. Même si, en mentionnant la tradition empiriste, Locke et Hume apparaissent comme ses représentants, la portée et donc les objets de la connaissance n'étaient pas identiques pour eux. Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel range Hume sous la catégorie du scepticisme et Locke sous celle de la métaphysique, avec Spinoza et Leibniz. Il classe la philosophie de Locke dans la catégorie de l'empirisme métaphysique.²⁷⁰ Dans ces lectures, la critique adressée à Spinoza se trouve dans la même ligne de sa critique par rapport à l'extériorité des objets étudiés. Hegel soutient que, de même que les penseurs scolastiques ont repris les concepts métaphysiques de l'Église, avec leur contenu déjà reconnu, sans essayer de montrer leur validité conceptuelle, Spinoza tient également pour acquis les notions métaphysiques et commence par leurs définitions sans prouver leur genèse.²⁷¹ On retrouve la méthode inverse dans la philosophie de Locke. Rejetant l'idée que nous avons des notions et des principes innés ; Locke, au lieu de fonder son épistémologie sur le principe d'identité ou sur une notion abstraite telle que dieu ou la substance, vise à expliquer comment nous acquérons ces notions en premier lieu. Hegel traite Spinoza et Locke comme des figures opposées en ce sens ; le principe d'identité de Spinoza laisse sa place au principe de différence de Locke comme le fondement épistémologique constitutif.²⁷² Ce mouvement méthodologique qui embrasse la différence et apporte l'évidence même des principes et concepts les plus fondamentaux, soient spéculatifs ou bien pratiques, s'aligne sur la perspective hégélienne. Dans ce cas, l'extériorité que Hegel attribue aux concepts représentatifs de l'empirisme appartient à la première détermination de l'extériorité ; il n'existe pas de présupposition sur le contenu ou l'évidence épistémique des concepts. Sa critique porte donc sur la validité de ces concepts abstraits du contenu général de l'expérience perceptive, plutôt que sur leur source. Hegel juge l'intérêt philosophique de Locke

²⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6 - La philosophie moderne*, trad. Pierre Garniron, Paris Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, p. 1523.

²⁷¹ Voir *Ibid.*, pp. 1245-1259, p. 1523. Pour l'implication de ce même argument dans la situation moderne, voir également *ESP I*, p. 295.

²⁷² G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6 - La philosophie moderne*, pp. 1516-1517.

insuffisant en raison de sa capacité limitée à analyser l'origine des représentations avec notre capacité à rassembler la variété des particularités sous concepts généraux. Cette approche épistémologique qui, pour Hegel, se limite à l'explication des conditions psychologiques de nos facultés de connaissance qui organisent notre relation avec les phénomènes extérieurs en les généralisant et unifiant à travers des relations causales ; englobe également une compréhension problématique du monde et de la manière dont nous sommes capables d'atteindre une telle compréhension, c'est-à-dire, de le connaître philosophiquement. L'élément saillant de la critique de Hegel à l'égard de la tradition empiriste ne vise donc pas son approche par rapport au point de départ de l'enquête, mais plutôt la manière dont ce contenu jaillit de l'expérience perceptive. Comme nous avons déjà abordé dans la section précédente, la question de la source change ainsi de forme dans l'enquête phénoménologique de Hegel tout au long de l'analyse de l'attitude représentationnelle de l'entendement qui trouve son expression sous différentes figures de conscience.

Dans le cadre de l'exposé de Hegel sur la *Science de la logique* en particulier, et effectivement dans toutes les occasions sans se limiter au système de la logique, la critique de la prédication extérieure vient à l'esprit ; la critique de la prédication extérieure s'impose, ainsi que l'accent mis sur la différence entre l'"identité formelle/abstraite" ou l'"identité de l'entendement" et la manière dont le concept de la raison est auto-identique. Cette différenciation apparaît dans le passage de la doctrine de l'être à la doctrine de l'essence. Dans la doctrine de l'être, Hegel présente la difficulté de représenter l'être qui est censé être absolu et identique à lui-même sous une forme propositionnelle. Ainsi, lorsque nous visons à articuler ce que nous entendons par l'énoncé de l'"être", nous l'exprimons dans une détermination de pensée sous la forme propositionnelle qui implique à la fois la différence et l'identité entre ce qui se trouve comme prédicat et ce à quoi ce prédicat est attaché, c'est-à-dire le sujet. La tentative de saisir l'équivalent de l'être dans la pensée est soit impossible, soit une simple répétition sans fin du sujet qui correspond à "une indifférence absolue" ou à "l'identité" pour Hegel.²⁷³ Il affirme ainsi que le résultat d'une telle tentative est l'éradication de la différence entre "être" et "rien" comme deux équivalents du concept d'absolu, mais seulement comme des équivalents déficients.²⁷⁴ Ainsi, même si les notions

²⁷³ ESP I, pp. 348-349.

²⁷⁴ SL I, p. 103; ESP I, pp. 349-351.

métaphysiques telles que l'être, l'absolu ou l'infini sont des objets fondamentaux de l'enquête philosophique, elles ne peuvent constituer ni le commencement ni le fondement d'un système philosophique dans la mesure où elles sont traitées comme de abstractions simples. Puisque le contenu qui leur est attribué est immédiat, ils sont de ce fait soit déficients, soit efficients mais non fondés. Pour Hegel, l'activité de fonder ces notions dans la pensée ne peut pas être réalisée simplement par une analyse du contenu des notions en question à travers l'abstraction, mais par une exposition de la manière dont ces notions sont développées et sont opératoires dans les pratiques épistémologiques de chacun. Il associe la première méthode à l'effort de l'empirisme pour organiser le contenu de la perception sous des formes et des principes universels. En ce qui concerne l'ancienne métaphysique, sa critique vise la croyance en la possibilité de saisir des notions telles que l'Être avec des catégories finies de l'Entendement qui les déterminent sous forme propositionnelle. Ces deux exemples de méthodes employées par l'empirisme et la métaphysique ancienne représentent ce que Hegel mentionne par extériorité de la manière dont elles sont reflétées dans les catégories finies. Il oppose la "pensée spéculative" à la limitation de cette forme et change le point de départ de son enquête dans la *Science de la logique* avec le "devenir" comme première détermination concrète de la pensée au lieu de la détermination abstraite de l'"Être". À la suite de son analyse des notions de l'être et le néant, il propose de traiter à nouveau ces notions comme deux composantes inséparables du concept de "devenir" qui exprime l'unité de l'être et du néant :

*"En réalité, une détermination spéculative ne se laisse pas exprimer de façon correcte dans la forme d'une telle proposition ; l'unité doit être saisie dans la diversité en même temps présente et posée. Le devenir est l'expression vraie du résultat de l'être et du néant, en tant qu'il est leur unité ; il n'est pas seulement l'unité de l'être et du néant, mais il est en lui-même le non-repos, l'unité qui n'est pas simplement, en tant que relation-à-soi, immobile, mais, du fait de la diversité de l'être et du néant, qui est en lui, est en elle-même [tournée] contre elle-même."*²⁷⁵

La forme propositionnelle de l'entendement ne permet pas de saisir le contenu spéculatif de la pensée (philosophique), puisque cette forme doit fixer son objet dans une catégorie finie qui cherche à établir l'identité entre le sujet et le prédicat. Or, le sujet n'est pas réductible à son (ses) prédicat(s) ; Hegel en conclut donc que la forme propositionnelle contredit déjà le principe d'identité, en impliquant également une

²⁷⁵ ESP I, p. 354.

distinction entre le sujet et le prédicat.²⁷⁶ Une telle forme d'identité ne peut trouver son expression que lorsque l'Être est pris dans son immédiateté, sa pureté et son indifférenciation ; mais lorsque nous essayons de saisir l'Être en tant que tel, ce que nous avons, ce sont exactement les mêmes déterminations du concept du Néant que celles que nous avons abordé plus haut. Le diagnostic de Hegel sur la manière dont ces catégories sont pensées reflète également son attitude à l'égard de l'ancienne métaphysique. En conséquence, ces deux attitudes de pensée partagent un fondement commun. L'ancienne métaphysique et l'empirisme ont tous deux des représentations comme contenu d'investigation, comme nous l'avons indiqué précédemment en discutant de ce que Hegel mentionne avec son affirmation concernant la forme propositionnelle.²⁷⁷ Nous avons également indiqué que ces représentations diffèrent en ce qui concerne leurs sources ; en effet, alors que les représentations de la métaphysique telles que Dieu, l'âme ou la liberté sont prises comme objets de la raison, les représentations de l'empirisme sont abstraites de l'expérience dans le sens où elles sont dérivées d'un contenu perceptuel. Cette différence vaut également pour Hegel dans la mesure où, même si pour lui qu'il ne s'agit pas d'une dualité ou d'une pluralité de sources, la manière dont le contenu conceptuel est déterminé par la perception et l'entendement est différente de la manière dont le sont les concepts normatifs ou spéculatifs. Le premier type de détermination correspond simplement à l'opération psychologique de l'esprit qui présente les objets, le contenu de la conscience mais pas leur vérité.²⁷⁸ Malgré ses critiques sur la méthode, Hegel accueille favorablement cette approche par rapport à l'objet d'investigation, qui se trouve aussi comme la raison même de l'émergence de l'empirisme ; à savoir, le besoin d'un contenu concret.²⁷⁹ Nous trouvons l'écho de ce besoin dans la distinction que fait Hume des pensées ou des idées selon leur degré de force et de vivacité, qui repose sur l'affirmation que même les pensées les plus sublimes ou les idées qui semblent d'être une nature infinie ne sont que les résultats de la faculté de l'esprit de composer, de transposer, d'augmenter ou de diminuer les matériaux dérivés de notre expérience perceptive.²⁸⁰ En s'appuyant sur ce postulat, l'empirisme humien réduit le contenu qui

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 375.

²⁷⁷ *Ibid.*, pp. 299-300.

²⁷⁸ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6 - La philosophie moderne*, p. 1532.

²⁷⁹ *ESP I*, pp. 299-300; 494-496.

²⁸⁰ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Open Court, La Salle, Illinois, 1966, p. 17.

semble rester hors de portée de la perception à l'expérience ; c'est-à-dire, aux idées de la perception qui sont arrangées selon les opérations de l'esprit mentionnées ci-dessus. Pour prouver cette hypothèse, Hume introduit deux arguments qui reposent chacun sur son affirmation que la perception fournit l'origine des idées. Le premier argument affirme que toutes les idées, y compris les plus composées et les plus sublimes, peuvent être analysées en idées simples qui peuvent être ramenées à un certain sentiment précédent.²⁸¹ Le second suggère que, puisque le terrain fondamental de l'expérience est la perception, toute idée est en quelque sorte le résultat d'une sensation d'un organe particulier dont le défaut implique le manque ou la déficience de l'idée correspondante.²⁸² Ainsi, les éléments les plus élémentaires constitutifs de l'esprit humain sont les produits de l'expérience immédiate, en première personne, produite par les données sensorielles reçues des organes des sens. C'est la raison pour laquelle les concepts de raison sont redondants pour la tradition empiriste en ce qui concerne leurs rôles prétendument déterminants sur le plan épistémologique.

4. Hegel sur le contenu et la forme du savoir philosophique

Jusqu'à présent, nous avons présenté les points essentiels de la critique de Hegel à l'égard des présuppositions et des méthodes adoptées par la tradition empiriste et celle de l'ancienne métaphysique. Dans le cadre de notre étude présente, cette critique comparative se limite aux jugements de Hegel sur ces philosophes et aux points pertinents qui exercent une influence directe sur le développement de sa théorie de la subjectivité. Le résultat crucial de cette présentation montre que l'élément commun de cette critique ne se concentre pas principalement sur les objets étudiés ; tels que Dieu, l'Être, la Substance, l'esprit, la conscience, les idées etc., mais plutôt sur la manière dont ils sont étudiés. Par conséquent, la discussion a abouti au problème de la forme ; à savoir, à l'affirmation de Hegel selon laquelle, indépendamment de la nature, du contenu et de la source des concepts mentionnés ci-dessus, ceux-ci sont traités dans les catégories finies de l'entendement par les deux traditions en question. Cette erreur de catégorie, ou l'attitude erronée envers l'objectivité ; pour paraphraser Hegel, conduit en premier lieu à perdre de vue le concept lui-même, puisque cette attitude étudie ce dernier comme s'il était un objet semblable à une chose produit par l'intuition externe et représenté par des catégories finies. Ces représentations finies constituent en effet

²⁸¹ Ibid.

²⁸² Ibid., pp. 18-19.

la matière de la philosophie, mais seulement dans la mesure où elles sont reconceptualisées par la pensée spéculative et donc déterminées par la forme infinie de la raison comme nous avons déjà indiqué.²⁸³

Dans la Préface et l'Introduction de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel aborde ce sujet ; à savoir, le contenu et la méthode appropriée de l'investigation philosophique en détail, et affirme qu'il ne peut y avoir de présupposition par rapport au contenu général et le résultat d'un travail philosophique.²⁸⁴ Il ne propose pas immédiatement une méthode particulière pour son exposé ; ou bien même si c'est le cas, les principes de cette méthode ne sont pas explicites ou pré-donnés dans la Préface de la *Phénoménologie* mais plutôt, comme nous l'avons abordé tout au long de la discussion par rapport aux différentes formes d'introduction en jeu dans le cadre de pensée hégélien, une partie du contenu conceptuel est préfigurée en même temps que la présentation des points essentiels de critique et les résultats philosophiques projetés qui sont censés également comprendre des solutions à ces questions qui ont suscité des critiques. Cette absence de méthode déterminée constitue pour Hegel une épreuve décisive pour l'activité philosophique qui la distinguerait des autres sciences.²⁸⁵ Ce que la philosophie a donc en commun avec les sciences empiriques, c'est sa recherche de la nécessité qui doit être démontrée par des principes et des lois universels qui expliquent l'ordre de la pluralité et de la contingence de ce qui se produit ou est le cas dans l'expérience phénoménale.²⁸⁶ Les sciences empiriques, plutôt que de présupposer ou bien de spéculer sur leurs objets de recherche, les trouvent prêts à être étudiés dans le domaine phénoménal ; un spécialiste des neurosciences ou un médecin ne s'opposerait guère à la définition du phénomène du sommeil, par exemple, lorsqu'il le prend comme objet de recherche. Les paramètres empiriques ou d'observation, les méthodes de recherche et les hypothèses ou conclusions par rapport à l'aspect de ce phénomène qui est étudié, tels que la respiration en sommeil paradoxal ou l'insomnie, varient certainement d'une étude à l'autre, mais le cadre conceptuel du sommeil reste commun avec ses aspects essentiels. Les activités scientifiques en tant que telles s'efforcent pour obtenir une compréhension meilleure et plus complète du phénomène en question en découvrant les éléments inconnus ou douteux de l'objet de la recherche au lieu de s'engager à reconceptualiser et fonder le phénomène par un intérêt de

²⁸³ **ESP I**, pp. 166-167.

²⁸⁴ **PhE**, p. 1.

²⁸⁵ **ESP I**, pp. 153-154.

²⁸⁶ **Ibid.**, pp. 170-172.

montrer sa relation avec l'ensemble. On rencontre le même phénomène du sommeil, dans le deuxième volume de la *Philosophie de l'esprit subjectif* de Hegel ; dans son exposé de l'anthropologie, comme le dernier moment des changements naturels de l'âme naturelle. Les déterminations empiriques et sensorielles du phénomène du sommeil jouent un rôle initial dans l'analyse conceptuelle du terme par Hegel. Ce qui est désigné par ce concept est donc le phénomène familier du sommeil ; cependant, tout au long de l'analyse, nous suivons Hegel qui le situe dans une constellation conceptuelle qui va des termes "substantialité étant-en-soi", "unité sans différence", "vie naturelle enfermée en elle-même", qui sont principalement caractéristiques des déterminations de l'objectivité, aux notions telles que "l'être-pour-soi de l'âme individuelle", "l'ego de la conscience" ou "l'esprit de l'entendement", qui représentent chacune une forme de subjectivité.²⁸⁷ Le sommeil cesse donc d'être un simple phénomène naturel et devient un concept philosophique qui joue un rôle pour comprendre l'individuation progressive de l'âme et l'apparition des principes initiales de la subjectivité dans l'exposé anthropologique de Hegel. Ainsi, même si la philosophie partage en quelque sorte son point de départ avec les sciences empiriques au sens où ce qui correspond dans le domaine phénoménal aux représentations de la conscience qui constituent le contenu de l'expérience ne diffère pas selon la nature de l'investigation dont elles font l'objet ; lorsque ces représentations deviennent l'objet de l'enquête philosophique, elles doivent être considérées selon les différentes formes de déterminations qu'elles manifestent dans notre conscience. Revenons maintenant à la signification de cette comparaison pour la formulation de Hegel par rapport à la question de la méthode philosophique. Comme nous l'avons vu par l'instance du phénomène du sommeil, un contenu partiel de l'expérience de la conscience ne peut constituer qu'un point de départ pour l'investigation philosophique. Lorsqu'elle est devenue l'objet d'une telle investigation, sa forme est censée perdre sa finité et gagner la possibilité d'être pensée sous la forme infinie de la logique spéculative. Hegel considère donc le contenu de la conscience, indépendamment de la variété des formes sous lesquelles il se manifeste, comme le sujet potentiel de l'enquête philosophique en tant que totalité inséparable :

"Le contenu qui remplit notre conscience, de quelque espèce qu'il soit, constitue la détermination des sentiments, intuitions, images, des buts, devoirs, etc., et des pensées et concepts. Sentiment, intuition, image, etc., sont dans cette mesure les formes d'un tel

²⁸⁷ Voir **ESP III**, pp. 192-195 ; 440-445.

contenu qui reste un seul et même contenu, qu'il soit senti, intuitionné, représenté, voulu, et qu'il soit seulement senti, ou bien senti, intuitionné, etc., avec mélange de pensée, ou pensé totalement sans mélange."²⁸⁸

L'objet de la connaissance philosophique appartient donc à l'expérience puisque ce type de connaissance n'est pas séparé des formes diverses de conscience déjà opérantes dans l'activité de connaître. Quelques pages plus loin, dans l'*Encyclopédie logique*, Hegel reformule cette discussion sur le contenu de la philosophie, en soulignant à nouveau qu'elle n'est rien d'autre que le monde extérieur et intérieur de la conscience, c'est-à-dire l'effectivité.²⁸⁹

Revenons maintenant au sujet sur la présupposition de l'empirisme humien en nous concentrant particulièrement sur le problème du contenu et des limites de la connaissance philosophique. Puisque cette position de pensée défend que l'élément constitutif de l'expérience humaine soit dérivé de la perception ; elle classe les idées abstraites telles que Dieu, la liberté ou l'âme comme représentations redondantes, comme nous l'avons dit plus haut. Hume souligne cette redondance en exprimant que l'esprit humain crée l'idée de Dieu de la même manière qu'il génère la représentation d'un cheval vertueux.²⁹⁰ Par conséquent, lorsque nous analysons de telles représentations dans leurs éléments constitutifs les plus simples à partir desquels elles sont construites, il est possible d'atteindre l'impression correspondante qui produit la représentation abstraite en question. Pour Hume, c'est la raison pour laquelle, même si les êtres humains ont de telles idées abstraites et métaphysiques, elles restent trop "faibles et obscures" pour être analysées avec précision et sont donc exclues du champ de l'enquête philosophique.²⁹¹ Dans son analyse qui figure dans l'*Encyclopédie*, Hegel privilégie l'approche empirique en substituant les objets de la perception aux abstractions de l'ancienne métaphysique, comme nous l'avons vu plus haut. Le principe de la vivacité de l'expérience personnelle sur lequel Hume établit son cadre philosophique trouve son expression dans le système de Hegel qui met l'accent sur l'effectivité. Un autre écho de la tradition empiriste peut être retracé dans la partie suivante de la critique de Hegel. Commencer l'enquête philosophique par l'expérience immédiate du sujet est une étape importante pour une position subjective et ; d'un point

²⁸⁸ **ESP I**, p. 166.

²⁸⁹ **Ibid.** pp. 168-169.

²⁹⁰ David Hume, **An Enquiry Concerning Human Understanding**, pp. 17-18.

²⁹¹ **Ibid.**, p. 20.

de vue méthodologique, la bonne façon de commencer pour Hegel, comme nous l'avons abordé précédemment sous différents aspects. Il interprète cette démarche comme le côté subjectif de l'empirisme dans lequel réside le principe de liberté :

*"[...] qui se trouve dans l'empirisme, à savoir que l'homme doit lui-même voir ce qu'il doit admettre dans son savoir, s'y savoir lui-même présent."*²⁹²

Le même accent se retrouve dans l'introduction de *l'Encyclopédie Logique*, à la suite de l'affirmation de Hegel par rapport au contenu de la philosophie qui se constitue à partir de la coprésence de ce qui est extérieur – la nature – et de ce qui est intérieur – l'esprit – dans le passage suivant :

*" Le principe de l'expérience contient la détermination infiniment importante, que pour admettre et tenir pour vrai un contenu l'homme doit lui-même y être présent, de façon plus précise, qu'il a à trouver un tel contenu en accord avec la certitude de lui-même et réuni avec elle. Il doit y être présent, soit seulement avec ses sens extérieurs, ou bien avec son esprit plus profond, sa conscience de soi essentielle."*²⁹³

Rappelons que Hegel considère sa *Phénoménologie de l'esprit* comme la première partie de la *Science de la logique* en ce sens que les pures essentialités de la pensée qui constituent la matière de cette dernière et se montrent opérantes dans le développement concret des figures de la conscience de telle sorte que ; pris dans sa totalité, à savoir, de la certitude sensible au savoir absolu, ce développement immanent est la méthode absolue qui se présente sous les formes concrètes de la conscience :

*" Ce mouvement spirituel, qui, dans sa simplicité, se donne sa détermination, et, dans celle-ci, son égalité avec lui-même, mouvement qui, par là, est le mouvement immanent du concept, est la méthode absolue de la connaissance et, en même temps, l'âme immanente du contenu lui-même. – C'est seulement sur ce chemin qui se construit lui-même, je l'affirme, que la philosophie est capable d'être une science objective, démontrée. C'est de cette façon que j'ai essayé de présenter la conscience dans la Phénoménologie de l'esprit. La conscience est l'esprit en tant qu'objet concret ; mais son mouvement poursuivi repose uniquement, comme le développement de toute vie naturelle et de toute vie spirituelle, sur la nature des pures essentialités qui constituent le contenu de la logique."*²⁹⁴

²⁹² ESP I, pp. 299-300.

²⁹³ Ibid., p. 171.

²⁹⁴ SL I, p.103

L'insistance de Hegel sur la philosophie sans présuppositions, son soutien à l'approche empiriste qui met l'accent sur le "ici et maintenant" et le caractère subjectif de l'expérience, et enfin sa critique des traditions empiristes et métaphysiques qui prennent les représentations comme objet d'étude, sont des produits d'une raison commune. Ce qui est commun aux deux traditions et qui devient la cible de la critique de Hegel, c'est leur manière finie de philosopher qu'il qualifie comme la pensée de l'entendement.²⁹⁵ Même si, selon l'analyse de Hegel, l'empirisme émerge du besoin d'un contenu concret et contre la prétention d'avoir des preuves légitimes à travers les déterminations finies de l'entendement, il tombe dans l'illusion qu'il peut contourner les catégories métaphysiques telles que la matière, la force, l'un ou le multiple.²⁹⁶ Dans son propre système, cette illusion trouve son expression dans l'analyse de la conscience qui peut être interprétée comme la démonstration de l'insuffisance de la présupposition empiriste que nous venons de mentionner ; à savoir, que la connaissance humaine est fondée sur et dérivée des impressions. Hegel admet que les objets de la perception constituent une partie inaliénable de l'expérience ; mais lorsqu'on vise à exprimer la nature de l'expérience immédiate, comme celle du "ici" et du "maintenant" ou du "Ceci", on se trouve déjà dans le domaine de l'universalité, comme nous l'avons abordé précédemment, en particulier dans le contexte de la certitude sensible et du jugement d'existence.

Hegel fait donc une distinction entre les concepts de l'entendement et le concept qui représente la forme universelle de la connaissance philosophique ou l'objet de la pensée spéculative. Puisque l'activité de la connaissance philosophique prend pour objet ce qui est donné, présupposé et familier dans la conscience ; son domaine ne se limite pas aux objets empiriquement donnés de la conscience mais englobe également les objets qu'elle se donne à elle-même, à savoir, les objets de la raison tels que la liberté, Dieu, l'esprit ou bien le sujet, l'objet, la sensibilité, l'entendement, etc. Cette dernière catégorie d'objets partage le même caractère que les objets empiriques de la conscience en ce sens qu'ils se trouvent aussi immédiatement dans la conscience, c'est-à-dire dans nos pratiques linguistiques, sociales et donc épistémologiques ordinaires. Ainsi, lorsque Hegel parle de la donnée de ses objets dans la conscience, il ne mentionne pas simplement les objets empiriques de la conscience mais le contenu immédiat de celle-ci, qu'il soit sensible ou non.

²⁹⁵ ESP I, p. 293-294.

²⁹⁶ Ibid., pp. 298-300.

B. La structure logique de la subjectivité

1. La conscience de soi : La ligne qui s'est atteinte comme l'infini véritable

Dans le premier chapitre de cette étude, nous avons suivi le mouvement phénoménologique de la conscience jusqu'à la genèse de la conscience de soi à partir de ce chemin "qui se construit lui-même"²⁹⁷ et nous avons découvert qu'une nouvelle forme d'altérité est apparue simultanément à l'apparition de la conscience de soi. Cette nouvelle forme d'altérité a été le précurseur d'un changement de paradigme épistémologique pour la conscience. Ce qui devait être pris en-soi comme un mode ontologique qui manifeste une opposition insurmontable entre les constitutions objective et subjective ; s'est révélé être plutôt un mode épistémologique, faisant passer l'état subjectif de certitude de la conscience à un état objectif de vérité, "dans lequel l'objet n'est que pour un autre", à travers le mouvement conceptuel suivant :

*" Mais, désormais, est né cela même qui, dans les rapports antérieurs à l'instant évoqués, ne venait pas à l'être, à savoir une certitude qui est égale à sa vérité, car la certitude est à elle-même son objet, et la conscience est à elle-même le vrai. Il s'y trouve bien aussi un être-autre : la conscience, en effet, différencie, mais quelque chose de tel que, pour elle, il est en même temps quelque chose de non-différencié. Si nous appelons concept le mouvement du savoir, et, revanche, objet le savoir comme unité en repos, ou comme Moi, nous voyons que, non seulement pour nous, mais pour le savoir lui-même, l'objet correspond au concept. - Ou si, suivant l'autre manière de faire, on a appelé concept ce que l'objet est en soi et, en revanche, objet ce qu'il est comme objet ou pour un Autre, il appert que l'être-en-soi et l'être-pour-un-Autre sont la même chose; car l'en-soi est la conscience, mais elle est aussi bien ce pour quoi un Autre (l'en-soi) est; et c'est pour elle que l'en-soi de l'objet et l'être-pour- autre-chose de cet objet sont la même chose; le Moi est le contenu de la relation et la mise en relation elle-même. "*²⁹⁸

La discussion sur le mouvement de la conscience qui s'étend de la certitude sensible à l'entendement, nous a montré le développement des déterminations conceptuelles de la nature des objets de la conscience, en tant que ce qu'elle distingue d'elle-même. L'un des résultats de cet acte de distinction qui joue un rôle

²⁹⁷ SL I, p. 30.

²⁹⁸ PhE, pp. 252-251.

caractéristique pour les déterminations objectives a d'abord été la reconnaissance de la nature indépendante de ces objets. Cette indépendance était en effet présente dès le début de l'expérience de la conscience, même sous la forme de la certitude sensible, qui se caractérise par l'état de certitude qui provient de la connexion pure et immédiate entre le "moi" et l'être – sous la forme d'un pur "ceci". Cependant, la première réflexion sur la certitude sensible a révélé la nature objective et donc médiatisé de cette expérience et a soulevé la question de l'élément essentiellement constitutif de l'expérience de la conscience. L'insurmontabilité de cette opposition devient un défi épistémologique d'abord dans le mouvement de la conscience perceptive, lorsque l'objet de la perception est conceptualisé comme "Le Un" qui se différencie de la conscience ainsi que des autres choses qui manifestent la même structure d'être "Le Un". Cependant, ce caractère contradictoire de la catégorie de "Le Un", qui semble être à la fois le principe de différenciation et d'unification des structures objectives, révèle à la conscience phénoménale l'être-en-soi de la chose perçue :

*"[...] la chose n'est un Un précisément que du fait qu'elle s'oppose à d'autres. Toutefois, elle n'exclut pas d'autres choses d'elle-même pour autant qu'elle est un Un — car être un Un est la relation à soi universelle, et, du fait que la chose est un Un, elle est bien plutôt égale à toutes les choses —, mais du fait de la détermination. Les choses elles-mêmes sont ainsi des choses en et pour soi déterminées ; elles ont des propriétés par lesquelles elles se distinguent d'autres choses. En tant que la propriété la propriété propre de la chose ou une détermination appartenant à la chose elle-même, celle-ci a plusieurs propriétés. Car, en premier lieu, la chose est le vrai, elle est en soi-même, et ce qui est en elle est en elle comme son essence propre, non pas en vertu d'autres choses."*²⁹⁹

La transformation conceptuelle de la chose perçue en "être-en-soi" a lieu dans le mouvement de l'entendement qui commence à concevoir l'être intérieur des choses comme un mode d'apparition à travers lequel l'objet de la perception prend une signification négative.³⁰⁰ Hegel explique ce moment de la détermination conceptuelle de l'être-en-soi comme le porteur de l'aspect ontologique essentiel de l'objectivité qui résulte de la réflexion de la conscience sur sa propre certitude de son état d'"être-pour-soi", qui est conceptuellement implicite et qui lui reste donc encore étranger. Revenons maintenant à la *Science de la logique* pour trouver les connexions conceptuelles correspondantes qui restent pour la plupart cachées ou plutôt entrecroisées dans la longue présentation du mouvement de la conscience au cours de la genèse de ces

²⁹⁹ Ibid., p. 199.

³⁰⁰ Ibid., p. 222.

déterminations dans le cadre de l'analyse phénoménologique. Dans la Grande Logique, les termes "l'être-pour-soi" et "le un" apparaissent consécutivement comme des catégories de l'être, à la suite de la catégorie de l'"infini". Comme l'ordre logique ne doit pas se superposer à la progression phénoménologique qui, de temps à autre, se distingue plutôt par ses caractéristiques descriptives, le terme "chose-en-soi" est classé comme un sujet distinct parmi les catégories de l'essence dans les traités logiques de Hegel. Ce qui est remarquable pour notre propos dans le développement de cette constellation de concepts, c'est plutôt que l'idée d'un cercle ; qui s'oppose à l'image d'une ligne droite associée à la progression (mauvaise) infinie, émerge comme la représentation du véritable infini qui jouera un rôle essentiel dans l'argumentation globale de Hegel sur la structure de la subjectivité et donc de la logique spéculative. Les catégories de réalité au sens courant qui s'accordent avec les déterminations de l'entendement commencent à changer avec l'emploi de la notion de l'infini véritable comme principe véritable de l'unité et de la différenciation de la réalité, comme le montre le passage suivant :

*"L'infinité véritable, prise ainsi en général comme être-là, un être-là qui est posé comme affirmatif face à la négation abstraite, est la réalité entendue en un sens plus élevé que la réalité déterminée antérieurement en sa simplicité ; elle a obtenu ici un contenu concret. Ce n'est pas le fini qui est le réel, mais l'infini. Ainsi, la réalité est déterminée plus loin comme l'essence, le concept, l'Idée, etc. Il est, toutefois, superflu de répéter une catégorie antérieure, plus abstraite, telle que celle de réalité, dans le cas de ce qui est plus concret, et de l'employer pour des déterminations plus concrètes, telles que le sont, en elles-mêmes, celles qu'on vient de citer. Une telle répétition, comme de dire que l'essence ou que l'Idée est le réel, est occasionnée par le fait que, pour la pensée non cultivée, les catégories les plus abstraites, comme : être, être-là, réalité, finité, sont les plus familières."*³⁰¹

Hegel considère l'infini véritable ou affirmative comme la détermination concrète du devenir, qui est auparavant déterminé d'abord comme l'être abstrait et le néant, ensuite comme le devenir à travers les catégories de l'être-là, du quelque chose et un Autre ; et enfin, comme l'infini, dont les moments supprimés sont à leur tour finis et infinis dans leurs déterminations abstraites.³⁰² Au chapitre précédent, dans le cadre de la discussion par rapport à l'attitude propositionnelle et la connaissance spéculative que Hegel propose comme réponse à l'unilatéralité de la première ; nous avons vu le

³⁰¹ SL I, p. 212.

³⁰² Ibid., p. 211.

lien entre le triple aspect de la détermination spéculative et son concept de "supprimer" qu'il utilise pour exprimer l'opération logique impliquée dans ce type de pensée. Les moments de la détermination concrète du devenir comme infini véritable constituent un bon exemple pour voir l'instanciation de la détermination spéculative d'un concept ; en partant du concept abstrait de devenir, nous revenons au même concept à travers son développement dialectique qui a traversé les catégories de l'être, de néant, du devenir, du quelque chose, de l'Autre pour finalement atteindre le concept d'infini véritable comme sa détermination concrète. La connaissance spéculative exige donc qu'une fois que le concept initialement abstrait est doublé à la suite de sa détermination par des concepts qui, au départ, semblent s'y rapporter de manière exclusive, et qu'il est ainsi posé sous sa forme concrète ; le concept en question doit être compris à partir de maintenant comme étant inter-référentiel, conséquent de et en unité avec les concepts apparemment contradictoires qui opèrent au sein de son développement. Ce développement concerne non pas absolument mais surtout l'aspect épistémologique de la pensée spéculative. La détermination concrète de la catégorie du devenir en tant qu'infini véritable porte, outre la signification d'être une pierre angulaire paradigmatique pour la transition vers un nouvel ensemble de concepts pour les catégories ontologiques essentielles, les déterminations conceptuelles antérieures qui conduisent à sa génération ; bien que supprimées mais aussi préservées comme ses moments constitutifs, et elle devient ainsi la fondement de la première en remodelant le statut épistémologique des catégories de la finité et l'infinité (abstrait) qui restent isolées, par l'introduction du concept d'idéalité comme nous le verrons dans la partie suivante.

L'infini véritable, en tant que suppression de l'être abstrait et du néant, et ainsi la détermination concrète de la catégorie du devenir en tant qu'unité du fini et de l'infini ; remplace l'être abstrait qui manque de différenciation et qui est posé comme "être-retourné-en-soi", comme "négation de la négation" en la contenant en même temps.³⁰³ La réalité, couramment considérée comme ce qui est concret et essentiel par opposition à ce qui est abstrait et idéal en tant que résultat de l'activité négatrice de l'entendement – rappelons le premier moment de la pensée spéculative: le côté de l'abstraction ou de l'entendement – est donc rétablie comme la négation de la négation et est déterminée comme "idéalité".³⁰⁴ Ce nouvel ensemble de catégories, provenant

³⁰³ *Ibid.*, pp. 211-212.

³⁰⁴ *Ibid.*

en particulier de la catégorie de l'infini véritable comme caractérisation conceptuelle concrète du devenir, est désormais approprié pour exprimer la nature spéculative de l'être et de la connaissance à la fois ; puisque l'"idéalité" formulée par rapport à la "seconde négation", c'est-à-dire la "négation de la négation qui est la négativité concrète", au lieu de la première négation en tant que "négation en général"³⁰⁵, elle ne se contente pas de nier et d'opposer le trait épistémologique à la structure ontologique, mais elle les unit en conservant les déterminations contradictoires comme des moments distincts, comme l'exprime la formulation suivante :

*"Dans cet être par-là pris en tant que l'idéalité des termes différents, la contradiction n'est pas disparue abstraitement, mais résolue et réconciliée, et les pensées ne sont pas seulement complètes, mais elles sont aussi rassemblées. La nature de la pensée spéculative se montre, en ce qu'on a ici, comme en un exemple explicité, dans sa manière d'être déterminée, – elle consiste uniquement dans l'appréhension en leur unité des moments opposés. En tant que chacun d'eux, et ceci de fait, se montre en lui avoir son contraire en lui-même et venir se joindre avec lui-même dans ce contraire, la vérité affirmative est cette unité qui se meut dans elle-même, le rassemblement des deux pensées, leur infinité, la relation à soi-même, non pas la relation à soi immédiate, mais la relation à soi infinie."*³⁰⁶

Les traces des traits caractéristiques de la subjectivité culminent dans ce chapitre et la catégorie "être-pour-soi" est introduite comme une nouvelle détermination de l'être-là qui se manifeste comme une négation se rapportant à soi ; un mode d'existence qui, non seulement nie mais supprime l'être-autre de telle sorte que ce qui est nié comme son autre reste un moment pour lui.³⁰⁷ La Remarque qui se situe entre la section "Suppression du devenir" et le chapitre "L'Être-là" peut être considérée comme constituant le premier germe de cet aboutissement avec la mise en relation des termes

³⁰⁵ Voir *ibid.* pp. 156, 157 et 194-198 pour la différenciation entre deux types de négation.

³⁰⁶ *Ibid.* p. 215. La conception de l'idéalité de Hegel vise particulièrement les attitudes philosophiques qui prennent l'idéal comme forme de représentation, telles que la philosophie critique de Kant, l'idéalisme subjectif de Fichte ou la métaphysique pré-critique, qui sont considérées comme opposées aux attitudes philosophiques réalistes ou matérialistes. Hegel nie cette opposition puisqu'il pense que toute philosophie doit être idéaliste en principe même si elle reste au niveau de la représentation. Son exposé de l'idéalité et de la connaissance spéculative repose donc sur la manifestation de l'inséparabilité de l'aspect ontologique et de l'aspect épistémologique de la réalité, qu'il vise à montrer dans l'unité de l'être et de la pensée, du fini et de l'infini, de l'objet et du sujet, de la substance et de l'esprit, etc. : "il faut, en l'occurrence, appeler préalablement l'attention sur ce double cote, le même que celui qui s'est montre dans le cas de l'infini, à savoir que, une fois, l'idéal est le concret, l'étant véritablement tel, mais que, l'autre fois, tout autant, ses moments sont l'idéal, ce qui est supprimé en lui, alors que, en réalité, il y a seulement l'unique tout concret, tel que les moments ne sont pas séparables de lui." Voir p. 219 et les remarques I et II qui suivent le chapitre sur l'infini affirmatif pour une discussion détaillée concernant le problème de la finité et de l'infini formulé à travers l'exposé de Hegel sur l'idéalisation.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 213, pp. 221-224.

"suppression", que Hegel souligne comme "l'un des concepts les plus importants de la philosophie", et "moment" ; qui, à son tour, se présente comme l'unité épistémologique qui rassemble les concepts opposés de telle sorte qu'ils atteignent leur sens et leur expression précise en devenant des moments d'une unité au sein de laquelle "ils sont disparus en tant que ces déterminations, et ils sont, des lors, quelque chose d'autre. désormais autre chose".³⁰⁸ Avant de passer au chapitre suivant sur "l'être-pour-soi", Hegel ajoute cette fois un très court paragraphe en tant que "Passage" à la fin de la section "L'infini affirmative" et souligne la signification du terme "idéalité" en faisant remarquer qu'il ne doit pas être pris simplement comme la qualité de l'infini mais comme le processus du devenir lui-même, et ainsi comme "un passage [en autre chose] – comme celui du devenir dans l'être-là".³⁰⁹ Tout comme l'apparition de la conscience de soi sert de transition à partir du point de vue fini de la conscience et change le paradigme phénoménologique de la conscience dans son ensemble avec une nouvelle conception de l'objectivité ; l'infini véritable en tant que structure ontologique et épistémologique du devenir opère comme l'élément conceptuel qui change la donne dans la *Science de la logique*. Alper Türken défend la même position en ce qui concerne le statut du concept d'infini véritable en étendant son effet à tous les concepts spéculatifs les plus essentiels de Hegel, affirmant que ce concept implique leur noyau conceptuel.³¹⁰ Je retiendrai cet argument qui prend le concept de l'infini véritable comme élément fondateur de la pensée spéculative de Hegel dans mon analyse de la structure logique de la subjectivité ; et ici, particulièrement pour sa signification concernant le passage de la conscience à la conscience de soi dans le cadre de la *Phénoménologie*.

Dans la *Science de la logique*, la catégorie de l'être-pour-soi apparaît comme le concept complémentaire qui comble l'incomplétude des anciennes déterminations de l'Être telles que l'être-autre, la limite, la qualité, etc. qui appartiennent encore à la sphère du dualisme et de la finité de la catégorie de l'être-là.³¹¹ Après avoir montré que la finité est effectivement un moment de l'infini par le concept d'infini véritable ; ces déterminations de l'être-là qui reflètent les caractéristiques de la catégorie abstraite

³⁰⁸ *Ibid.*, pp. 139-140.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 213.

³¹⁰ Alper Türken, "Hegel's Concept of the True Infinite and the Idea of a post-Critical Metaphysics", Éd.: Allegra de Laurentiis, **Hegel and Metaphysics - On Logic and Ontology in the System**, ed. Allegra de Laurentiis, Allemagne : De Gruyter, 2016, p. 11.

³¹¹ *Ibid.*, pp. 223.

de la finité atteignent des déterminations concrètes en étant re-conceptualisées comme moments de la conception concrète de la finité, de l'infinité et donc du devenir. L'être-pour-soi est le premier concept concret de l'être-là qui suit de ce nouvel ordre. Voyons la définition de ce concept en faisant attention sur ce que Hegel doit au concept de l'infini véritable en introduisant le premier concept qui en découle :

*"Nous disons que quelque chose de supprimé, comme son moment. L'être-pour-soi ne va pas au-delà de soi de telle sorte qu'il serait à soi-même une borne, un Autre, mais il consiste, bien plutôt, dans le fait d'être allé au-delà de la borne, au-delà de son être-autre, et d'être, en tant que cette négation, le retour infini dans soi-même."*³¹²

L'infini affirmatif a été défini comme l'être-retourné-en-soi, de telle sorte que l'être n'est plus un être indéterminé et abstrait comme il l'était au début du traité ; il n'est pas déterminé abstraitement avec les concepts qui appartiennent au domaine de la simple finité non plus, mais il est "posé comme négation de la négation" et contient donc à la fois la négation et la détermination en tant que le processus du devenir lui-même.³¹³ Nous ne voyons aucune détermination supplémentaire qui serait en principe conceptuellement significative dans la définition de l'être-pour-soi à ce stade. Dans le cadre des catégories de la finité et de l'infinité, l'analyse de ces concepts s'est principalement limitée aux structures de l'objectivité ; bien que conduisant à un terme essentiel, à savoir l'idéalité, que Hegel considère comme constitutive de la nature de la pensée spéculative.³¹⁴ Cependant, en ce qui suit ce passage définitionnel, l'être-pour-soi est présenté à travers la transition entre la conscience phénoménale et la conscience de soi, comme s'il complétait ce qui manquait dans l'analyse précédente de la finité et de l'infini. Cette étape peut difficilement être considérée comme inattendue, car bien avant le développement du concept de l'infini véritable, Hegel préfigure le lien intime entre le concept de l'infini et la subjectivité comme ce qui suit :

*"L'infini est la négation de la négation, ce qui est affirmatif, l'être, qui s'est restauré en sortant de la condition de l'être-borné. L'infini est, et dans un sens plus intensif que le premier être immédiat, il est l'être véritable, l'élévation hors de la borne. Au nom d'infini, l'âme, l'esprit voit se lever sa lumière, car, dans l'infini, il n'est pas chez lui seulement de façon abstraite, mais il s'élève à lui-même, à la lumière de sa pensée, de son universalité, de sa liberté."*³¹⁵

³¹² *Ibid.*, pp. 223-234.

³¹³ *Ibid.*, p. 211.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 215.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 197.

Rappelons-nous maintenant la première fois que le terme "infini" est apparu dans la *Phénoménologie*, en gardant à l'esprit ces étapes conceptuelles qui commencent par les déterminations de la finité et culminent dans le concept de l'infini véritable ; qui, à son tour, sert de catégorie fondamentale pour certains termes hégéliens essentiels en particulier pour le développement de sa théorie de la subjectivité, tels que "suppression", "moment" et "idéalité". Dans la *Phénoménologie*, Hegel utilise ce concept pour la première fois, au moment où la conscience se rend compte que le monde suprasensible n'est pas un être-en-soi mais plutôt un pour-soi renversé en tant que tel : "C'est seulement ainsi qu'il est la différence en tant que différence intérieure, ou la différence en soi-même, ou qu'il est en tant qu'infinité."³¹⁶ Dans le premier chapitre, nous avons donc vu que le second monde renversé où la conscience découvre les effets de son propre acte de conceptualisation était le début d'un nouveau type de compréhension au sein duquel l'altérité et la différence sont remodelées. La manière dont Hegel formule ce que la conscience apprend en conséquence de sa nouvelle conception de la loi en tant qu'infini qui se dresse comme le principe fournissant la nécessité immanente du monde du phénomène est structurellement l'équivalent de sa séquence d'arguments qui s'étend des catégories de la finité au concept de l'infinité jusqu'à la présentation du concept de l'infini véritable en tant que devenir.³¹⁷ Dans les lignes suivantes, nous lisons le troisième et dernier sens de ce que signifie l'infinité de la nature de la loi :

"Mais, du fait du concept de la différence intérieure, ce qui est ainsi inégal et tel qu'il lui est bien égal d'être ainsi inégal, temps et espace, etc., c'est là une différence qui n'est pas une différence, ou seulement une différence de l'homonyme, et son essence est l'unité; les termes d'une telle différence sont, par l'action du principe spiritualisant, liés l'un

³¹⁶ **PhE**, pp. 241-242.

³¹⁷ Outre le chevauchement de l'argumentation qui conduit des catégories de la finité au concept de l'infini véritable et l'apparition du concept de l'infini dans le passage de la conscience à la conscience de soi comme essence simple de la vie et concept absolue, un autre signe substantiel qui soutient le parallélisme entre la constitution conceptuelle de l'infini véritable et la genèse phénoménologique de la conscience de soi est la coïncidence de ce qui réussit comme nœud philosophique dans chacun des deux exposés. Alors que dans la *Science de la logique*, Hegel mentionne le problème de l'émergence de la question de savoir comment la finité surgit de l'infinité juste après le traitement de ces catégories, dans la *Phénoménologie*, il reformule à son tour la question selon les catégories de l'unité et de la différence comme ce qui suit : "[...] comment, de cette essence pure, peut venir, comment d'elle, peut sortir la différence ou l'être-autre" ? Il considère ces questions comme redondantes ou mal formulées, encore bloquées par les déterminations abstraites de l'entendement, car elles négligent la véritable conception de la différence ou de la finité qui sont toutes deux les moments de l'unité absolue du concept : "L'unité, dont on a coutume de dire que la différence ne peut sortir d'elle, est en fait elle-même seulement l'un des moments de la scission ; elle est l'abstraction de la simplicité qui fait face à la différence". Voir **PhE**, p. 244 et **SL I**, pp. 216-218.

contre l'autre comme un positif et un négatif, et leur être consiste bien plutôt, pour eux, à se poser comme du non-être et à se supprimer au sein de l'unité. Les deux termes différenciés subsistent, ils sont en soi, ils sont en soi comme des opposés, c'est-à-dire l'opposé d'eux-mêmes, ils ont leur Autre en eux, et sont seulement une unique unité."³¹⁸

Cette partie, ainsi que les passages de la *Science de la logique* que nous avons examinés dans cette section, représente et pose les fondements de l'une des réponses de Hegel à l'esthétique transcendantale de Kant, qui limite la connaissance au domaine spatio-temporel et ainsi aux phénomènes.³¹⁹ Puisque l'objectif principal de la présente partie de cette étude est la formulation de Hegel de la conscience de soi à la lumière de son lien avec le développement du concept de l'infini véritable ; je me limiterai à énoncer deux conclusions que Kant tire de l'exposition transcendantale des concepts de l'espace et du temps qui restent en opposition avec ce qui découle de l'exposé de Hegel sur l'infini véritable et la conscience de soi, et je laisserai la discussion concernant l'unité transcendantale de l'apperception de Kant à la section suivante.

Dans son esthétique transcendantale, Kant rend compte de l'espace et du temps dans le but de montrer que chacun de ces concepts constitue "un principe à partir duquel peut être saisie la possibilité d'autres connaissances synthétiques *a priori*".³²⁰ L'espace et le temps sont ainsi présentés comme les formes *a priori* de l'intuition empirique, en tant que ses principes et ses formes qui constituent la condition nécessaire du contenu intuitif de l'expérience, sans lequel celle-ci ne peut être pensée ; alors que penser ces formes pures sans contenu empirique reste possible. L'une des conclusions que Kant tire de l'exposition transcendantale des concepts de temps et de l'espace et qui devient cruciale pour la formulation de Hegel du concept de l'infini véritable ; et parallèlement, pour son exposé de la subjectivité, concerne sa distinction entre la réalité empirique et l'idéalité transcendantale de ces concepts. Ainsi, alors que l'exposition transcendantale de l'espace et du temps permet d'affirmer que ces concepts ont une réalité empirique, au sens où ce qui appartient à notre expérience sous ces formes rendant l'expérience empirique possible en premier lieu ont une validité objective, ces concepts sont d'autre part idéels en tant que transcendentaux ; ce qui

³¹⁸ **PhE**, pp. 242-243.

³¹⁹ Voir Scott Jenkins, "Hegel on Space : A Critique of Kant's Transcendental Philosophy", *Inquiry*, Vol. 53, No. 4, 326-355, 2010 pour une analyse plus détaillée et une comparaison entre l'exposé transcendantale de Kant sur l'espace introduit comme réponse aux fondements empiristes du terme et la critique de Hegel principalement basée sur les limites épistémologiques qui découlent de la déduction transcendantale de Kant.

³²⁰ **CrRP**, B40.

revient à dire qu'ils ne peuvent pas rendre compte des choses-en-soi.³²¹ On peut donc dire que ces formes ne constituent que les conditions subjectives de l'intuition des déterminations objectives ; ainsi, dès que l'on veut s'abstraire de ces formes pour pouvoir penser la nature objective des choses en général sans la médiation impliquée par la forme subjectivement informée, on perd aussitôt l'objectivité puisque sa condition est également cette forme subjective :

*"Si nous faisons abstraction de notre mode d'intuition interne et de la façon dont nous nous intuitionnons intérieurement nous-mêmes et saisissons aussi dans la faculté de représentation par le moyen de cette intuition toutes les intuitions externes, et si, par conséquent, nous prenons les objets comme ils peuvent être en eux-mêmes, alors le temps n'est rien. Il n'a de valeur objective que par rapport aux phénomènes, parce que ce sont des choses que nous admettons comme objets de nos sens ; mais il n'est plus objectif, si on fait abstraction de la sensibilité de notre intuition, et par conséquent de ce mode de représentation qui nous est propre, et si l'on parle de choses en général. Le temps n'est donc qu'une condition subjective de notre (humaine) intuition (qui est toujours sensible, c'est-à-dire ne se produit que dans la mesure où nous sommes affectés par des objets) ; en lui-même, en dehors du sujet, il n'est rien."*³²²

Comme nous le verrons plus clairement avec la formulation de Hegel de la catégorie de l'être-pour-soi dans la Grande Logique et l'exposition phénoménologique du passage de la conscience à la conscience de soi ; une telle abstraction qui résulte de la distinction entre les conditions subjectives de la connaissance et la chose-en-soi qui est considérée d'être le véritable corrélat des objets de notre expérience sera au centre de la critique et la restauration de ce point de vue sera constitutive de ces formulations.

Dans l'esthétique transcendantale, nous rencontrons la première étape de cette distinction, qui sera hypostasiée avec l'apperception transcendantale, où les phénomènes sont caractérisées comme les représentations d'un objet X non empirique, transcendantal, dont le concept pur est l'unité de conscience qui synthétise le divers de la sensibilité selon une règle qui produit des représentations.³²³ L'unité transcendantale de l'apperception, en tant que principe originel de l'unité des concepts *a priori* de l'espace et du temps qui donnent l'unité aux intuitions et de l'unité de la synthèse des phénomènes conformément aux concepts ; se trouve donc au fondement de la

³²¹ *Ibid.*, B44/A28.

³²² *Ibid.*, B51.

³²³ *Ibid.*, A105, A109.

différenciation entre l'objet transcendantal et la réalité objective qui se révèle possible par sa relation à cet objet qui, à son tour, n'est pas déterminé dans l'intuition.³²⁴ Au début de son exposé de la synthèse de la reconnaissance dans le concept, qui culmine dans son exposé de l'unité transcendantale de l'appréhension, Kant, juste avant l'exposé de ce concept, parle de la faiblesse et du manque de visibilité et de clarté de cette conscience originelle qu'il trouve reconnue principalement à travers ses effets plutôt que comme son originalité étant l'acte qui produit ces effets en premier lieu.³²⁵ Dans la *Phénoménologie*, nous rencontrons cette faiblesse dans l'activité de la conscience sous la forme de l'observation de la raison comme une sorte d'oubli, par exemple. La conscience, dans son attitude d'observation, est absorbée par son désir de connaître l'essence des choses en tant que telles ; de telle sorte qu'elle prend ces êtres sensibles par opposition au Moi, négligeant le fait que leur appréhension intellectuelle implique déjà la transformation de l'être sensible en concepts. Par conséquent, "pour cette conscience observante, il n'advient en l'occurrence que ce que les choses sont, tandis que, pour nous, c'est ce qu'elle-même est."³²⁶ L'oubli dont parle Hegel à propos de l'attitude de la raison observante est en effet le résultat de la faiblesse que Kant attribue à la prise de conscience de la structure unificatrice de la conscience elle-même, qui expliquerait le fondement épistémologique de tous les actes ultérieurs de celle-ci. Cependant, le même intérêt conduit les deux penseurs dans des directions opposées ; de sorte que l'unité de l'apperception chez Kant donne lieu à une formulation de la subjectivité radicalement différent de celle qui émerge du système de pensée de Hegel.

2. Une incommodité, un ridicule, un cercle : L'unité transcendantale de l'aperception chez Kant et la structure de la subjectivité

Conformément à la mention faite par Kant de la conscience implicite de l'unité originelle de l'apperception qui accompagne et fonde les actes intuitifs et cognitifs de la conscience, Hegel fonde son concept d'être-pour-soi sur le mode de "retour infini en soi" de la conscience, comme ci-dessous :

" La conscience contient déjà comme telle en soi la détermination de l'être-pour-soi, en tant qu'elle se représente un objet qu'elle éprouve dans une sensation, qu'elle intuitionne, etc., c'est-à-dire en tant qu'elle a dans elle le contenu d'un tel objet, contenu qui est, de

³²⁴ **Ibid.**, A108, A109.

³²⁵ **Ibid.**, A103.

³²⁶ **PhE**, pp. 324-325.

cette manière, comme un idéal ; dans son intuitionner lui-même, d'une façon générale dans son intrication avec le négatif d'elle-même, avec l'Autre, elle est auprès d'elle-même. L'être- pour-soi est le comportement polémique, négatif, à l'égard de l'Autre qui limite, et, du fait de cette négation de ce dernier, il est un être-réfléchi-dans-soi, bien que, à côté de ce retour de la conscience dans elle-même et de l'idéalité de l'ob-jet, soit encore aussi conservée la réalité de celui-ci, en tant qu'il est su en même temps comme un être-là extérieur."³²⁷

Jusqu'ici, à l'exception de la méthode et de la terminologie employée, la formulation de l'unité de l'aperception comme condition de la synthèse et de l'unité des représentations de la conscience est congruente en principe avec l'exposition de Hegel par rapport à la catégorie de l'être-pour-soi comme caractéristique essentielle de la structure de la conscience. La structure de la conscience en tant que retour-infini-en-soi, à savoir, son être-pour-soi, est ici présentée comme la condition première de ses actes de représentation et d'idéalisation et deuxièmement de l'unité d'elle-même et de ses représentations avec sa capacité à demeurer avec elle-même tout en étant en même temps côte à côte avec la réalité de l'objet en tant qu'existence extérieure comme le côté limitant de cette relation. Hegel ajoute ensuite qu'il s'agit là du caractère phénoménal de la conscience fondé sur le dualisme entre l'extériorité et l'idéalisation de l'objet visé ; qui, du fait de l'être-pour-soi de la conscience, est réconcilié et uni dans le retour de la conscience à elle-même.³²⁸ De même, dans la formulation de Kant, l'unité de la conscience est déduite comme la condition nécessaire à la synthèse de la reconnaissance dans le concept. Si on vise à paraphraser Hegel, on peut dire que la conscience doit être capable de retourner de son objet ; c'est-à-dire, qu'elle doit inclure la conscience d'être une unité d'elle-même et de ses représentations, afin de pouvoir identifier ce qu'elle représente en premier lieu. Selon les expressions de Kant :

"Si nous n'avions la conscience que ce que nous pensons est précisément la même chose que ce que nous pensions un instant auparavant, toute reproduction dans la série des représentations serait vaine. Il y aurait en effet dans l'état présent une nouvelle représentation, qui n'appartiendrait nullement à l'acte par lequel elle aurait dû être produite peu à peu, et le divers de cette représentation ne constituerait jamais un tout, puisqu'il manquerait de l'unité que la conscience seule peut lui procurer [...] Le mot concept lui-même pourrait déjà nous conduire à cette remarque. En effet c'est cette conscience une, qui réunit en une représentation le divers, intuitionné successivement et

³²⁷ SL I, p. 224.

³²⁸ Ibid., p. 225.

*ensuite reproduit.*³²⁹

Kant présente cette conscience qui assure la reproduction conceptuelle de la multiplicité des représentations comme l'unité transcendante de la conscience de soi dans la deuxième édition.³³⁰ Au début de la *Science de la logique* subjective, l'impression de l'exposé de Kant de l'unité synthétique originelle de l'aperception sur la théorie de la subjectivité de Hegel est cristallisé à la fois par son éloge par rapport à son caractère visionnaire et par la critique qui s'ensuit, ciblant les lacunes de cette formulation, en particulier par rapport à ses implications épistémologiques. Il voit dans la formulation de Kant le germe d'une saisie radicale de l'objectivité, qu'il estime avoir repris et restauré avec les exigences de la pensée spéculative. D'après le jugement de Hegel, la manière dont Kant détermine l'unité transcendante de l'aperception comme principe de l'unité objective et de la validité des représentations exprime une avancée significative pour les théories de la subjectivité en courant, puisqu'elle évite que le rôle du sujet ne soit simplement un agrégat de représentations, comme c'est le cas, par exemple, dans le compte-rendu de Hume.³³¹ Dans le passage suivant, qui se situe précisément entre son hommage et les critiques qui suivent, nous pouvons voir comment il adopte ce mouvement et se l'approprie dans son propre cadre théorique en le traduisant dans son propre vocabulaire :

*"D'après cette définition, c'est grâce à cette unité du concept qu'une chose cesse d'être une simple détermination affective, une intuition ou même une simple représentation, pour se présenter comme un objet, cette unité objective étant l'unité du moi avec lui-même. Concevoir un objet n'est, en fait, pas autre chose que son appropriation par le Moi, sa pénétration par le Moi, qui lui donne ainsi sa propre forme, celle de la généralité qui est en même temps précision, ou de la précision qui est en même temps et directement généralité. Tant qu'il reste dans l'intuition ou la représentation, l'objet est encore extérieur, étranger au Moi ; en le concevant, le Moi transforme l'être-en-soi-et-pour-soi que l'objet a dans l'intuition et la représentation, en un être-posé ; il le pénètre en le pensant."*³³²

Pour Hegel, l'exposé de Kant sur l'unité transcendante de l'aperception reconnaît en effet la nature active et libre de la subjectivité puisque la conscience de soi est montrée comme la condition originelle qui donne son unité à ce qui semble

³²⁹ CrRP, A103.

³³⁰ Ibid., B132.

³³¹ SL I, pp. 250-264.

³³² SL II, pp. 252-253.

déterminer son intuition et ses représentations par la passivité de la sensibilité. L'unité objective du concept par lequel la conscience peut, non seulement sentir, intuitionner ou représenter, mais aussi penser ses objets, puisqu'il s'agit de l'unité du Moi avec lui-même, se manifeste d'abord par la capacité de la conscience à retourner à elle-même à partir de ce qu'elle trouve comme donné dans la sensation, l'intuition et la représentation ; et, par conséquent, à se reconnaître comme la condition de la détermination de l'objectivité en tant que telle. Nous pouvons donc identifier ici deux sortes d'objectivité malgré l'absence d'une déclaration explicite sur une telle différenciation. Il suffirait de se rappeler la distinction familière de Hegel entre représentations et concepts qu'il met en évidence en toute occasion. L'objectivité qui résulte, selon l'expression de Hegel, de la "pénétration" de ce qui est représenté et intuitionné par l'activité de pensée conceptuelle du "moi" est la forme d'objectivité que Hegel déclare être synonyme du concept qui, à son tour, "n'est-il pas autre chose que l'expression de la nature même de la conscience et n'a pas d'autres moments et déterminations que ceux et celles du Moi lui-même."³³³ Ce type d'objectivité est différent de l'objectivité que manifestent les intuitions ou les représentations et correspond plutôt à la manière dont la conscience est engagée dans le monde en générale. Nous rencontrons ce type d'objectivité sous différentes formes dans le corpus philosophique de Hegel. Dans la présente analyse, nous l'avons déjà vue d'abord sous la forme d'un Ceci, puis comme la Chose de la perception et comme la simple représentation de l'Entendement. Dans le deuxième volume de la *Philosophie de l'esprit*, consacré au traité de l'anthropologie de Hegel, il apparaît comme les présentations du Moi, représentant le stade naturel de l'esprit, qui demeure dans l'opposition "absolument cassante de la matière en tant que ce qui est multiple, composé" par rapport à son unicité absorbée dans l'abîme de ses représentations.³³⁴ L'exposé de Hegel sur l'âme naturelle est suffisamment intéressant pour suggérer la présence d'un troisième type d'objectivité, dont on peut dire, par exemple, qu'il s'applique aux représentations du Moi en contradiction avec les intuitions et les représentations de la conscience. Ce qui différencie les deux types d'objectivité mentionnés ci-dessus concerne la conceptualisation appropriée de la catégorie d'objectivité elle-même. Dès que la conscience de soi prend l'objectivité comme une positivité ; c'est-à-dire, comme un moment des déterminations du Moi,

³³³ *Ibid.*, p. 253

³³⁴ *ESP III*, p. 406.

elle avance dans la "compréhension conceptuelle du concept", qui laisse derrière elle l'écart présumé entre les concepts et le divers qui s'unifie avec le premier mais reste lui-même au-delà de la connaissance, en lui-même.³³⁵ L'objectivité prise comme positivité correspond donc à sa propre conceptualisation, tandis que l'objectivité prise comme simple représentation reste dans les déterminations abstraites de l'entendement qui opère dans la sphère de la finité. Je viens d'évoquer la possibilité de faire une autre distinction entre les représentations du Moi ou de l'âme naturelle et les représentations de la conscience ; puisque, dans l'Anthropologie, Hegel établit un parallélisme conceptuel suggestif entre l'état d'éveil/sommeil/rêve et la détermination des représentations impliquées dans ces états. Le passage de l'état de sommeil à l'état d'éveil s'effectue avec la prise de conscience par l'âme individuelle de son être-pour-soi de telle sorte qu'elle est libérée de son état naturel d'absorption dans l'universalité indifférenciée, qui est à son tour associée à l'état de sommeil.³³⁶ Puisque nous sommes encore dans l'analyse de l'âme naturelle, Hegel remarque que ce processus d'éveil n'est que la découverte par l'esprit de la dualité entre le monde et lui-même ; cependant, même avant cette étape, dans l'état de sommeil, l'âme individuelle est nécessairement dans l'état de pensée :

*"La pensée en général appartient tel à la nature de l'homme que celui-ci, toujours, même dans le sommeil, pense. Dans toutes les formes de l'esprit, - dans le sentiment, dans l'intuition, comme dans la représentation - la pensée reste la base. Par conséquent, dans la mesure où elle est cette base indéterminée, elle n'est pas touchée par cette alternance du sommeil et de la veille, elle ne constitue pas ici, exclusivement, un seul des côtés du changement, mais elle se tient, en tant que l'activité tout à fait universelle, au-dessus des deux côtés de cette alternance."*³³⁷

L'état de rêve se situe entre l'état de sommeil et l'état de veille ; en tant que tel, affirme Hegel, on peut supposer que les présentations impliquées dans la conscience de soi et la conscience de rêve sont les mêmes, si l'on néglige le fait que l'être-pour-soi de l'âme éveillée est la conscience et l'entendement.³³⁸ À ce stade, Hegel établit un parallélisme entre deux conceptions fondamentales de la subjectivité qui fait allusion aux exposés de Hume et de Kant sur la conscience. Il prend l'exposé de Kant comme la version révisée de la formulation qu'il trouve déficiente, ce que je considère comme

³³⁵ **SL II**, p. 253.

³³⁶ **ESP III**, pp. 192-193.

³³⁷ **Ibid.**, pp. 443.

³³⁸ **Ibid.**, p. 193.

une allusion à Hume malgré l'absence de mention de son nom ou de référence à lui, puisque l'expression "les prétendues lois de la prétendue association d'idées" est suffisamment claire pour faire une telle supposition.³³⁹ Ainsi, expliquer l'ordre des présentations de la conscience à l'état de veille par les lois de l'association des idées revient à la confondre avec son état de rêve au sein duquel la conscience semble n'être qu'un "tableau de simples présentations et d'images".³⁴⁰ Les représentations d'une conscience à l'état de rêve pourraient être expliquées par la loi de l'association des idées, qui les enchaîne de telle sorte que les traces des catégories objectives de l'entendement peuvent être détectées ; mais plutôt que d'être ordonnées selon une règle objectivement nécessaire, elles restent extérieurement liées les unes aux autres en ce sens qu'elles sont libres de jouir de l'absence de nécessité qui accompagne les lois de causalité qui caractérisent la nature de la réalité objective. Ces représentations peuvent être considérées comme constituant une troisième forme d'objectivité qui partage une structure similaire à la deuxième forme, bien qu'elle diffère en ce qui concerne la détermination causale et la relation entre le tout et les parties qu'elles manifestent. Les représentations de la conscience d'éveil sont assez différentes de celles de la conscience de rêve, notamment en raison du lien inséparable de la première avec la réalité objective, qui ne peut être saisie que dans son unité :

*"Mais, dans la veille, l'homme se comporte essentiellement comme [un] Moi concret, comme [un] entendement ; grâce à celui-ci, l'intuition lui fait face comme une totalité concrète de déterminations, dans laquelle chaque maillon, chaque point, occupe sa place, déterminée en même temps par et avec toutes les autres. Ainsi, le contenu reçoit sa vérification, non pas de la simple représentation et différenciation subjective de lui-même, comme quelque chose d'extérieur, d'avec la personne, mais de la connexion concrète dans laquelle chaque partie se trouve avec toutes les autres parties de ce complexe. La veille est la conscience concrète de cette confirmation réciproque de chaque moment singulier de son contenu par tous les autres moments du tableau intuitionné."*³⁴¹

L'exposé de Kant sur l'unité transcendantale de l'apperception arrive à élucider la différence entre ces deux formes d'objectivité, qui proviennent chacune de conceptions différentes de la subjectivité. L'éloge que fait Hegel sur la formulation de Kant, que nous avons examinée plus haut et qui était fondée sur le rôle actif du sujet

³³⁹ **Ibid.** Voir également la section II : Of the Association of the Ideas dans David Hume, **An Enquiry Concerning Human Understanding**.

³⁴⁰ **ESP III**, p. 193.

³⁴¹ **Ibid.**

en tant que principe de l'unité objective et de la validité des représentations, par opposition au traité de Hume sur la conscience qui manque d'un principe unitaire objectif, s'inscrit dans la même ligne que sa comparaison entre les deux formes de représentations que nous venons d'évoquer. Dans l'Anthropologie de Hegel, le germe du rôle actif du sujet sur les représentations de la conscience est introduit à travers l'éveil de l'âme naturelle, qu'il considère comme le moment où elle s'avère être l'être-pour-soi :

*"[...] l'âme se confirme son être-pour-soi, son être-éveillé, - elle n'est pas simplement pour soi, mais elle se pose aussi comme étant-pour-soi, comme subjectivité, comme négativité de ses déterminations immédiates."*³⁴²

Hegel identifie le même geste chez Kant qui sert à distinguer une conception de la subjectivité fondée sur l'état de rêve de la conscience et celle qui peut rendre compte de son état d'éveil par rapport aux états de sommeil et de rêve. Mais ce que ce geste fait culminer dans l'épistémologie de Kant devient l'un des thèmes récurrents de la critique de Hegel, qui a en même temps un effet important sur sa propre compréhension de la subjectivité.

Au début de la *Science de la logique*, Hegel présente sa critique en deux étapes principales, qui ouvrent la voie à la même conclusion qui mène à son interprétation globale par rapport à la position de Kant concernant le potentiel épistémologique et les limites de la subjectivité telle qu'elle est formulée dans sa philosophie transcendantale. La première étape vise son ordre de déduction qui détermine les présuppositions entre les étapes de la subjectivité. Comme nous l'avons vu plus haut, Hegel pense que la déduction par Kant des formes de l'intuition comme étape initiale de la déduction des conditions de l'expérience l'amène à présupposer que les concepts ne sont possibles qu'en tant que déterminations du divers de l'intuition.³⁴³ Hegel reconnaît la validité de ce présupposé dans la mesure où il est pris comme condition de l'expérience de la conscience phénoménologique et psychologique ; cependant, il affirme que lorsqu'il est reconnu comme condition absolue des concepts, il brouille les distinctions entre les sciences qui prennent la subjectivité pour objet en introduisant cette condition comme un bloc au-dessus de l'investigation logique indépendante des formes de l'expérience.

³⁴² Ibid., p. 446.

³⁴³ Voir **SL II**, pp. 252-264.

Hegel récapitule souvent ce point de vue avec sa célèbre affirmation selon laquelle la philosophie critique de Kant a saisi l'esprit en tant que conscience de sorte qu'elle s'est limitée au niveau de la psychologie et de la phénoménologie, qui reste dans la sphère de la finité. Par exemple, dans les premiers paragraphes de la *Phénoménologie* de Berlin, nous lisons :

*"La philosophie kantienne peut être considérée de la façon la plus déterminée comme la philosophie qui a appréhendé l'esprit en tant que conscience, et qui ne contient absolument que des déterminations de la phénoménologie, non de la philosophie, de l'esprit. Elle considère le Moi comme relation à une réalité située au-delà, qui s'appelle, dans sa détermination abstraite, la chose-en-soi, et elle ne saisit que selon cette finité aussi bien l'intelligence que la volonté."*³⁴⁴

Encore une fois, dans le premier paragraphe de la section sur la perception :

*"Le degré le plus précis de la conscience où la philosophie kantienne appréhende l'esprit est le percevoir, qui constitue en général le point de vue de notre conscience ordinaire et, plus ou moins, des sciences."*³⁴⁵

Cela conduit à la deuxième étape de l'argumentation, qui comprend le jugement ultime de Hegel sur l'exposé de Kant concernant la subjectivité ; à savoir, que la détermination des formes de l'intuition – en tant que fondement subjectif de l'expérience – comme précédant les concepts de l'entendement – qui constituent le fondement objectif de notre connaissance – rend ces derniers dépendants des premiers et donc l'objectivité de la connaissance est considérée comme étant "simplement" subjective à la fin de la journée.³⁴⁶ Nous pouvons maintenant revisiter l'Introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* comme un retour qui nous permettrait de réévaluer son statut d'exemplification du second type d'introduction par rapport au premier type selon la classification de Marmasse que nous avons présentée dans la première section du présent chapitre dans le cadre de la discussion du début du système philosophique de Hegel qu'il prétend former un cercle, puisque la critique de Kant par Hegel commence à y apparaître mais sans mentionner ni son nom ni sa théorie ou ses implications telles qu'elles sont analysées en détail dans les textes cités. L'introduction de la *Phénoménologie* est dominée par le thème de la nature de la connaissance et de la méthode appropriée pour l'enquête qui en fera l'objet. Elle s'ouvre sur l'affirmation

³⁴⁴ ESP III, p. 222.

³⁴⁵ Ibid., p. 225.

³⁴⁶ Voir SL II, pp. 252-254.

de la contradiction et de la stérilité qu'implique tout conception de la connaissance qui prend la pensée comme un instrument ou un moyen d'atteindre la vérité. Rappelons ce passage maintenant que nous venons de voir les enjeux essentiels de la critique de Hegel par rapport à la philosophie critique de Kant :

" Car, si la connaissance est l'outil permettant de s'emparer de l'essence absolue, il vient aussitôt à l'esprit que l'application d'un outil à une Chose ne la laisse pas, bien au contraire, telle qu'elle est pour elle-même, mais engage avec elle un processus qui lui donne forme et la modifie. Ou bien, si la connaissance n'est pas un instrument de notre activité, mais, dans une certaine mesure, un milieu passif à travers lequel la lumière de la vérité nous parvient, nous n'atteignons pas non plus cette vérité comme elle est en soi, mais comme elle est par et dans ce milieu. Nous utilisons dans les deux cas un moyen qui produit immédiatement le contraire de son but ; ou [encore:] ce qu'il y a d'absurde ici, c'est, bien plutôt, que nous nous servions en général d'un moyen."³⁴⁷

Il est plus que probable que Hegel avait à l'esprit la philosophie transcendantale de Kant – ainsi que les conceptions empiristes – lorsqu'il écrivait ces lignes. Alors que la première partie rappelle le point de vue concluant de Hegel sur le rôle de l'unité transcendantale de l'aperception par rapport à sa compréhension de la subjectivité ; la seconde partie recoupe sa critique concernant l'esthétique transcendantale, surtout si l'on oublie la remarque de Kant selon laquelle l'aperception originelle, à savoir, la représentation du je pense, est un acte de spontanéité qui ne peut pas être considéré comme appartenant à la sensibilité.³⁴⁸ La spontanéité du je pense n'est pas une question à laisser de côté, puisqu'elle est au cœur de l'éloge que Hegel fait de la formulation de Kant cristallisée dans son analyse sur la synthèse originale de l'aperception au début de la *Science de la logique* subjective. Cependant, nous devons prendre du recul pour voir l'intérêt premier de Hegel dans ce passage qui pénètre l'ensemble de sa pensée en façonnant sa méthode et son exposé de la subjectivité. Ce qui ressort de ce passage et de l'ensemble de l'Introduction ; c'est plutôt que la validité et les résultats de la philosophie kantienne ou de toute autre philosophie, une attitude particulière à l'égard

³⁴⁷ PhE, p. 156.

³⁴⁸ Kant, B132. Pour une discussion détaillée de la position de Hegel sur la théorie de l'espace de Kant, voir Scott Jenkins, "Hegel on Space : A Critique of Kant's Transcendental Philosophy". Jenkins se concentre ici sur les vues de Hegel sur l'espace et sur sa critique de l'exposé de Kant dans *Foi et connaissance*, *La phénoménologie de l'esprit*, *L'encyclopédie des sciences philosophiques* et ses conférences sur l'histoire de la philosophie, affirmant que nous pouvons y retrouver une vision plus profonde de la compréhension par Hegel de l'esthétique transcendantale de Kant. Il affirme également que la critique de Hegel semble principalement provenir de son malaise quant aux conséquences qui en découlent plutôt que de la nature des arguments de Kant eux-mêmes. Mon analyse omettra les premiers comptes rendus et se limitera donc à la préoccupation de Hegel pour ce qui découle de l'esthétique transcendantale en termes de constitution de la subjectivité.

de la nature de la connaissance et de la méthode poursuivie. Le problème, du moins tel qu'il se présente pour l'instant dans les limites de l'Introduction de Hegel, est de partir de l'hypothèse que la connaissance est un moyen ou un instrument et de tenir cela pour acquis au lieu de chercher d'abord à savoir s'il en est ainsi ou non. Il est possible de simplifier la visée de Hegel par sa propre voix comme ce qui suit : les déterminations conceptuelles du phénomène et de la chose-en-soi qui appartiennent à la doctrine de l'essence, qui sont précédées par la doctrine de l'être et qui procèdent avec la doctrine du concept sont présupposées au tout début du traité de sorte qu'elles sont condamnées à rester dans les limites des déterminations de l'essence ; donc, de l'entendement, et qu'elles y restent. L'hypothèse susmentionnée apparaît dans la préface de la deuxième édition de la première critique dans le passage suivant :

*" Or, s'il se trouve qu'en admettant que notre connaissance d'expérience se règle sur les objets comme choses en soi, l'inconditionné ne peut être pensé sans contradiction; qu'au contraire, si, en admettant que notre représentation des choses comme elles nous sont données se règle non sur celles-ci comme choses en soi, mais que plutôt ces objets comme phénomènes se règlent sur notre mode de représentation, la contradiction disparaît; et que par suite l'in- conditionné n'est pas à trouver dans les choses en tant que nous les connaissons (qu'elles nous sont données), mais bien en elles en tant que nous ne les connaissons pas, comme choses en soi : il est alors manifeste que ce que nous avons admis initialement seulement à titre d'essai est fondé. "*³⁴⁹

La contradiction dont Kant veut se dispenser avant la critique elle-même est l'une des motivations essentielles de Hegel qui catalyse ce que Türken appelle son "tournant spéculatif" qu'il considère comme le "projet de Hegel de dépasser les dualismes kantien".³⁵⁰ Hegel pense que la séparation de l'absolu – ou, selon l'expression de Kant, de l'inconditionné – de la connaissance du sujet de l'expérience, bien que son maintien en tant que vérité de ce qui apparaît en même temps puisse sembler avoir mis fin à la contradiction, génère une divergence encore plus grave qu'il appelle "la crainte de l'erreur" dans les lignes suivantes :

"En réalité, la préoccupation en question présuppose quelque chose et, la et a sans aucun doute, beaucoup de choses comme étant la vérité, et c'est ce sur quoi elle appuie ses scrupules et les conséquences qu'elle en tire, ce qui est soi-même à soumettre à un examen préalable pour voir si c'est la vérité. Elle présuppose, en effet, des représentations de la connaissance comme d'un instrument et d'un milieu, également une

³⁴⁹ CrRP, Bxx.

³⁵⁰ Voir Alper Türken, pp. 12-13.

différence de nous-mêmes d'avec cette connaissance, — mais surtout cette idée que l'absolu se tiendrait d'un côté et que, de l'autre côté, la connaissance, prise pour elle-même et en étant séparée de l'absolu, serait pourtant quelque chose de réel, ou, du même coup, que la connaissance qui, en tant qu'elle est en dehors de l'absolu, est bien aussi en dehors de la vérité, serait pourtant vraie, supposition par laquelle ce qui s'appelle crainte de l'erreur se fait connaître plutôt comme crainte de la vérité."³⁵¹

Ce n'est pas un hasard si nous sommes confrontés à cette critique à l'égard de l'attitude philosophique qui traite la connaissance comme un moyen ou un médium et à l'interruption qui découle immédiatement de cette attitude, entre la potentialité de l'acte de connaissance et son objet qui les sépare une fois pour toutes dans l'Introduction de la *Phénoménologie*. Nous avons déjà abordé et brièvement discuté la signification que Hegel attribue à la question du commencement et nous avons souligné les implications de ses propres choix dans la *Phénoménologie* et la *Science de la logique*. Hegel trouve que le mouvement initial est tout à fait décisif pour le développement de l'argumentation dans un traité philosophique ; puisque le contenu en question constitue lui-même le sujet et qu'il ne peut donc pas être encadré avant le traité — comme nous l'avons discuté précédemment à propos de l'exemple du phénomène du sommeil. Le même objet ou phénomène peut devenir le sujet des sciences différentes ; cependant, faire une déclaration sur la nature de la connaissance en tant que telle à partir de rien, affirme Hegel, conduit à "une différence trouble entre un vrai qui est tel absolument et un vrai d'une autre sorte."³⁵² Le concept d'absolu apparaît donc dans la philosophie de Hegel comme l'expression de cette impossibilité d'isoler et de séparer la vérité en tant que telle du champ de la connaissance — en particulier au tout début de l'investigation — puisqu'elle appartient déjà à ce dernier en tant que résultat de sa propre différenciation conceptuelle. Lorsqu'on l'explique comme telle, on semble se confronter à une pétition de principe et on reste coincé dans un paradoxe similaire à celui des premières analyses des concepts d'Être et de Néant au début de la *Science de la logique*. L'Absolu provoque une incommodité, un ridicule ou un cercle très similaire à celui du "moi" qui se pense lui-même, qui "ne peut être pensé sans que ce soit le moi lui-même qui pense".³⁵³ Dans la Préface de la *Phénoménologie*, nous lisons ce qui suit à propos de l'Absolu :

"Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement l'essence s'achevant par son

³⁵¹ PhE, pp. 157-158.

³⁵² Ibid., p. 158.

³⁵³ SL II, p. 490.

développement. Il faut dire de l'absolu qu'il est essentiellement résultat, qu'il n'est qu'à la fin ce qu'il est en sa vérité ; et c'est précisément en cela que consiste sa nature, qui est d'être quelque chose d'effectif, un sujet, ou un advenir à soi-même."³⁵⁴

Elle émerge vraiment comme un résultat, et en plus, comme le résultat final de la *Science de la logique* ; comme l'idée absolue et la méthode absolue qui manquaient dès le début - à la fois dans la *Phénoménologie* et dans la *Science de la logique*. Même si Hegel accorde une importance particulière à l'attitude critique de Kant à l'égard de l'ancienne métaphysique et à sa formulation de l'unité transcendantale de l'apperception qu'il considère comme une percée pour la culture philosophique de sa propre époque et qu'il l'intègre ainsi au cœur de son propre système de pensée ; les présuppositions initiales et fondatrices de sa critique, et en particulier leur énoncé au tout début de l'œuvre, restent des thèmes fixes de la critique pour Hegel.³⁵⁵ L'expression de Türken "le tournant spéculatif" est tout à fait pertinente en ce sens, puisqu'elle met l'accent sur l'aspect méthodologique en question par rapport aux affinités et les écarts entre les systèmes de Kant et de Hegel, faisant allusion au fameux "tournant/révolution copernicienne" de Kant. Dans la Préface de la deuxième édition, Kant affirme clairement qu'il traitera les problèmes métaphysiques en appliquant un geste méthodologique copernicien qui renverse la position et la présupposition de l'observateur et de ce qui est observé ; ainsi, en remplaçant l'hypothèse selon laquelle notre connaissance doit se conformer aux objets par celle de la conformité des objets à notre connaissance.³⁵⁶ Dans la préface de la première édition, au contraire, il déclare que sa position concernant la méthode et la forme de l'enquête est déterminée par les exigences essentielles de la certitude et de la clarté, et qu'elle s'oppose à toute forme d'opinion ou d'hypothèse dans les lignes suivantes :

" Pour ce qui concerne la certitude, voici la loi que je me suis imposée à moi-même : dans cette sorte de considérations, l'opinion n'est en aucune façon permise, et tout ce qui ressemble seulement à une hypothèse est une marchandise prohibée, qui ne doit même pas être mise en vente à bas prix, mais doit être saisie aussitôt que découverte. Car toute connaissance qui doit être fermement établie a priori donne d'elle-même à entendre qu'elle veut être tenue pour absolument nécessaire ; plus encore en ira-t-il ainsi d'une

³⁵⁴ **PhE**, p. 93.

³⁵⁵ Voir **SL I**, p. 58 : "La philosophie critique fit bien déjà de la métaphysique une logique, mais, comme l'idéalisme ultérieur, elle donna ainsi qu'on l'a déjà rappelé précédemment - en même temps aux déterminations logiques, angoissée qu'elle était devant l'objet, une signification essentiellement subjective; ce qui fit que ces déterminations demeurèrent justement affectées par l'objet qu'elles fuyaient et se conservèrent une chose-en-soi, un choc infini, comme un au-delà"

³⁵⁶ **CrRP**, Bxvi.

détermination de toutes les connaissances pures a priori, qui doit être la mesure et par là même l'exemple de toute certitude apodictique (philosophique)".³⁵⁷

Alors que ce qui ressort de la première préface est l'esprit critique qui vise surtout les comptes dogmatiques traditionnels de la métaphysique – outre le scepticisme et l'empirisme –, dans la seconde, Kant n'hésite pas à présenter les résultats positifs et négatifs de sa critique.³⁵⁸ Comme Hegel ne donne que très rarement des références, je ne peux pas fonder mon affirmation sur une preuve textuelle ; cependant, ses opinions sur les introductions, les préfaces et la manière de commencer une enquête philosophique sapent l'idée de présenter de telles déterminations positives en tant que préliminaires. Ainsi, indépendamment de la validité de ce qui est presupposé au préalable, cette attitude demeure l'une des raisons pour lesquelles Hegel juge en dernier ressort que la philosophie transcendantale de Kant n'est pas assez critique.³⁵⁹

3. De l'immédiateté à l'immédiateté absolument médiatisée :

L'identité spéculative de la méthode absolue et de la vie

Dans les parties précédentes de ce chapitre, nous avons discuté respectivement ; les raisons principales du traitement par Hegel du problème du commencement d'une enquête philosophique, la manière dont il vise à structurer son système en réponse à ce problème – en se concentrant principalement sur ses formulations méthodologiques et en ce qui concerne la relation entre la *Phénoménologie* et la *Science de la logique*, ses critiques concernant la forme propositionnelle et son compte-rendu du jugement et enfin son application de ces critiques par rapport aux traditions philosophiques particulières qu'il considère comme des "formes finies de la pensée" qu'il prétend avoir surmontées avec son propre système qui est la manifestation de la "forme infinie" de la pensée spéculative appartenant à la "méthode absolue" qu'il considère comme la voie unique et appropriée pour la pensée philosophique. Cette

³⁵⁷ CrRP, Axv.

³⁵⁸ Voir l'introduction à la CrRP, pp. 66-73. Guyer et Wood considèrent que cela est lié à la critique de Göttingen. Cette revue accusait la critique de Kant de n'être rien d'autre qu'une version de l'idéalisme de Berkley, en réduisant la connaissance aux objets de notre sensation, laissant l'existence réelle de ces objets en dehors de son champ d'application. Selon l'analyse de Guyer et Wood, l'accent mis par Kant sur le résultat positif de son traité, qui introduit la possibilité de connaître l'espace et le temps en tant que formes *a priori* et nécessaires de notre expérience - en limitant la connaissance théorique à ces formes, tout en conservant la liberté de la raison dans son usage pratique - est destiné à répondre à ces accusations.

³⁵⁹ Voir Jenkins, p. 347 et Robert B. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows : Logic as Metaphysics in The Science of Logic*, University of Chicago Press, 2018, p. 123.

méthode constitue le sujet de la partie actuelle de ce chapitre, qui, sans surprise, apparaît et est expliquée dans le dernier chapitre de la *Science de la logique* ; qui, à son tour, introduit un nouveau commencement de sorte qu'il devient également le dernier argument pour la circularité de la pensée philosophique. La fermeture du cercle de la *Science de la logique* introduit donc "la méthode absolue" ou "l'Idée absolue" comme le "cercle des cercles" qui englobe tout mode possible d'être et du savoir. Ainsi, si l'on se souvient de la catégorisation de Marmasse, ce qui est énoncé dans l'introduction de l'*Encyclopédie Logique* comme ce qui suit ;

*"Chacune des parties de la philosophie est un Tout philosophique, un cercle qui se refermant en lui-même, mais l'Idée philosophique y est dans une détermination ou un élément particulier. Le cercle singulier, parce qu'il est en lui-même la totalité, rompt aussi la borne de son élément et fonde une sphère ultérieure ; le Tout se présente par suite 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."*³⁶⁰

est repris dans la partie conclusive du dernier chapitre de la *Science de la logique*, presque avec les mêmes expressions ; sauf que la relation entre ces parties s'est maintenant révélée être une unité dans la présentation systématique des déterminations conceptuelles de la pensée qui les saisit comme un tout :

*"En raison de la méthode que nous venons de décrire, la science se présente comme un cercle fermé sur lui-même, la médiatisation ramenant la fin au commencement, qui constitue la base simple de ce processus ; mais ce cercle est, en outre, un cercle de cercles ; car chaque membre, en tant qu'animé par la méthode, est une réflexion-sur-soi qui, du fait qu'elle retourne au commencement, est elle-même commencement d'un nouveau membre. Les fragments de cette chaîne représentent les sciences particulières, dont chacune a un avant et un après ou, plus exactement, dont chacune n'a qu'un avant et montre son après dans le syllogisme même."*³⁶¹

Dans ces passages, Hegel présente la méthode absolue comme celle qui assure le rapport entre les sciences empiriques et les sciences philosophiques qui constituent, pour ainsi dire, les branches de la *Science de la logique*, jaillissant de son cercle fondamental comme des différents cercles qui encore lui appartiennent. Les sciences empiriques se distinguent des sciences philosophiques par leur contenu, mais aussi par

³⁶⁰ ESP I, p. 181.

³⁶¹ SL II, p. 571.

leur méthode, comme nous l'avons vu précédemment dans le cadre des critiques de Hegel sur le mode de connaissance fini. Dans le contexte de la méthode absolue, nous avons maintenant de nouvelles raisons de soulever cette question ; puisque, après l'exposé du jugement qu'il oppose et développe comme une réponse à la réduction de la vérité à la justesse de l'attitude propositionnelle, dans le deuxième chapitre de la dernière section de la doctrine du concept, intitulée "L'Idée", Hegel introduit son exposé par rapport aux méthodes analytique et synthétique qu'il associe particulièrement à la connaissance finie. Selon son analyse, la connaissance finie est en principe limitée par sa présupposition que son objet est "un étant trouvé-là, lui faisant face".³⁶² Alors que la méthode analytique vise à isoler les distinctions de ce qu'elle trouve comme objet dans les "les multiformes de la nature extérieure ou de la conscience" sous la forme d'une universalité abstraite en laissant son objet comme universel concret (un genre) comme son fondement, la méthode synthétique au contraire progresse à partir de l'universel et vise à atteindre ce qui est singulier par la particularisation.³⁶³ Hegel remarque que ces méthodes sont essentielles et suprêmement efficaces pour les domaines dont les objets sont d'une nature qu'il convient d'investiguer au regard de leurs déterminations phénoménales et/ou empiriques ; or, la philosophie n'en fait pas partie.³⁶⁴ Dans la *Science de la logique*, il affirme que si la détermination de la connaissance analytique est l'identité en tant que "référence immédiate du concept à l'objet", la connaissance synthétique transforme cette identité abstraite en relation et donc de l'être à la réflexion; cependant, la façon dont la connaissance synthétique détermine son objet n'est toujours pas basée sur la nécessité intrinsèque au concept dans le sens où ce qui confère la singularité de l'objet n'est pas un contenu conceptuel mais un contenu externe-matériel :

" Cette connaissance transforme, certes, le monde objectif en concepts, mais la forme qu'il lui donne est celle qui résulte des déterminations conceptuelles et elle doit encore découvrir l'objet tel qu'il existe dans son unicité, dans sa précision définie. Elle ne joue pas encore elle-même le rôle d'un facteur de détermination. Elle trouve de même des propositions et des lois, et démontre leur nécessité, mais non comme nécessité de la chose en-soi- et-pour-soi, c'est-à-dire découlant du concept, mais comme nécessité de la connaissance qui, utilisant les déterminations et les différences du phénoménal, formule la proposition pour elle-même, afin d'exprimer l'unité et les rapports des phénomènes, de

³⁶² ESP I, p. 455.

³⁶³ Ibid. pp. 455-457.

³⁶⁴ Ibid.

dégager le fond ou la raison des apparences."³⁶⁵

Dans ce passage, Hegel formule la finité de la méthode analytique et synthétique en mettant l'accent sur la différence entre deux sortes de nécessité. Bien que la relation de nécessité que les opérations de la connaissance analytique et synthétique exhibent soit conceptuelle, son fondement reste extérieur à cette nécessité, puisqu'il s'agit d'un existant singulier dont la nature ne peut être exhaustivement identifiée à une détermination universelle/abstraite comme nous l'avons discuté notamment dans le cadre du jugement d'existence de Hegel ainsi que dans le cadre de notre analyse de la figure de l'entendement. Même si la dernière déclaration de Hegel sur la nature des sciences individuelles dans le passage cité ci-dessus n'est pas assez claire dans le sens où ce qui est mentionné par les expressions "un avant et un après" pourrait être considéré comme qualifiant, soit leur développement historique les unes par rapport aux autres et par rapport aux sciences philosophiques, soit la progression épistémologique qui a lieu dans l'histoire de chaque science séparée, je favorise la deuxième option et pense qu'il fait une allusion à la distinction entre les deux types de nécessité dont nous avons parlé. Malgré la circularité de l'expression, je considère que l'idée principale de Hegel est la suivante : maintenant que l'Être, en tant que ce qui constitue le commencement de la science de la connaissance, est montré comme étant identique au Concept accompli "qui se comprend lui-même conceptuellement" en tant que fermeture du cercle logique qui permet de rendre compte des déterminations essentielles et conceptuelles du premier, il apparaît donc également comme le fondement des sciences séparées, puisque la compréhension conceptuelle de la causalité qui appartient aux formes finies de l'espace et du temps n'est pas indépendante de ce cercle.³⁶⁶ Ce caractère inclusif ne se limite pas simplement aux sciences naturelles, mais s'applique également aux sciences sociales, car la nature et l'esprit sont les différents modes de manifestation de l'idée absolue, qui est l'identité de l'idée théorique et de l'idée pratique.³⁶⁷

Dans la section précédente, nous avons laissé de côté l'une des critiques les plus importantes de Hegel concernant la nature de la connaissance contre Kant, concernant sa présupposition de la chose-en-soi qui reste en dehors des limites de la connaissance

³⁶⁵ **SL II**, p. 512.

³⁶⁶ **Ibid.** p. 573. Il serait utile de se rappeler l'exposé et la critique de Hegel concernant la relation de l'entendement aux stades qu'il présuppose et son implication quant au traitement de ces stades dans les différentes sciences, voir aussi les pp. 254-255.

³⁶⁷ **Ibid.**, p. 549.

en tant que ce qui est absolu et inconditionné. Nous avons mentionné, outre la signification et les implications de ce présupposé pour Hegel, l'importance de sa dimension méthodologique. Avant de passer à l'exposé de la méthode absolue de Hegel, qui constitue sa réponse globale non seulement à la philosophie critique de Kant, mais à tous les exposés philosophiques qu'il considère comme étant restés dans les limites de la sphère de la finité, je voudrais revenir sur la différence entre le système philosophique de Fichte et celui de Schelling, où, comme le suggèrent NG et H. S. Harris, nous pouvons trouver les éléments constitutifs essentiels de la méthode absolue de Hegel, qui est fondée sur la thèse de l'identité spéculative.³⁶⁸ NG rappelle d'abord l'intuition de Dieter Henrich concernant l'absence d'une théorie de la conscience de soi correctement développée dans la philosophie de Kant, ce qui est en harmonie avec l'esprit des tendances modernes qui ont longtemps laissé derrière elles l'intérêt des Grecs anciens pour comprendre le lien entre le caractère autoréférentiel de la vie et la conscience de soi ; ce qui, à son tour, réapparaît comme un thème central pour Hegel et façonne sa méthode qui commence à être discernée dès la *Différence*.³⁶⁹ Bien que je ne sois pas en mesure de discuter en détail de la dimension du caractère autoréférentiel de la vie et de sa relation avec la conscience de soi, qui est d'une importance cruciale, je crois que la réflexion sur les premiers germes de la thèse de l'identité spéculative qui est principalement fondée sur cette relation sera éclairante pour comprendre les racines de la méthode globale de Hegel et de sa critique à l'égard des présuppositions philosophiques. Dans ce texte, Hegel met à nouveau l'accent sur la relation entre l'absolu et la raison avec l'intellect. Il considère la dichotomie à la fois comme la source du besoin de philosophie et comme l'une des caractéristiques philosophiques de son époque, qui est devenue une culture avec sa réception de l'indépendance de l'Absolu.³⁷⁰ Puisqu'elle est aussi la source de la philosophie, poursuit-il, elle a également façonné les intérêts intellectuels de diverses cultures et a pris différentes formes telles que la subjectivité absolue et l'objectivité absolue ; néanmoins, bien que cette dichotomie soit une partie inaliénable et constitutive de la vie - et de la raison, en tant que leur source -, le dépassement de ce qui semble s'opposer dans l'unité n'est pas seulement la tâche de la philosophie, mais aussi l'activité caractéristique de la vie et de la Raison :

³⁶⁸ Voir Karen NG, pp. 65-125. Harris, p. 15.

³⁶⁹ Karen NG, pp. 65-67. Voir aussi Dieter Henrich, **Between Kant et Hegel**, pp. 246-262.

³⁷⁰ **La différence**, p.109.

*"Cet intérêt ne signifie pas qu'elle se pose contre l'opposition et la limitation en général ; car la division en deux nécessaire est un facteur de la vie, qui se forme par une opposition éternelle, et la vie suprême ne connaît de totalité que restaurée à partir de la séparation suprême. Bien plutôt la Raison s'oppose à l'absolue fixation de la division en deux par l'entendement, sur- tout si les termes absolument opposés sont eux-mêmes issus de la Raison."*³⁷¹

Comme Hegel considère la relation entre la pensée et l'être comme la détermination la plus fondamentale de la subjectivité et de l'objectivité ; donc, entre les sujets individuels, les communautés ou les sociétés et le monde dans lequel ils vivent comme organiquement inséparables, comme les pôles analogues d'un processus absolu de devenir, la tendance à la dichotomie et à l'opposition n'est pas seulement chronique pour la structure épistémologique de la pensée mais s'applique également à la structure ontologique de l'être en tant que tel. Il n'identifie donc pas la nécessité de la philosophie comme le résultat de l'état de règne de la dichotomie sur la pensée mais aussi sur la vie des hommes. Bien qu'il ait généralement la notoriété d'être le philosophe de l'absolu ou de la totalité, ces concepts sont fondés sur l'aspect intrinsèquement négatif et dichotomique de la pensée et de l'être. Puisqu'il ne s'agit pas seulement de structures conceptuelles dérivées ou construites de la pensée théorique, mais de caractéristiques ontologiquement essentielles de ce qui existe, Hegel affirme qu'il est également impossible d'ignorer leurs manifestations épistémologiques et ontologiques.³⁷² Dans la *Différence*, par exemple, il mentionne la dimension épistémologique de cette exigence à travers la conscience implicite qu'a le sens commun de l'unité de ce qui est limité avec ce qui est illimité. Cependant, comme le sens commun cesse de penser ces concepts dès qu'il les saisit immédiatement dans leur opposition, la conscience de cette identité ne peut devenir un savoir par la compréhension conceptuelle mais reste au niveau du sentiment ; et comme ce qui est limité n'est pris en compte dans l'absolu que par rapport à son opposition, il devient une " foi " qui déguise la synthèse inhérente à ce sentiment.³⁷³ Dans ce texte, Hegel diagnostique l'incapacité du sens commun à percevoir l'aspect spéculatif par sa méconnaissance de l'activité négatrice de la pensée spéculative, qui n'est pas une négation simplement annulatrice, mais une négation qui élève le fini à l'infini en

³⁷¹ *Ibid.*, p. 110.

³⁷² Voir également Allegra De Laurentiis, *Subjects in the Ancient et Modern World : On Hegel's Theory of Subjectivity*, Springer, 2005, p. 10.

³⁷³ *La Différence*, p. 100.

l'annulant en même temps qu'elle est consciente de cette annulatrice.³⁷⁴ Si nous nous tournons maintenant vers la dimension ontologique de l'intégration de la contradiction et de la négativité dans la positivité absolue, nous rencontrons des passages intéressants qui sont également liés à sa critique de la nature du concept et à des analyses conceptuelles cruciales sur la structure de la vie et des individus vivants qui font allusion à sa théorie de la subjectivité. Dans la *Différence*, Hegel identifie la matière et le sentiment comme les identités les moins dichotomiques de la sphère objective et de la sphère subjective, qui, à leur tour, constituent une identité infiniment opposée.³⁷⁵ Dans la doctrine de l'être, ce qui différencie l'identité de la matière de celle du sentiment apparaît dans le mode de "restriction" qu'elles manifestent tant au sens existentiel que conceptuel :

*"La pierre, le métal ne sont pas au-delà de leur borne, parce que celle-ci n'est pas borne pour eux. Si, toutefois, dans le cas de propositions générales de la pensée d'entendement telles que celle selon laquelle on ne peut aller au-delà de la borne, la pensée ne veut pas s'exercer pour voir ce qui est impliqué dans le concept, on peut renvoyer à la réalité effective, où, en effet, de telles propositions se montrent comme ce qui est le plus dépourvu de réalité effective. Pour autant, précisément, que la pensée doit être quelque chose de plus élevé que la réalité effective, qu'elle doit se tenir à l'écart de celle-ci dans des régions plus élevées, qu'elle est donc elle-même déterminée comme un devoir-être, il se fait que, d'un côté, elle ne progresse pas jusqu'au concept, et que, d'un autre côté, il lui arrive qu'elle se comporte à l'égard de la réalité effective d'une manière aussi dépourvue de vérité qu'à l'égard du concept."*³⁷⁶

Une existence concrète de nature inorganique, telle que la pierre, affirme Hegel, n'est pas une simple détermination conceptuelle abstraite et fixe de ce qui est en soi, mais une existence qui transcende ses limites ou, disons, son mode de finité grâce à l'identité avec son autre, sauf non pas pour elle-même, mais pour nous. En ce qui concerne la nature sensible, le concept d'existence concrète est contenu dans l'individu en tant que "totalité qui est pour soi, comme impulsion, comme vie, sensation, représentation, etc.", de sorte que la transcendance de la restriction devient manifeste par le potentiel et la capacité du moi à surmonter son sentiment de douleur.³⁷⁷ Cette comparaison entre les existences organiques et inorganiques quant à leur relation avec leur détermination conceptuelle se trouve dans une remarque qui

³⁷⁴ *Ibid.*, pp. 101-102.

³⁷⁵ *Ibid.*, pp. 113-114.

³⁷⁶ *SL I*, p. 192.

³⁷⁷ *Ibid.* P. 193.

vient après la partie sur la restriction et le devoir qui constitue la deuxième détermination de la catégorie de la finité. Bien que Hegel critique les préjugés généraux qui proviennent de la réception commune de ce concept, fondée sur l'idée que les restrictions de la pensée et de la raison ne peuvent pas être transcendées, il rejette ce point de vue avec ces deux exemples qui visent à montrer que la restriction et le devoir ne sont pas au-delà de l'actuel mais appartiennent à la détermination naturelle du fini qui est une contradiction en soi, et que, en tant que tels, ils conduisent au concept d'infini dans sa détermination simple.³⁷⁸ Nous avons déjà discuté de la signification de la détermination concrète du concept d'infini comme infini véritable pour le système global de Hegel et en particulier pour sa théorie de la subjectivité, bien qu'elle apparaisse parmi les déterminations de la doctrine de l'être. Il en résulte donc une des déterminations de l'être, de l'existence et donc de la finité ; mais en tant qu'unité du fini et de l'infini comme idéalisation, Hegel a aussi montré son rôle pour le principe fondateur de l'idéalisme.³⁷⁹ Lorsque nous en venons à la doctrine du concept qui constitue le pilier central de sa théorie de la subjectivité, l'en-soi abstrait attribué au concept qui initie sa critique mentionnée ci-dessus, culminant dans sa conception de l'infini véritable, laisse sa place à la conception de Hegel du concept universel qui contient les moments de l'universalité, de la particularité et de la singularité.³⁸⁰ Le concept universel, contrairement au concept abstrait de l'entendement, n'est pas conditionné par les déterminations de l'être et de l'essence bien qu'il les comprenne en tant que moments :

" Le concept pur est l'Infini absolu, l'Inconditionné et le libre absolu. Rappelons ici une fois de plus la genèse du concept. L'essence provient de l'être et le concept de l'essence, donc également de l'être. Mais ce de- venir a la signification d'un choc en retour contre soi- même, si bien que c'est plutôt le devenu qui est l'inconditionné et le primitif. En passant à l'essence, l'être est devenu apparence ou quelque chose de posé, et le devenir ou passage en un autre est devenu une chose posée, tandis que, d'autre part, l'essence se supprime en tant que posée et réfléchie, pour redevenir un non-posé, et se rétablir en tant qu'être primitif. Le concept constitue la pénétration de ces moments, en ce sens que le qualitatif et l'étant primitif n'existent qu'en tant que posés et que retour à soi ; et cette réflexion sur soi n'est pas autre chose que le devenir-autre et la précision, laquelle est également, pour cette raison, précision se rapportant à elle-même. "³⁸¹

³⁷⁸ **Ibid.**, pp. 191-195.

³⁷⁹ Voir **ibid.**, p. 220.

³⁸⁰ **SL II**, p. 243.

³⁸¹ **Ibid.**, pp. 272-273.

L'infini n'est plus une détermination de l'être, qui reste au-delà de notre connaissance, mais le concept pur lui-même qui se tient comme le fondement absolu de tout type de détermination en restant dans son identité dans ce qu'il différencie comme ses moments. Un autre renversement conceptuel qui émerge avec la doctrine du concept concerne le couple "abstrait" et "concret". Le concept universel n'est pas un universel abstrait, que Hegel considère comme "un moment isolé, imparfait du concept, et ne correspond pas à la vérité", mais au contraire, il est ce qui est concret.³⁸² De Laurentiis rappelle la base étymologique du mot pour distinguer l'emploi spécifique du terme par Hegel de son usage courant. Elle affirme que l'emploi de Hegel est justifié par le sens du verbe latin "concrecere" qui signifie "croître ensemble", en mettant l'accent sur l'aspect de la préservation de la différenciation interne impliquée dans le processus par rapport à son sens général de "ce qui est donné".³⁸³ Dans la partie suivante de l'exposé de son compte rendu du concept, nous rencontrons un terme qui nous est familier dans le système de Fichte, à nouveau dans le contexte des déterminations conceptuelles et des significations qui en découlent pour ces deux termes. Hegel identifie l'universalité abstraite à la forme de l'entendement qui catégorise la totalité concrète de l'intuition qui se constitue à partir des matériaux sensibles indifférents les uns aux autres sans l'intervention informative de l'entendement. C'est l'une des principales critiques de Hegel en ce qui concerne la relation entre le concept et les formes ou étapes qui le précèdent. En conséquence, ce qui est responsable de l'abstraction de l'universalité de l'entendement, c'est l'attitude qui réduit les formes de l'intuition à la sensibilité et prend ces formes comme condition de la détermination conceptuelle de l'entendement que Hegel associe à la philosophie critique de Kant dans le passage suivant :

"Quelles que soient cependant les formes qui précèdent le concept, il importe de savoir quels sont les rapports entre le concept et ces formes. D'après la manière de voir ayant cours en psychologie, de même que d'après la philosophie transcendantale de Kant, ces rapports seraient les suivants : la matière empirique, la variété de l'intuition et de la représentation seraient là tout d'abord pour soi, et c'est seulement ultérieurement que l'entendement interviendrait pour y introduire une unité et élever cette matière, à force d'abstraction, à la généralité. L'entendement serait ainsi conçu comme une forme vide, en partie recevant une réalité de ce contenu donné, en partie faisant abstraction de ce contenu, en l'éliminant comme inutilisable pour le concept. Dans un cas comme dans

³⁸² Ibid., p. 275.

³⁸³ Allegra De Laurentiis, **Subjects in the Ancient et Modern World : On Hegel's Theory of Subjectivity**, p. 79.

l'autre, le concept ne serait pas indépendant du contenu, n'en serait pas la partie essentielle et la vérité ; mais c'est la matière ou contenu, antérieure à l'Esprit, qui existerait en-soi-et-pour-soi, posséderait une réalité impossible à déduire du concept."³⁸⁴

Alors que, affirme Hegel, si l'on ne limite pas les conditions de l'intuition par la multiplicité des matières empiriques qui deviennent des représentations qui rempliraient le vide des concepts de l'entendement ; alors, il serait possible d'avoir une intuition intellectuelle d'une totalité objective, qui doit sa validité à la détermination du concept plutôt qu'à une matière sensible.³⁸⁵ Hegel évite en effet intentionnellement d'employer ce terme fichtéen dans la *Science de la logique* et ne l'utilise que deux ou trois fois dans les passages où il critique le point de vue de Fichte qu'il trouve réduit à une simple forme de subjectivité. La version détaillée de cette critique se trouve dans la *Différence*. Hegel considère l'intuition intellectuelle comme le principe absolu de la philosophie, où l'identité du sujet et de l'objet devient manifeste pour la réflexion philosophique ; cependant, l'intuition intellectuelle elle-même doit à son tour être l'objet de la réflexion philosophique afin qu'elle puisse devenir une intuition transcendante.³⁸⁶ Selon son analyse, c'est exactement ce que Fichte a manqué dans son exposé transcendantal. L'élément central de la critique de Hegel à l'égard du système de Fichte repose sur sa différenciation entre le fondement et la condition. Au début de son exposé du système de Fichte, il commence par affirmer que le fondement de ce système est l'intuition intellectuelle, qui équivaut à l'identité du moi avec lui-même, de telle sorte que cette identité, en tant qu'expression de la pure conscience de soi, est déterminée comme le fondement ultime de la conscience empirique et que l'Absolu est donc Sujet-Objet.³⁸⁷ Comme nous l'avons déjà discuté dans le cadre de la *Phénoménologie* et de la *Science de la logique*, une telle formulation qui explique la condition de l'expérience par le concept de conscience de soi au lieu d'une condition transcendante ou empirique se situerait dans une ligne parallèle à la position de Hegel. Cependant, Hegel pense que considérer la pure conscience de soi comme la condition absolue de la conscience empirique aboutit à une opposition absolue entre la conscience de soi et la conscience empirique. Ce qu'il s'agit de montrer, c'est la relation réciproque et l'inséparabilité de ces deux formes de conscience. Il poursuit sa critique en affirmant que cela peut se faire en montrant que la conscience pure n'est pas la

³⁸⁴ **SL II**, p. 255

³⁸⁵ **Ibid.**, p. 292.

³⁸⁶ **La différence**, p. 173.

³⁸⁷ **Ibid.**, p. 135.

condition mais le fondement de l'expérience ; ce qui revient à dire que ce qui est absolu n'est pas le résultat de l'intuition intellectuelle du moi qui se conçoit comme la condition ultime de la conscience empirique qui reste son autre absolu mais c'est l'intuition transcendantale qui prend en considération cet acte d'intuition de l'intuition en même temps que l'acte d'intuition empirique de la réflexion ordinaire.³⁸⁸ L'intuition intellectuelle qui croit avoir établi la condition absolue de l'expérience en se manifestant comme sa cause à travers l'acte de se poser du moi est considérée comme le fondement de la conscience empirique qui, à son tour, demeure dans une opposition absolue contre la pure conscience de soi. Cependant, Hegel affirme qu'une illusion causale se cache derrière cette façon de fonder la conscience empirique qui, en conséquence, reste totalement soumise et passive par rapport à l'intuition intellectuelle du moi, comme il l'exprime dans les lignes suivantes :

"On affirme que seule existe à un titre quelconque la conscience pure ; moi = moi est l'Absolu ; toute conscience empirique se réduit à un pur produit de moi = moi ; il faudrait opposer une dénégation totale à l'hypothèse d'une conscience empirique qui inclurait ou produirait une dualité absolue, qui accueillerait toute autre position d'un terme que celui de moi, pour le moi et par le moi. Avec la position du moi par lui-même, tout serait pose ; hors de lui, rien ne le serait. L'on n'identifie pas la conscience pure et l'empirique en faisant abstraction de leur opposition originelle ; bien au contraire, on les oppose en faisant abstraction de leur identité originelle".³⁸⁹

La conclusion finale de Hegel concernant la déduction transcendantale de Fichte est la suivante : puisque Fichte néglige l'identité originelle de la conscience de soi et de la conscience empirique et fait de cette dernière son propre produit, le principe d'identité reste limité à la position du moi par lui-même et, par conséquent, le Sujet-Objet [moi = non-moi] reste également un Sujet-Objet subjectif [moi = (moi = non-moi)].³⁹⁰ Puisque l'unité originelle de la conscience empirique et de la conscience pure n'est pas simplement le résultat de l'acte de la position du moi par lui-même, ce qui manque pour montrer l'identité de l'Absolu en ce qui concerne ses déterminations subjectives et objectives à la fois, c'est de rendre compte d'un Sujet-Objet objectif, de sorte que la philosophie transcendantale et la philosophie de la nature puissent être

³⁸⁸ *Ibid.*, pp. 135-136.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 137.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 167.

démonstrées comme étant deux aspects de l'Absolu.³⁹¹ Comme le suggère à juste titre Harris, la scissure entre le moi et le non-moi laisse le moi inconnu, tout comme la chose-en-soi de Kant ou le concept transcendant traditionnel de Dieu.³⁹² Ainsi, le compte rendu de Hegel sur la subjectivité n'est pas seulement inspiré par les exposées transcendantales de Kant et de Fichte, mais il constitue également une réponse à ces derniers et en particulier à leurs choix méthodologiques, indépendamment de la validité de ce qui découle de leurs systèmes philosophiques. Cela ne veut pas dire qu'il est d'accord avec les résultats ultimes de ces systèmes ; au contraire, nous savons qu'il ne l'est pas, surtout en ce qui concerne le problème de la chose-en-soi et du mauvais infini ainsi que les perspectives éthiques qui, selon lui, découlent de la manière dont ces systèmes idéalistes sont fondés. Tout au long de cette étude, nous avons mentionné à plusieurs reprises les critiques et les points de vue de Hegel concernant le problème de la méthode et les thèmes du commencement et de l'immédiateté qui l'accompagnent, et nous avons pu découvrir jusqu'à présent les principes fondamentaux du mouvement phénoménologique (particulièrement linéaire) de la conscience et celui de la logique subjective et donc de la structure logique de la subjectivité. Dans le dernier chapitre de la *Science de la logique*, nous parvenons enfin à l'exposé explicite de la méthode de Hegel par laquelle l'opposition entre le Sujet-Objet subjectif et le Sujet-Objet objectif est supprimée par l'identité de l'idée théorique et de l'idée pratique, à savoir l'idée absolue :

"L'Idée Absolue, en tant que le concept rationnel, qui ne se rejoint que lui-même dans sa réalité, correspond bien, d'une part, en raison de cette immédiateté et son identité subjective, au retour à la vie ; mais cette forme d'immédiateté, elle l'a également supprimée, et elle incarne ainsi la plus haute contradiction.

[...]

*Elle est le seul objet et le seul contenu de la philosophie. Du fait qu'elle est pour ainsi dire, le réceptacle des tous les déterminations, et que sa nature est telle qu'elle est capable, par auto-détermination et particularisation, de toujours revenir à elle-même, elle peut affecter les formes les plus diverses, et l'objet de la philosophie consiste justement à la reconnaître, à la retrouver sous ces formes variées."*³⁹³

³⁹¹ *Ibid.*, pp. 171-173.

³⁹² H. S. Harris, "Introduction to the *Difference* Essay" dans **Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy**, Albany : State University of New York Press, 1977, p. 36.

³⁹³ *SL II*, pp. 549-550.

Si nous nous souvenons de la critique de Hegel à l'égard de la relation entre les formes de l'intuition, la matière empirique et les catégories de l'entendement, à savoir que ces dernières sont prises comme si elles étaient vides par elles-mêmes et que ce n'est que lorsqu'elles rencontrent la matière empirique qu'elles lui donnent la forme conceptuelle, tout en les laissant inconnues en elles-mêmes. On peut dire que l'élément d'immédiateté dans la formulation de Kant relève des catégories de l'entendement et des formes de l'intuition d'une part, et des formes de l'intuition d'autre part, puisqu'elles sont les conditions transcendantales de l'expérience. En outre, la matière empirique constitue une autre forme d'immédiateté, puisqu'elle est considérée comme étant médiatisée par les conditions transcendantales de l'expérience de telle sorte qu'elle devient un objet pour nous, mais reste en elle-même dans son immédiateté. Lorsqu'il s'agit de la compréhension de l'immédiateté par Hegel, nous pensons à la certitude sensible de la conscience phénoménale et à l'Être de la *Science de la logique*. Comme nous le verrons plus loin, l'immédiateté est plutôt associée à toute forme de donnée, à l'absence de médiation ou de commencement ; il s'agit surtout de formes non réfléchies d'être, de penser ou de sentir. La méthode absolue, qui correspond aux déterminations du concept telles qu'elles sont développées dans la *Science de la logique*, apparaît comme une nouvelle forme de commencement et d'immédiateté. Hegel distingue l'immédiateté de ce nouveau commencement de l'immédiateté de l'intuition sensible ou de la représentation qui correspond respectivement à un multiple ou à un singulier ; puisque l'immédiateté de la méthode absolue est l'immédiateté de la pensée, qui n'est pas une intuition sensible et extérieure mais une intuition intellectuelle et intérieure.³⁹⁴ Nous devons cette nouvelle forme d'immédiateté à la progression spéculative de la pensée et donc au mouvement dialectique lui-même. Tout au long du mouvement phénoménologique de la conscience et de l'exposition logique dans la *Science de la logique*, ainsi que dans les parties introductives de ces traités, nous avons rencontré à plusieurs reprises des explications concernant la nature dialectique et spéculative de la pensée. Cependant, dans ce chapitre, Hegel expose en détail les moments constitutifs de la progression dialectique à travers la relation entre l'être, l'essence et le concept, de sorte que l'on peut montrer que ce dernier correspond à l'être, qui a été pris initialement dans son immédiateté au premier sens et qui est maintenant revenu à lui-même comme la deuxième forme d'immédiateté qui a résulté de la médiation à travers l'essence et le concept. Cette explication illustre en même temps l'argument de circularité de Hegel

³⁹⁴ *Ibid.*, pp. 553-554.

et donc sa réponse finale au problème du commencement et de la méthode. Elle se constitue fondamentalement à partir de la récapitulation des moments du mouvement dialectique de la progression de l'être à travers l'essence et finalement jusqu'au concept. Puisque la méthode absolue est "le mouvement du concept lui-même"³⁹⁵, et que le concept se constitue à partir des moments de la singularité, de la particularité et de l'universalité, le mouvement dialectique fondateur de la *Science de la logique* n'est rien d'autre que l'imbrication de ces deux structures. Cet exposé sur la nature englobante du mouvement dialectique entre ces termes est aussi le jugement final de Hegel contre les accusations concernant la dialectique prétendant qu'elle n'a que des résultats négatifs. Selon la formulation de Hegel, ce point de vue est lié à la limitation de la pensée formelle qui manque la troisième détermination de la progression spéculative de la relation réelle entre le sujet et le prédicat d'une proposition. Si nous reconstruisons maintenant la progression spéculative de l'être au concept selon l'exposition du mouvement dialectique de Hegel, nous pouvons voir la circularité impliquée dans la méthode absolue.

La première détermination du mouvement dialectique est le sujet dans sa forme immédiate qui est en soi le concept ; ainsi, dans notre cas, l'être comme tel, qu'il est apparu pour la première fois comme le début de la *Science de la logique*.³⁹⁶ La seconde détermination, que Hegel appelle détermination négative ou médiatisée, se présente comme la vérité de la première et révèle ce qui était impliqué dans la première détermination positive : "L'être est l'essence". La seconde détermination est donc la première négation et non seulement elle nie la première mais l'inclut comme son autre - non pas comme l'autre de l'existence mais comme l'autre de l'essence. Hegel considère la contradiction impliquée dans cette première négation comme le moment essentiel et le tournant du mouvement du concept puisque la seconde négation, en tant que moment synthétique du mouvement dialectique, provient de cette même contradiction et revient au sujet initial³⁹⁷ : "L'essence est concept". Les étapes syllogistiques peuvent sembler trop larges de telle sorte que la nécessité entre elles ne peut être identifiée en tant que telle. Cependant, tout comme Hegel tenait pour acquis ce qu'il avait montré dans la *Phénoménologie* comme les prémisses nécessaires de la *Science de la logique*, nous pouvons maintenant faire la même chose puisque nous

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 552.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 560.

³⁹⁷ *Ibid.*, pp. 563-564.

avons suivi la progression conceptuelle qui a abouti à la suppression de la contradiction impliquée dans le caractère essentiel de l'être ; à savoir que l'être ou la substance qui est prise comme en-soi est ce que l'être est pour-soi en tant que concept. Contrairement à la progression de l'être-autre de l'existence qui appartient à la logique de l'être, l'être-autre de l'essence est en effet l'essence du concept qui "se maintient et se conserve dans son être-autre".³⁹⁸

Contrairement à l'argument initial de Fichte sur l'autoposition du Moi, qui, comme nous l'avons mentionné, a abouti à ce que le Sujet-Objet subjectif laisse les déterminations objectives dans l'obscurité, le fait que Hegel commence par l'Être en tant que Sujet-Objet objectif, ce qui manquait à l'idéalisme subjectif de Fichte, et sa transition vers le Sujet-Objet subjectif à travers ses doctrines de l'essence et du concept, est donc l'exécution et l'achèvement de son introduction méthodologique dans la *Différence*.

³⁹⁸ Ibid., p. 569.

CONCLUSION

Il y a quelques années, alors que je venais de commencer mes études de doctorat, j'ai reçu un jour un appel d'un de mes amis. C'était un ami que j'avais connu au lycée. Même si je n'ai jamais réussi à comprendre exactement ce qu'il faisait comme travail malgré plusieurs tentatives de sa part et de la mienne ; puisque le contexte m'était tout à fait étranger - analyses des profits et pertes des entreprises, durabilité financière et institutionnelle, stratégies de développement, etc. Il est entré directement dans le sujet en me demandant ce que signifie "substance". Je ne m'attendais pas à une telle question de sa part, et je ne m'attendais d'ailleurs pas à ce qu'une telle question soit posée par quiconque en guise d'introduction à un appel au téléphone. En raison de ce moment de perplexité et du sentiment de malaise qui a suivi le moment suivant de prise de conscience de la difficulté de la question, j'ai hésité et je suis resté silencieuse pendant un moment, puis j'ai répondu par une question : "Quelle substance ?" Son choc fut absolument plus grand que le mien. Dès que j'ai réalisé la confusion qu'une telle réponse aurait pu signifier pour une personne non philosophe, j'ai commencé à essayer d'expliquer qu'il était très difficile de répondre à cette question par une phrase, qu'il y a différents sens de ce mot selon le contexte et le philosophe, qu'il serait préférable que je connaisse la raison et le contexte de sa curiosité d'apprendre la signification du concept, mais il avait déjà perdu sa foi et son enthousiasme lorsqu'il a réalisé que je ne serais pas en mesure de donner une définition directe et condamnée de la substance.

Aujourd'hui, cela fait plus de six ans que je travaille sur la "subjectivité", et si l'on me pose la même question maintenant, après avoir lu des milliers de pages et écrit une thèse sur le sujet, ma situation serait encore plus misérable. Puisqu'il s'agit de la "subjectivité de Hegel", je n'ai pas pu commencer tout de suite par le savoir absolu "comme un coup de pistolet" et j'ai dû commencer par "celui qui est lui-même savoir

immédiat, savoir de l'immédiat ou de l'étant".³⁹⁹ La partie la plus difficile du processus de rédaction de cette thèse, après ma lutte initiale et continue pour pénétrer dans l'esprit de la théorie de la subjectivité de Hegel, a été de trouver un moyen efficace d'exprimer clairement au lecteur le "processus d'avènement" complexe et entrelacé des concepts et arguments essentiels, de telle sorte que les liens entre eux puissent être retracés sans trop d'efforts. Il n'a pas été facile d'exposer clairement les concepts de Hegel dans leur développement, et je ne suis pas sûre que le résultat corresponde à mon intention ; mais ma première stratégie a été d'intervenir fréquemment dans le cours du texte pour rappeler les liens antérieurs qui pourraient être utiles à la discussion en question, au risque d'être répétitif et ennuyeux. La répétition était une dimension inévitable d'un récit hégélien, cependant ; puisque la "substance de Hegel" est,

*" en tant que sujet, la négativité simple en sa pureté, par là même la scission en deux de ce qui est simple ou le redoublement opposant qui est, à son tour, la négation de cette diversité indifférente et de son opposition. "*⁴⁰⁰

Les concepts tels que "l'être-autre", "finité/infinité", "abstraction/concrétisation" ou "représentation/concept" font partie des récurrences qui apparaissent plus d'une fois dans les différentes sections ; mais comme je l'ai dit à propos de la nature du sujet de la thèse et de mon objectif d'être clair autant que possible, je trouve ces répétitions significatives pour l'unité des différents chapitres et en particulier pour la thèse de la circularité. En outre, j'ai essayé de répondre à la question concernant la relation entre la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique* et la possibilité d'une lecture circulaire avec mon propre texte. C'est pourquoi, dans la première partie de la thèse, intitulée "Problème du commencement : Des figures de la conscience au savoir absolu", j'ai suivi le mouvement linéaire de la conscience, puisque Hegel considère ce mouvement, dans son ensemble, comme l'argument qui fonde son concept de conscience de soi. Cette partie est constituée des chapitres "Conscience" et "Conscience de soi", qui suivent tous deux le mouvement linéaire qui mène de la certitude sensible à la conscience de soi. J'ai limité mon analyse à la progression linéaire de la conscience à l'apparition de la conscience, car je pense que les principes fondateurs de la base épistémologique de la théorie de la subjectivité de Hegel se concrétisent dans cette partie. Je trouve que les sections suivantes de la conscience de soi qui introduisent d'abord le terrain intersubjectif avec la fameuse dialectique du

³⁹⁹ PhE, p. 101, 173.

⁴⁰⁰ Ibid., p. 92.

maître et de l'esclave, puis ébranlent ce terrain - qui n'a pas pu être établi bien qu'il ait été montré comme possible - avec le retrait de la subjectivité dans son isolement par le stoïcisme, le scepticisme et la conscience malheureuse sont de la plus haute importance ; cependant, j'ai dû les laisser en dehors du champ de mon étude puisque je me concentre principalement sur les aspects épistémologiques de la théorie de la subjectivité de Hegel.

La première section du premier chapitre, intitulée "Commencer par l'immédiat : Le rôle de l'immédiateté dans la méthode de Hegel", est l'une des sections où je me concentre particulièrement sur la difficulté de la conception hégélienne de la connaissance et sur sa position générale quant à l'aspect méthodologique de l'investigation philosophique. Dans cette section, j'essaie d'exposer la position de Hegel en ce qui concerne le rôle de la méthode, la présentation initiale et le développement du sujet dans un traité philosophique. Le couple terminologique "immédiateté et médiation" constitue le thème essentiel de cette discussion car il fait partie des éléments conceptuels cruciaux et fondateurs de l'ensemble de la pensée de Hegel et en particulier de son argument concernant la nécessité d'une attitude sans présupposition pour une tentative de fonder la subjectivité.

Dans la section suivante sur "L'immédiateté de la certitude sensible", je discute des implications de la position de Hegel sur la question de l'immédiateté en ce qui concerne la méthode qu'il emploie dans la *Phénoménologie de l'esprit* et la signification du premier chapitre du livre, à savoir "La certitude sensible : Ou le ceci et la visée comme telle mienne", pour le mouvement de la conscience, principalement du point de vue épistémologique. Tout comme le premier chapitre de la *Science de la logique*, le chapitre d'introduction de la *Phénoménologie* a la signification d'être le fondement encore non fondé du sujet en question. Le concept initial du premier est le concept d'être comme ce qui doit être fondé et bien qu'il soit suivi par la doctrine de l'essence et la doctrine du concept, ce que ces doctrines révèlent, ce sont les déterminations concrétisées de l'être, d'abord en ce qui concerne les catégories de l'ordre de l'essence et ensuite celle du concept qui présuppose et implique les déterminations antérieures de telle sorte qu'elles ne sont pas "annulées" avec la doctrine du concept mais "dépassées" de telle sorte que les déficiences des déterminations antérieures sont rendues manifestes. Cependant, la doctrine du concept ne génère pas ou ne découvre pas une sphère indépendante qui appartiendrait au

concept, mais elle "explicite" ou révèle ce qui était déjà impliqué dans l'être en tant que sa structure conceptuelle. La *Science de la logique* est donc l'exposé (ontologique) de l'être comme retour à l'être à travers ses déterminations essentielles et conceptuelles (épistémologiques). De même, la *Phénoménologie de l'esprit* commence par l'expérience de la conscience sensible et ce qui est découvert dans le chapitre final de la connaissance absolue n'est pas un sujet séparé mais le fondement épistémologique de la subjectivité dont la manifestation phénoménologique initiale est la conscience sous la figure de la certitude sensible. Ainsi, en ce qui concerne la controverse entre la relation entre la *Phénoménologie* et la *Science de la logique*, je les considère comme des récits complémentaires qui fournissent une continuité, chacun d'entre eux pouvant également être traité séparément. L'analyse concernant l'expérience sensible de la conscience a mis en avant le thème du langage et les problèmes concernant l'objectivité et même l'expressivité de l'expérience du point de vue de la première personne. Les implications de ces thèmes sur la méthode de Hegel dans la *Phénoménologie* ont engendré les questions centrales de la section suivante.

La dernière section du chapitre, intitulée "Qui parle ?", a été façonnée par des implications épistémologiques de l'immédiateté impliquée dans l'expérience à la première personne et le caractère insaisissable de la présentation que fait Hegel du mouvement de la conscience sensible. Hegel prétend que son exposé est représentatif de la position même de la conscience sous la forme de la certitude sensible, de telle sorte qu'il soit libre de tout présupposé (même du philosophe lui-même) afin que l'autonomie impliquée dans le mouvement de la conscience puisse devenir manifeste même dans sa forme initiale. Contrairement à ce qu'il promet, la présence de Hegel dans l'exposé semble être non négligeable. Prenant en considération les points de vue opposés concernant les interventions de Hegel, j'ai cherché à découvrir les obstacles et les potentiels qui découlent de ces différentes approches pour mon analyse de la subjectivité. J'ai développé mon analyse en engageant un dialogue notamment avec Jacob Loewenberg qui défend l'infaisabilité de la présentation de Hegel qui, selon lui, repose sur une sous-estimation de la nature réelle de l'expérience sensible, et, en tant que représentants du point de vue opposé, John Russon et Jean Hyppolite qui mettent l'accent sur la dimension universelle et existentielle de l'exposé de Hegel sur la certitude sensible - ainsi que sur les autres formes de conscience qui s'ensuivent. Mon jugement final sur ces approches est en faveur du second camp, qui défend la nature dialogique de la présentation de Hegel qui, nonobstant l'aspect immédiat de

l'expérience sensible, présente plutôt l'aspect de l'universalité et donc de l'objectivité qu'il considère comme intrinsèque au langage.

Le deuxième chapitre de la première partie de ma recherche était basé sur le concept de conscience de soi de Hegel tel qu'il apparaît comme le résultat et la vérité de la conscience. Dans ce chapitre, j'ai surtout cherché à montrer la différence entre le paradigme fondateur qui opère dans la transition entre les formes de conscience et celui de la conscience compréhensive et de la conscience de soi. Cette différence n'implique cependant pas une rupture ; au contraire, Hegel la présente comme le point culminant de la tâche épistémologique du mouvement de la conscience. Trois sections appartenant à ce chapitre peuvent être considérées comme une analyse générale de la déduction par Hegel du concept de conscience de soi tel qu'il est présenté dans la *Phénoménologie de l'esprit*. La première section "Double mouvement, double lecture : Mouvement linéaire et circulaire de la conscience" examine le potentiel qui émerge avec le paradigme de la conscience de soi qui semble dépasser le chemin linéaire de la conscience avec sa nouvelle compréhension de l'"altérité". Dans cette section, j'ai basé mon argumentation sur la différenciation de Pierre-Jean Labarrière entre deux types de mouvements que nous pouvons identifier dans la *Phénoménologie de l'esprit* et qui expriment respectivement la relation linéaire entre les figures successives de la conscience et la circularité entre les différentes figures, chacune d'entre elles représentant la forme incomplète ou abstraite du savoir absolu qui fonde l'unité de ces formes. J'ai examiné la relation entre le mouvement linéaire et le mouvement circulaire qui s'applique aux formes de la conscience et j'ai essayé de projeter cette relation sur le lien entre la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique*, en cherchant la possibilité de deux types de lecture qui seraient basées sur la codépendance de la linéarité et de la circularité en question.

Dans la section suivante, intitulée "Renversements de la conscience", j'ai présenté la formulation complexe de Hegel sur l'émergence et le développement de la notion de "monde suprasensible" à travers la perspective de la conscience compréhensive, qui occupe une position cruciale pour mes objectifs actuels, puisque le germe de la reconnaissance de la conscience comme conscience de soi se trouve dans les détails de la manière dont la compréhension conçoit le monde suprasensible. Puisque ce passage implique également le noyau du paradigme de la conscience de soi, je me suis efforcé de soutenir l'aspect phénoménologique du développement

conceptuel de l'idée d'un monde suprasensible et son impact sur la genèse de la conscience de soi avec les déterminations conceptuelles correspondantes qui sont présentées dans la *Science de la logique*. Outre la nécessité de fournir une explication plus claire des concepts essentiels qui conduisent à la théorie de la subjectivité de Hegel, mon effort pour me référer à la *Science de la logique* pour les fondements conceptuels correspondants était également lié à la nécessité de vérifier la revendication de circularité par une illustration d'une telle stratégie de lecture. Cette lecture expérimentale m'a permis de découvrir la signification et le rôle des structures conceptuelles répétitives que nous rencontrons à différents niveaux et déterminations dans le système de pensée de Hegel. Cette section, qui s'appuie sur le chapitre intitulé "Force et l'entendement : Phénomène et monde suprasensible", qui se distingue par sa complexité et son obscurité même dans le corpus de Hegel, a exigé un effort considérable pour la compréhension et la reconstruction de son argumentation ; néanmoins, je crois qu'elle constitue une partie cruciale pour la compréhension de la critique de Hegel à l'égard de la détermination par Kant de la limite de la connaissance de la conscience de soi, et donc de son concept d'"en-soi", qui a une influence profonde sur la propre formulation de Hegel de la subjectivité qui se tient en même temps comme une réponse au point de vue de la philosophie critique.

Dans la dernière section du deuxième chapitre, "Apparition de la conscience de soi", je discute finalement des résultats de la transition de la conscience à la conscience de soi. Dans le cadre de cette transition, la manière dont la conscience conçoit l'objectivité subit un changement radical, qui aboutira à l'émergence de la conscience de soi. Ce changement s'opère par le remplacement de l'attitude épistémologique orientée vers l'objet de la conscience par une prise de conscience de sa propre conscience. J'ai expliqué les deux premières étapes de cette transition dans la section précédente à travers l'exposé de Hegel sur les renversements de la conscience. Dans cette section, j'ai voulu montrer ce que le changement dans la compréhension par la conscience d'un monde suprasensible implique pour sa conception générale de la causalité. Tout d'abord, j'ai mis l'accent sur la pertinence des différences survenues entre les déterminations conceptuelles de la notion d'"en-soi" pour la théorie de la subjectivité de Hegel. Deuxièmement, j'ai fait une comparaison entre la compréhension de la légalité épistémologique chez Kant et Hegel et j'ai cherché à montrer le reflet de cette différence - qui prend parfois la forme d'une affinité - respectivement dans la formulation de la triple synthèse de Kant et dans l'exposé de la

conscience de soi de Hegel. J'ai conclu cette section avec l'interprétation de Philip Kain qui considère les exposés de Hegel sur la conscience de soi et la connaissance absolue comme des arguments transcendentales formulés en réponse à la triple synthèse de Kant et à l'unité transcendentale de l'apperception, et j'ai laissé cette affirmation ouverte à la discussion pour la deuxième partie de ma recherche.

La deuxième partie de l'étude, que j'ai présentée sous le titre "La structure de la subjectivité : 'Le cercle qui présuppose son commencement'", se concentre sur la *Science de la logique* et l'*Encyclopédie* pour retracer les racines de la théorie de la subjectivité de Hegel d'un point de vue plus large. Dans la première partie, je m'étais principalement concentré sur le développement phénoménologique de la conscience de soi et j'avais considéré ses caractéristiques essentielles comme étant fondamentalement exemplaires pour la théorie de la subjectivité de Hegel, qui est intimement liée à sa compréhension de la méthode, comme je l'ai présenté dans la dernière partie de l'étude. Dans le premier chapitre de cette partie, intitulé "'Le cercle des cercles' : La méthode absolue de Hegel", j'ai présenté mon approche de la méthode de Hegel qui recoupe la thèse de Karen Ng qui considère que l'exposé de la subjectivité de Hegel tel qu'il est présenté dans la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique* est en continuité méthodologique avec la *Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. Bien que ce thème soit particulièrement mis en évidence dans le deuxième chapitre qui constitue la partie conclusive de mon étude, j'ai voulu conserver un passage qui jouerait un rôle intégrateur entre les deux parties principales, puisque le contenu des sections de ce chapitre a été principalement consacré aux critiques de Hegel à l'égard de certaines attitudes philosophiques, ce qui risque de donner l'impression d'être éloigné du sujet principal.

Dans la première section du premier chapitre, "Le commencement du cercle", je me suis concentré sur le thème récurrent du problème du commencement auquel nous sommes confrontés au moins à trois niveaux différents dans le cadre de la relation entre la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique*. Hegel pose la question de savoir comment et par quel concept le traité devrait commencer à la fois et séparément pour ses enquêtes phénoménologiques et logiques. Pour la première, sa réponse est la conscience sous la forme de la certitude sensible, tandis qu'il choisit de commencer son exposé de la logique par le concept d'être. Outre ces commencements distincts, il ne se contente pas d'affirmer que la *Science de la logique* doit commencer

par le concept d'être pur, mais il ajoute qu'il considère la *Phénoménologie de l'esprit* comme la première partie de son système, de telle sorte que cette dernière constitue, dans un autre sens, le début de la première. Dans cette section, j'ai donc essayé de découvrir la relation entre ces deux récits en ce qui concerne le thème du commencement et la compréhension générale de la méthode de Hegel. J'ai articulé une partie de ma présentation autour de la différenciation de Gilles Marmasse entre trois types d'introductions impliquées dans l'approche méthodologique de Hegel. La discussion sur cette différenciation a fait ressurgir les thèmes de l'immédiateté, de la présupposition et de l'extériorité de la preuve et des critères. Le degré de sérieux de Hegel à l'égard des problèmes qu'il rattache à ces thèmes devient plus évident si l'on prend en considération ces trois types d'introductions ; puisque, par conséquent, la *Phénoménologie de l'esprit* dans son ensemble s'avère être une sorte d'introduction. Il juge même nécessaire de montrer la légitimité d'un exposé autonome de la logique. En fait, nous n'avons pas besoin d'aller aussi loin, puisque, dans les premières pages de la *Phénoménologie*, nous nous trouvons à réfléchir sur les conditions et la charge de dire "Ceci", "Ici" ou "Moi". Ce que nous cherchons n'apparaît que vers la fin : "L'Esprit" ou le "Savoir absolu" de la *Phénoménologie*, ou encore "le Concept" ou "la Méthode absolue" de la *Science de la logique*. Le commencement du cercle préfigure déjà sa fin ; ainsi, nous pouvons retracer la méthode de Hegel dans sa thèse de l'identité spéculative qu'il développe dans la *Différence entre le système philosophiques de Fichte et de Schelling*.

Dans la deuxième section, "De l'attitude propositionnelle à la pensée spéculative", j'ai rendu compte de la conception hégélienne de la pensée spéculative et j'ai cherché à exprimer sa structure logique en me référant à certains concepts clés tels que la "suppression", la "négation déterminée" ou le "concept concret", qui manifestent les particularités de la logique hégélienne. Parmi les thèmes cruciaux de cette section, nous avons eu respectivement la triple détermination par Hegel des moments de la pensée spéculative - ou, ce qu'il appelle "ce qui est logique", sa critique des déterminations formelles et abstraites de l'entendement qu'il attribue à la logique traditionnelle (et qu'il met au premier plan avec son allégation de l'appropriation non critique par Kant) et enfin la partie principale de la section qui se concentre sur les caractéristiques fondamentales du compte de Hegel sur le jugement qu'il oppose à la forme propositionnelle. J'ai poursuivi la troisième section, intitulée "Formes finies de la pensée : la critique hégélienne à l'égard de l'empirisme et de l'ancienne

métaphysique", par un exposé général du point de vue de Hegel sur les principes fondateurs de l'empirisme et de la métaphysique, puisque sa critique récurrente à par rapport au formalisme ou de l'abstraction de l'entendement qu'il appelle indifféremment pensée finie ou externe se concrétise à travers ces étapes avant de prendre sa forme ultime avec son interprétation de la philosophie critique de Kant. Dans la dernière section, "Hegel sur le contenu et la forme du savoir philosophique", je reviens sur la compréhension de Hegel par rapport à la forme et du contenu et qu'il formule en réponse aux attitudes philosophiques précédentes.

Le deuxième chapitre, "La structure logique de la subjectivité", est basé sur la recherche concernant l'arrière-plan conceptuel du concept de conscience de soi et la "méthode absolue" de Hegel qui émerge comme la clôture de son exposé de la logique. Hegel présente cette clôture comme un nouveau départ, en mettant l'accent sur la nature circulaire de la pensée philosophique. J'ai essayé de retracer son affirmation de circularité en tentant de montrer le parallélisme entre l'émergence phénoménologique de la conscience de soi et le développement logique du concept d'infini véritable. La première section "La conscience de soi : La ligne qui s'est atteinte comme l'infini véritable" est la manifestation de cette tentative, où je défends, en parallèle avec l'interprétation d'Alper Türken concernant la signification de la conception de l'infini véritable de Hegel, que le projet principal de Hegel de surmonter la dualité entre l'objectivité et la subjectivité est conceptuellement enraciné dans et fondé par ce concept. Türken y voit le germe du "tournant spéculatif" de Hegel, qui peut difficilement être pensé indépendamment du mouvement épistémologique révolutionnaire de Kant, qui sauve les phénomènes, laissant en même temps une place à la foi en isolant le domaine phénoménal de ce qui reste comme chose-en-soi. J'ai donc poursuivi ma discussion avec la formulation de l'esthétique transcendantale de Kant et dans la deuxième section, "Une incommodité, un ridicule, un cercle : L'unité transcendantale de l'aperception chez Kant et la structure de la subjectivité", j'ai présenté l'évaluation de Hegel concernant la compréhension de la conscience de soi par Kant, avec ses dimensions positives et critiques. Enfin, dans la dernière section, intitulée "De l'immédiateté à l'immédiateté absolument médiatisée : l'identité spéculative de la méthode absolue et de la vie ", j'ai conclu mon étude en réexaminant la *Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* afin de voir le lien et la continuité entre le premier récit de Hegel sur l'identité spéculative et sa formulation finale de la méthode absolue.

BIBLIOGRAPHIE

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **Encyclopédie des sciences philosophiques, I. La science de la logique**, Trad. Bernard Bourgeois, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **Encyclopédie des sciences philosophiques, III. Philosophie de l'esprit**, Trad. Bernard Bourgeois, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **Hegel's Philosophy of Subjective Spirit : Introductions**, 1979.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **La Différence Entre les Systèmes Philosophiques de Fichte et de Schelling**, Trad. Bernard Gilson, Paris, France: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6 – La philosophie moderne**, trad. Pierre Garniron, Paris Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1985.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **Phénoménologie de l'esprit**, Trad. Bernard Bourgeois, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2020.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **Phenomenology of Spirit**, Trad. A.V. Miller, Les États-Unis: Oxford University Press, 1977.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'état en abrégé**, Trad. Robert Derathé, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **Science de la Logique**, Trad. S. Jankélévitch, Paris, France: Éditions Montaigne, 1949, V. II.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **Science de la Logique, L'Être**, Trad. Bernard Bourgeois, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **The Berlin Phenomenology**, Trad. et Ed. Michael, John Petry, D: Reidel Publishing Company, 1981.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **The Difference Between Fichte's et Schelling's System of Philosophy**, Trad. H. S. Harris et Walter Cerf, Ed. H. S. Harris et Walter Cerf, Albany, New York, Les États-Unis: State University of New York Press, 1977.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **The Encyclopaedia Logic, Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with Zusätze**, Trad. T. F. Geraets, W. A. Suchting, H. S. Harris, Indianapolis, Indiana, Les États-Unis: Hackett Publishing Company, 1991.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **The Science of Logic**, Trad. et Ed. George di Giovanni, United Kingdom: Cambridge University Press, 2015.

Albayrak, Ömer B., **Alman İdealizminde Aşknlık ve Tarihsellik**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022.

Bouton, Christophe, Renaud Emmanuel, **“L'expérience de la conscience (Lecture de l'introduction)”**, Eds. : Christophe Bouton, Emmanuelle Renault, Lire la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Lyon : ENS Editions, 2022.

Bourgeois, Bernard, **“Sens et intention de la Phénoménologie de l'esprit”**, Ed. et Trad. : B. Bourgeois, Phénoménologie de l'esprit, Paris : Librairie Philosophique Vrin, 2018.

Bykova, Marina F., **“Hegel's Encyclopedia Philosophy of Spirit”**, Ed. Marina F. Bykova, Hegel's Philosophy of Spirit: A Critical Guide, Cambridge University Press, 2019.

Cattin, Emmanuel, **“La langage de l'esprit”**, Ed. : Maxence Caron, Hegel, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007.

De Laurentiis, Allegra, **Subjects in the Ancient et Modern World : On Hegel's Theory of Subjectivity**, Springer, 2005.

Descartes, Renee, **Les Méditations Métaphysiques**, Trad.: Florence Khodoss, Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

Ficara, Elena, **The Form of Truth - Hegel's Philosophical Logic**, De Gruyter, Berlin/Boston, 2021

Fichte, J. G., **Doctrine de la science nova methodo**, Trad. Isabelle Thomas-Fogiel, Librairie Generale Française, 2000.

Fichte, J. G., **Nouvelle présentation de la doctrine de la science 1797-1798**, Trad. Isabelle Thomas-Fogiel, France : Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

Forster, Michael N., **Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit**, Chicago : The University of Chicago Press, 1998.

Gadamer, Hans-Georg, "**Hegel's Inverted World**", Hegel's Dialectic – Five Hermeneutical Studies, Yale University Press, 2023,
<https://www.jstor.org/stable/j.ctt1cc2ks0.7>

Haas, Bruno, "**La fonction du nom dans la logique spéculative**", Éd. : Jean-François Kervégan et Bernard Mabillet, Hegel au présent, Une relève de la métaphysique, CNRS Éditions, Paris, 2012.

Harris, H. S., **Introduction to the *Difference* Essay** dans *Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, Albany : State University of New York Press, 1977

Henrich, Dieter, **Between Kant et Hegel: Lectures on German idealism**, Ed. David S. Pacini, Cambridge, Massachusetts, Les États-Unis: Harvard University Press, 2003.

Houlgate, Stephen, **The Opening of Hegel's *Logic*, From Being to Infinity**, Indiana: Purdue University Press, 2006.

Hume, David, **An Enquiry Concerning Human Understanding**, Open Court, La Salle, Illinois, 1966.

Hume, David, **L'Entendement – Traite de la nature humaine, Livre I et appendice**, Trad. Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris : Flammarion, 1995.

Hyppolite, Jean, **Genesis et Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**, Trad. Samuel Cherniak et John Heckman, Ed. James M. Edie, Evanston, Illinois, Les États-Unis: Northwestern University Press, 1974.

Hyppolite, Jean, **Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, V. I.**

Hyppolite, Jean, **Logique et Existence, Essai sur la logique de Hegel**, Paris, France: Presses Universitaires de France, 2002.

Ifergan, Pini, **Hegel's discovery of the Philosophy of Spirit : Autonomy, Alienation, and the Ethical Life : The Jena Lectures 1802-1806**, Springer, 2014.

Jenkins, Scott, "**Hegel on Space: A Critique of Kant's Transcendental Philosophy**", *Inquiry*, Vol. 53, No. 4, 326-355, 2010.

Kain, Philip J., "**The structure et method of Hegel's Phenomenology**", *CLIO*, C. 27, S. 4, 1998, p. 593-614

Kant, Emmanuel, **Critique de la raison pure**, trad. et éd. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, France : Éditions Gallimard, 1995.

Kant, Immanuel, **Critique of Pure Reason**, Trad. et Ed. Paul Guyer, Allen W. Wood, New York: Cambridge University Press, 2009.

Kant, Emmanuel, **Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?**, Trad. : Jean-François Poirier, Françoise Proust, Paris : Flammarion, 1991.

Labarrière, Pierre-Jean, **Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel**, Paris : Editions Aubier-Montaigne, 1986.

Laurentiis, Allegra De, **Hegel et Metaphysics, On Logic et Ontology in the System**, ed. Allegra de Laurentiis, Germany: De Gruyter,

Laurentiis, Allegra De, **Subjects in the Ancient et Modern World : On Hegel's Theory of Subjectivity**, Springer, 2005.

Loewenberg, Jacob, **The Comedy of Immediacy in Hegel's "Phenomenology"**, CrossCurrents, Wiley, fall 1956, Vol. 6, No. 4.

Longuenesse, Béatrice, **Hegel's Critique of Metaphysics**, Trans: Nicole J. Simek, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Marmasse, Gilles, **"Le chemin phénoménologique comme libre auto-critique du savoir"**, Ed. : Czeslaw Michalewski, **Hegel : la phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix**, Ellipses Marketing, 2008.

Marquet Jean-François, **Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel**, Paris, France: Ellipses Édition Marketing, 2009.

Ng, Karen, **Hegel's Concept of Life**, Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2020.

Pétaud-Létang, Lucas, **"La certitude sensible : La critique du donné"**, Eds. : Christophe Bouton, Emmanuelle Renault, **Lire la Phénoménologie de l'esprit de Hegel**, Lyon : ENS Editions, 2022.

Petry, Michael John, **"Introduction"**, Ed. et Trans. : M. J. Petry, **Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, Introductions**, Dordrecht, Holland : D. Reidel Publishing Company, 1977.

Petry, Michael John, **"Introduction"**, **The Berlin Phenomenology**, Trad. et Ed. : Michael John Petry, D : Reidel Publishing Company, 1981, pp. xci-xciv.

Pinkard, Terry, **Hegel**, Levent Cinemre, Trad. Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Pippin, Robert B., **Hegel's Idealism : The Satisfactions of Self-Consciousness**, Cambridge University Press, 1989.

Pippin, Robert B., **Hegel's Realm of Shadows : Logic as Metaphysics in The Science of Logic**, University of Chicago Press, 2018.

Russon, John, **Reading Hegel's Phenomenology**, Indiana University Press, 2004.

Seba, Jean-Renaud, **Que signifie "es ist" dans le premier chapitre de la Phénoménologie de l'Esprit?**, in **Du Principe à la Liberté**, sous la direction de Gilles Marmasse et Alexandre Roux, Presses Universitaires de Rennes, Université Rennes 2, 2017.

Stern, David S., **"Editor's Introduction"**, Ed. David S. Stern, *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit: Imaginative Transformation et Ethical Action in Literature*, SUNY Press, 2013.

Taylor, Charles, **"The Opening Arguments of the Phenomenology"**, Éd. Alasdair MacIntyre, *Hegel – A Collection of Critical Essays*, London: University of Notre Dame Press, 1972.

Türken, Alper, **"Hegel's Concept of the True Infinite et the Idea of a post-Critical Metaphysics"**, Ed. : Allegra de Laurentiis, *Hegel et Metaphysics - On Logic et Ontology in the System*, Allemagne : De Gruyter, 2016.

Warminski, Andrzej, **Reading for exemple : "Sense-Cenrtainty in Hegel's Phenomenology of Spirit"**, Diacritics, 1981.

Williams, Robert R., **"Translator's Introduction"**, Ed. et Trad. : Robert R. Williams, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, Oxford University Press, 2007.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın adı soyadı : CANSU AKARSU
Tez başlığı : SUBJECTIVITÉ CHEZ HEGEL
Savunma tarihi : 06.09.2024
Danışman : PROF. DR. TÜRKER ARMANER

JÜRİ ÜYELERİ:

Unvan, Ad-SOYADI

İmza

Prof. Dr. M. Türker ARMANER

Doç. Dr. Ömer B. ALBAYRAK

Doç. Dr. Eylem CANASLAN

Doç. Dr. Zeynep SAVAŞÇIN

Dr. Öğr. Üyesi T. Necati ILGICIOĞLU

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Ulun AKTURAN