Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 29 (1979)
Heft: 1

Artikel: Expérience et histoire : la notion hégélienne de l'expérience et son interprétation par M. Heidegger et H.-G. Gadamer

Autor: Fetz, Reto Luzius

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381129

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 111 (1979), P. 1-12

EXPÉRIENCE ET HISTOIRE

La notion hégélienne de l'expérience et son interprétation par M. Heidegger et H.-G. Gadamer

RETO LUZIUS FETZ

Si Aristote avait à rédiger aujourd'hui son petit livre sur l'acception des termes d'importance philosophique[1], il dirait certainement que le mot expérience « se dit de plusieurs manières ». Gadamer affirme que la notion d'expérience fait partie des notions les moins élucidées que nous possédions[2]. A quoi on pourrait ajouter cette phrase de Whitehead qui dit que le mot expérience est un des plus trompeurs en philosophie[3]. Problème de la base empirique en théorie des sciences[4], problème de la *Lebenswelt* chez Husserl[5], de l'herméneutique chez Gadamer, autant de manières différentes d'approcher le problème de l'expérience. Parmi tous ces aspects, nous avons retenu le problème de l'expérience dans son rapport avec l'*histoire*. Cette manière d'envisager le problème remonte surtout à Hegel ; elle est présente dans l'historicisme allemand, chez Ranke et Droysen notamment, et elle réapparaît sous une forme différente chez Dilthey et enfin chez Heidegger et Gadamer[6].

On sait que Hegel avait tout d'abord intitulé la *Phénoménologie de l'Esprit : Science de l'expérience de la conscience*[7]. Ce dernier titre

[1] *Métaphysique*, livre V.

[2] *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubingue 1975[4], p. 329 ; traduction française (incomplète) : *Vérité et méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris 1976. (Cette édition portant en marge la pagination de l'original allemand, nous ne renvoyons qu'à celui-ci).

[3] *Symbolism, Its Meaning and Effects*, Cambridge 1928, p. 19.

[4] Voir : W. STEGMÜLLER, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, Vol. II, Theorie und Erfahrung, Berlin 1970.

[5] Cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, La Haye 1954 (*Husserliana* VI) ; *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1948.

[6] Pour une analyse très suggestive de tout ce courant, voir — à côté du livre cité de Gadamer — W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972[2], p. 492-580.

[7] Une excellente introduction historique à l'œuvre de Hegel est l'ouvrage collectif édité par O. Pöggeler, *Hegel*, Fribourg-Munich 1977 (Alber, Kolleg Philosophie), qui donne toutes les indications bibliographiques nécessaires.

demeure encore dans l'*Introduction* qui l'explique. Cette *Introduction* a fait l'objet d'une étude de Heidegger[8]. Gadamer, chef de file du courant herméneutique en Allemagne et élève de Heidegger, traite dans son livre fondamental *Wahrheit und Methode* de la conception hégélienne de l'expérience, tout en se référant à l'étude de Heidegger. Voilà donc la ligne de pensée et les textes qui nous occupent spécialement dans cet article.

Heidegger se tient à une analyse de Hegel ; Gadamer par contre l'utilise et le critique en même temps en vue du problème herméneutique. Nous avons donc cru bon d'insérer simplement quelques remarques de Heidegger dans notre interprétation de Hegel, en nous réservant la critique de Gadamer pour la fin. Quant à l'œuvre de Hegel lui-même, le texte qui doit nous intéresser le plus est évidemment l'*Introduction* de la Phénoménologie. Mais celle-ci ne nous semble intelligible que si on admet le point de vue absolu de Hegel tel qu'il le décrit dans la *Préface* et à la fin de la Phénoménologie. Nous chercherons donc d'abord le principe de notre interprétation dans la *Préface*, nous analyserons ensuite son explicitation à la *fin* de la Phénoménologie pour revenir finalement à l'*Introduction.*

« Selon ma façon de voir, nous dit Hegel dans la *Préface*, tout dépend de ce point essentiel : appréhender et exprimer le Vrai, non comme *substance*, mais précisément aussi comme sujet. »[9] Le « Vrai », dont Hegel parle ici, c'est la véritable réalité, c'est l'Absolu, Dieu conçu comme Esprit. C'est ce Dieu dont *Spinoza* avait fait l'unique substance, ce que Hegel reprend (à sa manière évidemment) en disant que « le vrai est le tout »[10]. Mais si Dieu est substance, il est surtout substance *vivante.* Il n'est pas l'Etre suprême donné une fois pour toutes, mais la réalisation progressive de soi-même ou justement « sujet » comme le dit Hegel. Etant esprit, ce développement de l'Absolu se fera sous la forme de la réflexion en soi-même. Cette réflexion implique que l'Absolu devienne un autre, qu'il pose l'altérité pour ensuite récupérer son identité. C'est justement cette identification à travers l'altérité, voire l'aliénation, qui

[8] « Hegels Begriff der Erfahrung », in *Holzwege*, Francfort 1957[3], p. 105-192 ; traduction française : *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris 1962, p. 101-172. (Les renvois à l'édition française sont mis entre parenthèses.)

[9] *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. de J. Hyppolite, t. 1, Paris 1939, p. 17. — Nous avons utilisé cette traduction, tout en nous référant au texte original allemand quand cela nous semblait nécessaire, l'édition étant alors celle de : J. Hoffmeister (*Die Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952[6]), dont on lira avec profit l'« Einleitung des Herausgebers » (p. V-XLII) qui situe la Phénoménologie dans son contexte historique.

[10] *Op. cit.*, p. 18.

marque l'énergie de l'esprit. « La totalité, dans la plus haute vitalité, est seulement possible par une reconstitution à partir de la plus profonde séparation. »[11]

Si nous passons de la *Préface* à la fin de la Phénoménologie, nous retrouvons le même principe de base, énoncé maintenant selon ce que Hegel appelle le *savoir absolu.* Le voici exprimé d'abord de façon négative : « L'esprit, tel qu'il s'est montré à nous, n'est ni le seul retrait de la conscience de soi dans sa pure intériorité, ni le seul engloutissement de cette conscience de soi dans la substance et le non-être de sa différence »[12]. De manière positive, ceci revient à dire que « l'esprit est ce *mouvement du Soi* qui s'aliène soi-même et s'enfonce dans sa substance, qui... la fait objet et contenu, aussi bien qu'il supprime cette différence de l'objectivité et du contenu »[13]. Si la substance est sujet, c'est à cause de cette objectivité qu'elle pose et qu'elle surmonte ; elle « n'est sujet qu'en tant qu'elle est cette négativité et ce mouvement ». « Le Moi, dira encore Hegel, n'a pas à se retenir fixement dans la forme de la conscience de soi..., comme s'il éprouvait de l'angoisse devant son aliénation ; — la force de l'esprit consiste plutôt à conserver son égalité avec soi-même dans son aliénation... »[14]

L'Absolu doit donc se sacrifier, s'aliéner. Il doit devenir esprit sous la forme du « libre événement contingent », c'est-à-dire sous la forme de la *nature* et de l'*histoire.* En effet, le devenir de l'esprit est double : il se présente sous l'aspect de l'espace et du temps. Sous la forme de l'espace, l'absolu devient nature. C'est son « devenir vital immédiat », qui, par là, est en dehors de la conscience. Mais ce devenir immédiat « restitue le

[11] Cf. *op. cit.*, p. 17, n. 28. — Remarquons en passant que c'est justement la différence dans le concept de *vie* qui sépare le plus profondément le Dieu de Hegel de celui d'Aristote pour qui la vie dit d'abord et surtout *immanence* et donc le Dieu sera par conséquence *intériorité pure* exempte de toute altérité. Voir *Métaphysique*, livre XII, chap. 7 et 9.

[12] *Op. cit.*, t. 2, p. 308.

[13] *Ibid.*

[14] *Op. cit.*, p. 309 — Cf. les phrases de la *Préface* qui font écho à ce texte : « Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement. » (t. 1, p. 29) — Il reste à examiner combien la pensée de Hegel a été marquée par la christologie et notamment par la doctrine de la kénôse (Ph 2.6-11) discutée dans le luthéranisme orthodoxe du 17e siècle. La Bible de Luther traduit en effet le V. 7 par : « (ent-)äussert sich selbst » dont dériverait alors la *Entäusserung* de Hegel qui est l'équivalent de la *Entfremdung* (aliénation). Voir l'art. « Kenose », dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. IV, 1976, p. 813-815.

sujet », et nous avons alors l'homme et son histoire, l'histoire étant justement le devenir qui s'actualise dans le savoir, dans la conscience, et en définitive dans l'autoconscience de l'absolu [15].

Que signifie donc l'histoire pour Hegel ? C'est « le mouvement par lequel (l'esprit) éduque la forme de son savoir de soi » [16], l'assimilation et la pénétration de tout ce que l'esprit avait posé comme quelque chose d'autre par rapport à soi-même [17]. En tant que connaissance, ce mouvement est « la transformation de cet *en-soi* en *pour-soi*, de la *substance* en *sujet*, de l'*objet de la conscience* en *objet de la conscience de soi*, c'est-à-dire en objet aussi bien supprimé comme objet, ou en *concept* » [18]. Si l'histoire est un mouvement lent, si elle est de fait une succession d'époques ayant toutes un esprit différent, ceci s'explique justement par la grandeur de la tâche de l'esprit qui doit récupérer toute la richesse de son être objectivé [19].

Le temps, voire l'histoire, se présente donc à Hegel comme une condition nécessaire de l'esprit qui veut réaliser en subjectivité la plénitude de sa substance. Par le fait même, la vérité de l'esprit n'apparaît que dans le temps. Mais en apparaissant dans le temps, la vérité apparaît justement sous la forme de l'*expérience.* Nous voilà donc enfin confrontés avec l'expérience, telle qu'elle a sa place chez Hegel.

Au premier abord, nous pouvons donc dire que dans le système hégélien, l'expérience est le mode de connaissance de l'esprit qui apparaît dans le temps ou plus exactement dans l'histoire : l'expérience est l'esprit dans l'histoire. Une question évidemment se pose tout de suite : pourquoi Hegel a-t-il le droit de parler d'expérience dans ce contexte ? Retrouve-t-on ici la notion ordinaire de l'expérience ?

« L'expérience, nous dit Hegel, consiste précisément en ceci : que le contenu — et le contenu est l'esprit — existe *en soi*, est *substance*, et donc *objet de la conscience.* » [20] Ce qui fait donc formellement que l'esprit dans l'histoire soit expérience, est l'*objectivité de son contenu* qui se présente comme un *autre* vis-à-vis de l'esprit. L'expérience est le fait de la *présence réelle* de l'objet. Hegel souligne explicitement ce point. Ce qu'on

[15] Cf. *op. cit.*, t. 2, p. 311.
[16] *Ibid.*, p. 306.
[17] Cf. p. 312.
[18] *Ibid.*, p. 305-306.
[19] Cf. p. 311-312.
[20] Ici nous avons changé la traduction de Hyppolite qui ne nous semble pas correcte. Le texte allemand porte en effet : « Denn die Erfahrung ist ebendies, dass der Inhalt — und er ist der Geist — *an sich* Substanz und also *Gegenstand des Bewusstseins* ist » (éd. Hoffmeister, p. 558). Le *an sich* est donc bien le premier *prédicat.* Mais Hyppolite en fait un *attribut* : « ... l'expérience consiste précisément en ceci : qu'en soi le contenu — et le contenu est esprit — est *substance*, et donc *objet de la conscience* » (*op. cit.*, t. 2, p. 305).

nommait expérience est « l'attention à ce qui est présent comme tel »[21] ; l'expérience comporte donc cette « détermination infiniment importante » que l'homme lui-même y soit présent, *dass... der Mensch selbst dabei sein müsse*[22].

Comme pour le sens commun, l'expérience est donc pour Hegel la relation du sujet individuel à un objet réel *autre* que lui, mais *présent* à lui. Or l'altérité est précisément ce qui marque pour Hegel le statut de l'esprit dans l'histoire, esprit occupé à surmonter l'objectivation de son contenu. Mais cette altérité n'est au fond que l'apparence de la substance aliénée de l'esprit, qui n'atteint sa vérité qu'à la fin de l'histoire, quand l'identification de l'Absolu avec soi-même sera pleinement réalisée. Voilà pourquoi Heidegger a raison de dire que l'expérience s'identifie au fond chez Hegel à l'*apparaissant en tant que tel*[23], à savoir : à l'apparaissant en tant qu'apparaissant dans l'histoire.

L'expérience ainsi entendue n'est évidemment pas un fait accidentel pour Hegel. Elle est au contraire le chemin même de l'Absolu, s'il est vrai que celui-ci doit s'enfoncer dans l'histoire. « Rien n'est su qui ne soit dans l'expérience », affirme Hegel[24]. Cette thèse soi-disant « empiriste » prend chez lui une signification toute particulière, puisqu'elle s'applique non pas à un sujet quelconque, mais à la vie même de l'Absolu. La nouveauté et la hardiesse de la théologie hégélienne ne s'expliquent-elles pas en grande partie par le fait que Hegel est le premier philosophe qui ait osé faire de l'expérience une catégorie de Dieu, avec tout ce que ceci implique ?

Nous avons donc vu que l'œuvre de l'histoire est la pénétration et l'assimilation de l'Absolu ou plus exactement de sa substance extériorisée en nature et que cette œuvre de l'esprit dans l'histoire est expérience, puisqu'elle possède son contenu sous la forme de l'objet. La question qui se pose maintenant est celle de la *structure* que Hegel attribue à cette expérience. Mais ceci présuppose la mise en lumière d'un moment capital de cette expérience, à savoir son intégration dans le tout complexe qu'est la *mémoire*. Voilà une autre notion clef que nous devons situer dans son contexte hégélien[25].

[21] *Op. cit.*, t. 1, p. 11.

[22] *Encyclopédie*, paragraphe 7. — Notons en passant que cette définition correspond presque littéralement à une glose de Luther : « Erfahrung ist, wenn einer wol versucht ist, und kan davon reden, als einer der da bey gewesen ist » (*WADB* 7 ; 43). Voir à ce sujet : G. EBELING, « Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache », in *Wort und Glaube* III, Tubingue 1975, p. 3-28, 6 n. 3.

[23] *Op. cit.*, p. 166 (p. 150).

[24] *Phénoménologie*, t. 2, p. 305.

[25] Cf. pour ce qui suit le dernier paragraphe de la *Phénoménologie*.

L'histoire, nous l'avons déjà vu, est pour Hegel une succession de différentes époques qui sont caractérisées par un esprit qui est propre à chacune d'elles. Elle se présente donc comme une suite de différents états d'esprit où un état remplace celui qui le précédait, dont il est en même temps l'héritier. Cet héritage d'un monde spirituel par celui qui lui succède est précisément la fonction de la *mémoire* dans l'histoire. Par elle, l'histoire ne se réduit pas à une simple succession dans le temps, mais devient pour ainsi dire l'accumulation de tous les différents royaumes spirituels qui se sont succédé.

La mémoire opère donc une conservation de ce qui s'est passé. Cette conservation se fait sous deux formes. Il y a d'abord la conservation des faits historiques sous la forme de leur *contingence*. Ceci est l'histoire en tant que *chronique* qui raconte les faits du passé. Mais l'histoire est en définitive plus qu'une simple suite de faits contingents. En tant qu'œuvre de l'esprit, elle a un but, et ce but est de surmonter définitivement l'aliénation de l'esprit et de posséder intégralement sa substance. C'est justement en vue de ce but que la mémoire révèle sa fonction la plus profonde. Car elle est l'intériorisation progressive, la véritable *Er-innerung* suivant l'étymologie du mot allemand. A l'extériorisation de l'esprit correspond donc l'intériorisation de la *Erinnerung* comme son mouvement inverse.

Nous pouvons maintenant comprendre le sens du titre que Hegel a d'abord voulu donner à la *Phénoménologie de l'Esprit*. Pour lui, elle est vraiment la *Science de l'expérience de la conscience* ou plus exactement de l'expérience qui s'intériorise dans la *Erinnerung*. Car elle veut précisément décrire les expériences décisives des étapes de l'humanité telles qu'elles sont conservées de manière organique dans la mémoire, envisagée comme *Erinnerung* ou comme intériorisation progressive de la substance aliénée de l'esprit. La Phénoménologie a pour tâche la conservation des expériences de l'histoire, non en tant que faits contingents, mais sous l'aspect de leur organisation en tant que moments de la restitution de l'identité de l'Absolu. C'est en définitive l'histoire enfin comprise, la compréhension du chemin, qui a poussé l'Absolu vers son identification totale, comme Hegel l'explique lui-même à la fin de la Phénoménologie.

Mais tout ceci implique que l'expérience soit commandée par un principe d'organisation qui fait qu'elle se dépasse constamment, tout en conservant ce qu'elle a dépassé. Pourquoi l'expérience est-elle poussée à intérioriser de plus en plus son objet pour s'identifier en définitive avec lui ? La réponse à cette question, qui laisse en même temps entrevoir la *structure* que Hegel attribue à l'expérience, est donnée dans l'*Introduction* de la Phénoménologie.

Cette *Introduction* vise le problème critique posé par Kant, de telle manière qu'on y a souvent vu une *critique de la Critique.* Le point de vue de la critique de la connaissance présuppose en effet selon Hegel des représentations de la connaissance qui sont elles-mêmes fort critiquables. On se représente la faculté de connaissance, soit comme un instrument actif, soit comme un médium passif. Mais dans les deux cas, on présuppose que l'absolu ou la *chose en soi* se trouve d'un côté et la connaissance de l'autre, et c'est justement contre ces fausses représentations « d'une connaissance séparée de l'absolu et d'un absolu séparé de la connaissance »[26] que Hegel va se tourner.

Le point capital de tout examen critique de la connaissance est qu'il faut d'avance admettre une *mesure* de la connaissance. Si la vérité se définit comme l'adéquation entre la connaissance et la réalité, cette mesure ne peut être que l'*en-soi* de la réalité. Mais la *Phénoménologie* en tant que science du cheminement vers le savoir absolu ne peut pas prétendre posséder dès le point de départ l'en-soi ou l'essence de la réalité. Vouloir mesurer la connaissance semble donc présupposer qu'on possède déjà la vérité sur l'en-soi de la réalité. Voilà la contradiction posée par l'en-soi de la réalité pris comme mesure de la connaissance[27].

Pour faire disparaître cette apparence de contradiction, Hegel met en lumière ce que nous pouvons appeler la structure *intentionnelle* de la connaissance. La conscience telle qu'elle s'offre à l'analyse possède en effet une structure relationnelle où trois termes sont impliqués. Il y a d'abord la conscience et son savoir, mais ce savoir de la conscience est justement un savoir intentionnel qui se rapporte à quelque chose. « La conscience, nous dit Hegel, *distingue* précisément de soi quelque chose à quoi, en même temps, elle se *rapporte.* »[28] Ce *quelque chose* est dit être extérieur et exister en soi : il est *vérité* au sens absolu[29]. Mais comme le fera voir Hegel, il est bien évident que cet absolu qui existe *en-soi* est en même temps *notre objet* : il est justement le terme de l'intention de la conscience. Dans ce rapport, l'*en-soi* est donc *pour-nous,* il est précisément *pour nous l'en-soi.* L'objet en tant qu'objet dépasse donc cette séparation de l'absolu et de la connaissance mentionnée plus haut. Cette distinction entre le savoir et l'en-soi tombe alors dans la conscience elle-même, ce qui signifie que la conscience donne sa propre mesure d'elle-même. « Donc, dans ce que la conscience désigne à l'intérieur de soi comme l'en-soi ou comme le vrai, nous avons la mesure qu'elle établit elle-même pour mesurer son savoir. »[30]

[26] *Op. cit.,* t. 1, p. 67.
[27] Cf. p. 72.
[28] *Ibid.*
[29] Cf. p. 73.
[30] *Ibid.*

La conscience, loin d'être sans mesure, est donc pour ainsi dire en elle-même la comparaison entre son savoir et son objet ; elle examine presque automatiquement, de telle manière qu'il ne nous reste plus qu'à voir ce qui se passe dans cet examen[31]. Mais quelle est la conséquence d'un tel examen ? Si dans cette comparaison entre le savoir et son objet les deux moments ne se correspondent pas, alors la conscience doit changer son savoir pour le rendre adéquat à son objet. Mais de fait, et c'est sur ce point que Hegel insiste, l'objet lui aussi change, « car le savoir donné était essentiellement un savoir de l'objet. Avec le savoir l'objet aussi devient un autre, car il appartenait essentiellement à ce savoir. »[32] L'objet, étant intrinsèquement lié au savoir que nous avons de lui, ne peut pas rester le même si le savoir change.

Dans un tel examen, nous assistons selon Hegel à une véritable conversion (*Umkehrung*) de la conscience[33]. Puisqu'elle se fait à partir de l'objet réel, mesure de notre savoir, cette conversion s'identifie pour Hegel à ce que nous appelons *expérience.* « Ce mouvement *dialectique* que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet, *en tant que devant elle le nouvel objet vrai en jaillit,* est proprement ce qu'on nomme expérience. »[34] Voilà ce que l'on a raison de prendre pour la définition proprement hégélienne de l'expérience.

Le point important est évidemment la mise en rapport de la dialectique et de l'expérience. Le mouvement de la conscience que nous venons de décrire et qui est appelé ici *dialectique* se voit identifié à l'expérience. Quel est plus exactement ce rapport ? Pour ce qui est de la structure grammaticale de la phrase que nous venons de citer, le sujet ne vient qu'à la fin : c'est bien le mot *expérience.* De cette expérience, il est dit qu'elle est le mouvement entre le savoir et son objet, qu'elle est *mouvement dialectique*: voilà le prédicat. Heidegger nous semble donc donner une interprétation correcte de ce texte en disant qu'ici Hegel ne conçoit pas l'expérience à partir de la dialectique, mais qu'il pense au contraire la dialectique à partir de la structure de l'expérience[35]. A juger selon ce texte, la dialectique aurait donc sa source dans le cheminement de l'expérience en tant que celui-ci se fait par des conversions ; elle s'identifierait au fond à ce dynamisme de l'expérience.

Cette description du mouvement de la conscience correspond-elle vraiment au sens ordinaire du mot *expérience*? Hegel nous dit d'abord que « ce mouvement *dialectique...* est proprement ce qu'on nomme expé-

[31] Cf. p. 74.
[32] *Ibid.*, p. 75.
[33] Cf. p. 76.
[34] *Ibid.*, p. 75.
[35] *Ibid.*

rience »[36] ; mais il ajoute au paragraphe suivant que « dans cette présentation du cours de l'expérience, il y a un moment par où elle ne paraît pas coïncider avec ce qu'on a coutume d'entendre par expérience ». En effet, selon Hegel, nous faisons une expérience en comparant le savoir d'un objet à cet objet même. « Au contraire, il semble ordinairement que nous fassions l'expérience de la non-vérité de notre premier concept *dans un autre* objet que nous trouvons d'une façon contingente et extérieure... »[37] Mais c'est de nouveau ne pas tenir compte de la structure intentionnelle de la conscience qui fait qu'il n'y a jamais pure extériorité entre l'objet et le savoir. Ceci a pour Hegel une conséquence qui commande toute l'organisation de la Phénoménologie en tant que science du savoir apparaissant. Si l'expérience en tant que conversion de la conscience nie son savoir antérieur, elle n'aboutit pourtant pas à une négation pure et simple ou « au néant vide »[38] ; elle conserve au contraire ce que le savoir précédent avait de vrai et en est la mémoire. L'expérience possède donc ce moment typique de la dialectique hégélienne qu'est la *Aufhebung* : elle dépasse le savoir antérieur de la conscience tout en gardant ce que celui-ci avait de vrai.

Soumise à la dialectique de l'en-soi et du pour-nous de l'objet, l'histoire de l'expérience des conversions de la conscience est une démarche nécessaire, et « c'est par cette nécessité qu'un tel chemin vers la science est lui-même déjà *science*, et, selon son contenu, est la science de l'*expérience de la conscience* »[39].

La conscience naturelle évidemment ne sait rien de la nécessité d'une telle démarche. Elle a au contraire peur devant la négation que celle-ci implique, peur devant le doute du scepticisme. Hegel au contraire veut de plain pied entrer dans le scepticisme pour le surmonter en se laissant librement entraîner par lui, la Phénoménologie devenant ainsi le scepticisme qui s'accomplit et qui est dépassé en même temps[40].

Car la conversion toujours renouvelée de la conscience la poussera enfin vers son existence vraie : ce sera le « point où elle se libérera de l'apparence, l'apparence d'être entachée de quelque chose d'étranger qui est seulement pour elle et comme un autre »[41]. Ce sera le savoir absolu,

[36] *Op. cit.*, t. 1, p. 76.
[37] *Ibid.*
[38] *Ibid.*
[39] *Ibid.*, p. 77.
[40] Hyppolite traduit « dieser sich vollbringende Skeptizismus » (ed. Hoffmeister, p. 67) par « ce scepticisme venu à maturité » (t. 1, p. 69), ce qui semble beaucoup trop faible si on se rappelle que le verbe *vollbringen* rend justement en allemand le *consummatum est* du Calvaire ; Hegel parle d'ailleurs deux pages plus loin de la *mort* de la vie naturelle qui est poussée au-delà d'elle-même.
[41] *Op. cit.*, t. 1, p. 77.

où la conscience comprendra que l'esprit est *tout en tout*, son aliénation étant définitivement surmontée.

L'expérience est donc le mouvement qui mène la conscience à la science ou au savoir absolu, et la Phénoménologie peut alors être présentée comme *« Science de l'expérience de la conscience »*[42], selon le titre que Hegel lui avait d'abord donné. A ce propos, une remarque de Heidegger peut encore être utile[43]. Heidegger souligne le fait que le mot *expérience* est placé au milieu et qu'il est souligné : ceci indique que l'expérience sert de médiateur entre la conscience et la science. Pour Heidegger, ce titre reste donc incompris tant qu'on le lit selon l'habitude de la conscience naturelle. Dans les deux génitifs « Science *de* l'expérience *de* la conscience », il faudrait plutôt voir des génitifs subjectifs que des génitifs objectifs. Car c'est la *conscience* qui est le vrai sujet, sujet se déployant en *expérience*, jusqu'à ce que cette expérience ait atteint sa fin qui est la *science.*

L'expérience, telle que Hegel la comprend, est donc en définitive le mode de connaissance qui mène à la science dans laquelle elle sera dépassée par un savoir qui se veut absolu. C'est justement ce dépassement de l'expérience par un savoir absolu qui suscitera dans la suite les plus vives critiques, dont une des plus récentes et des plus importantes est sans doute celle que Gadamer avance dans son livre *Wahrheit und Methode* qui, on le sait, est l'œuvre de base du courant herméneutique allemand[44]. Tenons-nous à une simple paraphrase de ces quelques pages — capitales d'ailleurs pour l'ensemble du livre — qui concernent directement notre problème et qui se présentent parfois comme l'envers des textes de Hegel, tout en adoptant un point de départ similaire[45].

Gadamer reproche aux théories courantes de l'expérience de s'être trop tenues à une orientation *scientifique* et d'avoir négligé l'*historicité* qui est propre à toute véritable expérience[46]. En effet, dans l'usage courant nous parlons dans deux sens de l'expérience : aux expériences qu'on *a* s'ajoutent les expériences qu'on *fait.* C'est la dernière qui est pour ainsi

[42] *Ibid.*

[43] Cf. *op. cit.*, p. 181-182.

[44] Pour l'histoire de ce courant, voir l'article : « Hermeneutik », de G. EBELING, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. III, Tubingue 1959[3], p. 242-262.

[45] Cf. *op. cit.*, p. 329-340. — La *Wirkungsgeschichte* étant le pivot de l'herméneutique selon Gadamer, la structure de l'expérience est ici dégagée à l'intérieur de l'*Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins* qui se voit attribuer la structure dialectique découverte par Hegel. Voir aussi à ce sujet du même auteur : *Hegels Dialektik, Fünf hermeneutische Studien*, Tubingue 1971 ; « Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins », in *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Francfort (Suhrkamp) 1973.

[46] *Op. cit.*, p. 329, 332.

dire l'expérience touchée sur le vif. Mais elle a ceci de particulier qu'elle est, de par sa structure, une expérience *négative.* Elle nie une attente, un savoir antérieur qu'on croyait acquis. *Faire une expérience* signifie que ce qu'on tenait pour vrai ne l'était pas et que nous savons maintenant mieux ce qu'il en est. L'expérience corrige donc un faux savoir, tout en apportant une saisie plus adéquate de la réalité. Gadamer aussi reconnaîtra alors, tout en se référant à Hegel, que la véritable expérience a une structure dialectique et qu'elle se fait par une conversion de la conscience[47].

Mais Gadamer voit dans cette notion hégélienne surtout la découverte implicite de l'*historicité* de l'expérience. Si l'expérience qu'on *fait* est une véritable conversion de la conscience, ceci implique qu'on ne peut pas, au sens strict, faire deux fois la même expérience. Car l'état de conscience n'est pas le même avant et après une telle conversion. Toute véritable expérience est donc unique et, par là, historique[48].

Ce que Gadamer reproche alors à Hegel est l'accomplissement de l'expérience dans le savoir absolu où elle sera définitivement surmontée. Hegel pose un terme définitif à l'expérience : dans le savoir absolu, l'esprit est au-delà de l'expérience. Gadamer dit même que l'expérience est envisagée de telle manière par Hegel qu'elle est dépassée dès le début[49].

Mais l'expérience, si on la prend au sérieux, est justement le contraire de tout savoir universel. Elle nous apprend qu'on doit toujours être prêt pour de nouvelles expériences. Le savoir ne sera donc jamais définitif. Selon Gadamer, le véritable accomplissement de l'expérience est alors non pas un savoir absolu comme le voulait Hegel, mais l'ouverture totale à l'expérience en ce qu'elle a d'imprévu, ouverture qui est pour ainsi dire opérée par l'expérience de l'expérience elle-même[50].

Hegel avait conçu une *science de l'expérience de la conscience*; Gadamer nous dit que l'expérience elle-même ne peut jamais devenir de la science[51]. La véritable leçon de l'expérience consiste en ceci qu'elle nous apprend à reconnaître le réel. Mais le réel « n'est pas ceci ou cela », il ne se réduit pas à une apparence dont on pourra faire tel ou tel moment de la dialectique pour ensuite le surmonter dans un savoir qui se veut absolu. Le réel, c'est au contraire ce qui résiste à tout renversement intellectuel — *was nicht mehr umzustossen ist,* comme le dit Gadamer en

[47] *Op. cit.*, p. 335-337.
[48] Cf. p. 336.
[49] Cf. p. 338.
[50] *Ibid.*
[51] *Ibid.*

citant Ranke[52]. Nous comprenons alors mieux pourquoi Gadamer peut assigner à l'*herméneutique* la tâche de « faire à rebours le chemin de la *Phénoménologie* » et de « mettre à jour dans toute subjectivité la substantialité qui la détermine »[53].

La suprême valeur de vérité de l'expérience consiste donc pour Gadamer en ce qu'elle nous rend conscient de la finitude et de l'historicité de l'homme. La réalité dépassera toujours l'homme, et c'est justement l'expérience, de par sa structure même, qui nous le montre. L'homme, être historique, n'est pas le maître de l'histoire[54]. Voilà comment Gadamer utilise la découverte de la structure dialectique de l'expérience pour nous mener bien loin de Hegel.

[52] *Op. cit.*, p. 339-340.
[53] *Op. cit.*, p. 286.
[54] *Op. cit.*, p. 339, 340.