Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 30-31 (1970-1971)

Artikel: Connaissance concrète de l'homme chez Hegel

Autor: Muller, Philippe

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883264

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: 07.12.2025

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

Connaissance concrète de l'homme chez Hegel

par Philippe Muller

1.

Les deux pans qui constituent aujourd'hui pour nous la psychologie, d'une part la structure ou le fonctionnement de la réalité humaine, d'autre part la description et l'explication des différences qu'elle manifeste à l'œil le moins exercé, sont assurément très inégalement présents dans le système hégélien. Le premier se confond finalement pour lui avec l'Absolu, dans la mesure où l'Esprit n'arrive que chez l'Homme à se resaisir dans sa totalité structurée et diversifiée. Quant à la psychologie différentielle, Hegel ne fait pas mystère de son désintérêt pour ce qu'il y a de particulier dans les capacités, le caractère, les inclinations et faiblesses d'un individu', dans ces ‚existences contingentes, insignifiantes et dépourvues de vérité' qui n'atteignent pas à ce qu'il y a de substantiel dans l'esprit (*Enzyklopädie*, Ed. Meiner, Hamburg 1959, paragr. 377). Quand il lui arrive d'en parler, visiblement il a hâte de s'en échapper pour revenir à ce qu'il y a d'universel chez l'individu, à ce qu'il y a d'humain dans l'homme et il néglige superbement ce qu'il y a de trop humain. On peut cependant lui passer cette humeur à l'égard du particulier, et reconstituer dans son intégralité *la psychologie* de Hegel. Deux raisons principales nous y invitent impérieusement.

Tout d'abord le destin général de la question sur l'homme dans la pensée moderne. Quand on prend la mesure de la profonde scission qui sépare actuellement deux attitudes d'esprit et deux démarches de la pensée connaissante, celle de la science positive de l'homme que nous propose la psychologie contemporaine, et celle de ce savoir insistant qui donne son contenu à la réflexion philosophique, on est enclin à remonter dans notre passé intellectuel jusqu'au point où cette scission n'existait pas encore, pour mieux la comprendre en elle-même, et pour chercher à partir de cette compréhension plus profonde les moyens de la dépasser. Or la dernière synthèse totale qui retienne

à la fois ce qui est actuellement devenu la science et ce qui n'a pas cessé d'être la philosophie est bien celle que nous trouvons dans le système hégélien. Certes, il a des proportions qui paraissent formidables, et ses approches sont hérissées de difficultés, ne serait-ce que l'étonnante traduction qu'on a le front de nous en proposer en français. Mais les travaux actuels, depuis une cinquantaine d'années déjà, nous en facilitent une nouvelle appropriation, et nous prenons meilleure mesure de l'abaissement dans lequel l'effondrement de l'hégélianisme, vers le milieu du siècle passé, avait transitoirement réduit la pensée occidentale. Il semble désormais évident qu'on ne peut esquiver le défi hégélien, de n'accorder créance quelconque à une vérité isolée tant qu'elle n'est pas intégrée au tout de la réflexion et du savoir, et qu'il vaut la peine d'étudier à partir de la pensée systématique les raisons éventuelles de ne pas y demeurer.

En second lieu, lorsqu'on regarde la place que la psychologie tient dans le système hégélien, on comprendra peut-être mieux certains aspects de la pensée scientifique contemporaine, à la fois dans sa légitimité et dans ses limites. Ce qui nous sépare de Hegel, c'est, bien sûr, une foule de savoirs positifs, ceux par exemple dont Berelson et Steiner font l'inventaire dans leur ouvrage de 1964 *Human behavior*, Harcourt, Brace and World (NY). Des 1045 propositions qu'ils énumèrent, peu sans doute étaient déjà accessibles à Hegel ou à ses contemporains, et si certains savoirs d'alors ressemblent aux nôtres dans leur contenu, à coup sûr les raisons que nous avons de leur accorder créance se sont profondément modifiées. Les méthodes se sont précisées, les conditions de validité d'un théorème, les renvois à l'expérience, les limites de celle-ci; tout cela rend bien plus objectifs ces savoirs, et l'on peut même sans trop d'outrecuidance revendiquer pour la psychologie contemporaine une certaine légitimité scientifique, même si elle est encore souvent contestée par les puristes des sciences de la nature. Mais il n'est pas dit pour autant que tout cela modifie en principe le sens de l'investigation psychologique, et que la masse des savoirs déconnectés dont nos cours et nos manuels sont remplis en ait profondément modifié le sens ou la nature. Du temps de Hegel, une certaine psychologie existait déjà, comme une attention, scientifique d'intention, à la structure de notre appareil mental ou aux particularités de nos personnalités. Cette psychologie a une certaine place dans le système, elle reçoit de cette place un ensemble de déterminations qui l'éclaire dans son principe, elle présuppose certains

étages systématiques, mais elle précède d'autres niveaux, et tant par ce qui est en deçà que par ce qui est au-delà d'elle, elle a une consistance particulière dont il vaut la peine d'esquisser les traits essentiels.

2.

Dans la connaissance de l'homme, Hegel va s'efforcer, comme dans les autres aspects de sa construction systématique, de mettre à sa place tout ce qui est significatif dans l'existence. Il rompt à cet égard avec l'intention de Kant, qui est de creuser un abîme entre les savoirs antérieurs et les savoirs critiques: ‚mon dessein est de convaincre tous ceux pour qui la métaphysique vaut la peine d'être étudiée qu'il est absolument nécessaire d'interrompre leur travail jusqu'à nouvel ordre, de considérer tout ce qui s'est fait jusqu'ici comme non avenu...' (*Prolégomènes*, Préface). Pour Hegel, ce que propose la tradition n'est jamais récusé d'emblée. Certes, ces savoirs ne sont pas encore dégagés dans leur signification complète, puisqu'ils ne sont pas encore intégrés dans le système, mais, neutralisés, en suspens de signification, ouverts, ils méritent un inventaire préalable qui va en éclairer la richesse.

A. Hegel est devenu lui-même relativement tard. C'est un homme de trente-six ans qui publie *la Phénoménologie de l'esprit.* Les années qui précèdent sont prises pour lui par une confrontation intense, parfois douloureuse avec la tradition, qu'il avait rencontrée sous forme concentrée et massive dans sa formation de théologien à la Stift de Tubinge. Nous commençons à mieux le voir dans sa lutte pour s'assimiler cette tradition, et pour s'en affranchir tôt après. La philosophie religieuse de Kant, les débats sur le théisme ouverts autour de Lessing et de son opposant Goetz, la réflexion sur la philosophie de Fichte, l'ouverture sur les siècles passés, antérieurs au christianisme, ou sur les civilisations lointaines dans le temps et dans l'espace, tout concourt à mettre en question l'anthropologie chrétienne dans sa teneur orthodoxe, et par conséquent à en dessiner plus vigoureusement les traits essentiels. Hegel discerne progressivement les composantes diverses de la religion, l'élément hiérarchique où la conscience s'abaisse devant un Autre posé comme externe, l'élément cognitif où la conscience limitée se confronte avec un Absolu qui ne peut pourtant pas être totalement étranger, l'élément collectif qui unit les consciences d'une communauté dans un même culte, et qui ne paraît pas pouvoir se ramener tout uniment aux deux autres. A travers les écrits de jeunesse, que vient de réinterpréter le théologien allemand H. Küng dans le monu-

ment qu'il a élevé à Hegel pour son bi-centenaire (*Menschwerdung Gottes*, Herder Vg, Freiburg, 1970), on pressent la mise en ordre de ces divers éléments, qui finiront par jalonner l'histoire occidentale dont *la Phénoménologie* nous donne l'esquisse. Cet homme de la tradition prendra pour l'essentiel place dans la seconde partie de *la Phénoménologie*, celle qui va décrire les figures de la conscience de soi.

Il est significatif à cet égard que la première figure se dessine autour de la lutte des consciences pour la reconnaissance, dans l'affrontement du Maître et de l'Esclave. On pourrait penser que nous plongeons dans les origines de la société, et qu'ainsi Hegel met aux racines de l'anthropologie traditionnelle un élément collectif, déjà une ébauche d'Etat. Mais la dialectique entre le Maître et l'Esclave n'est pas une lutte de classes, elle reste interne à la conscience encore posée dans sa singularité, elle ne nous engage pas encore au niveau de l'esprit concret dont nous verrons qu'il enveloppe inséparablement une dimension politique. Il ne s'agit encore que de l'extériorité simple, celle qui surgit dans le face à face de la vie quotidienne et qui n'implique encore que deux protagonistes dressés l'un contre l'autre par leur désir de dominer et d'incorporer l'autre.

Les figures qui découlent de ce premier nœud dialectique ne nous sortent pas non plus du niveau de la singularité. Dans l'évocation que Hegel fait du sage antique stoïcien ou sceptique, nous avons encore toujours la dimension de la solitude, celle de l'âme isolée à la recherche de son salut singulier. Et c'est cet élément qui prédomine encore dans la dernière figure de cette partie, celle de la conscience malheureuse.

Dès le premier paragraphe de ce passage central dans *la Phénoménologie*, apparaît bien le caractère ambigu de toute considération abstraite, coupant tel moment de la conscience de tous les autres par lesquels ce moment recevra sa signification complète. La conscience est malheureuse, parce qu'elle est inquiète, et qu'elle ne sait pas encore ce que nous, faisant avec le philosophe l'histoire naturelle de son élévation, nous savons déjà, c'est-à-dire qu'elle trouvera son repos dans l'esprit vivant dans la communauté.

Considérée dans son inachèvement, comme un bourgeon qu'on dissèquerait dans l'état où le saisit le scalpel, sans qu'on puisse déjà reconnaître en lui la fleur et le fruit ultérieurs, la conscience se saisit intérieurement déchirée, comme contenant à la fois l'immuable essentiel et le fluent inessentiel, et comme ne s'attribuant à elle-même

que ce dernier. Dans ce déchirement apparaissent des humeurs fondamentales, qui constituent des aspects tout aussi positifs de notre manière de vivre notre existence que nos mobiles ou nos actes intellectuels.

La conscience a d'abord le sentiment de la tension, de cette déhiscence interne qui l'empêche de goûter le repos, et qui la constitue comme quête et manque. Elle lutte contre cette scission, et cette lutte prend l'allure d'une lutte contre un ennemi intérieur, qui pourtant ne saurait être vaincu sans le triomphe correspondant d'un principe tout aussi intérieur (‚der Sieg vielmehr ein Unterliegen', écrit Hegel). Si, à ce niveau, elle cherche à exprimer son expérience intime, si elle veut dire ce que lui est la vie, son existence propre, son action, elle ne peut qu'en gémir: ‚denn es hat darin nur das Bewußtsein seines Gegenteils als des Wesens, und der eignen Nichtigkeit'.

Certes, on a coutume de renvoyer cette figure de la conscience à la confrontation judaïque de la conscience et de l'immuable. Dans ce sens, ces ‚existentiels' privilégiés que sont ces humeurs fondamentales seraient liés à un moment déterminé de l'histoire, et par conséquent d'un intérêt seulement archéologique. Mais c'est aller trop vite en besogne, et négliger la permanence d'attitudes humaines à travers les siècles, ou, en d'autres termes, ranger les expériences de la conscience dans l'ordre linéaire des événements extérieurs les uns aux autres, et non dans l'enveloppement réciproque des croissances vivantes. Nous retrouvons en nous, dès que nous posons en face de nous un essentiel ressenti comme immuable, la même humeur fondamentale que Hegel décrit ici, et si elle a une fois dans le passé plus particulièrement caractérisé un peuple à un moment de son histoire, elle continue tout de même à être une des catégories existentielles de base de la conception de l'homme proposée par la tradition.

Il en irait de même avec d'autres attitudes liées au développement de la conscience malheureuse. Quand l'immuable serait présent dans la singularité de l'existence humaine (ce qui est le sens de l'incarnation du Christ), il resterait, à ce niveau, présent dans une existence *abolie*, présent dans la *nostalgie*, présent dans la *ferveur*, tension interne de l'âme vers un au-delà qui ne lui est jamais donné dans sa totalité. Si le sens de l'incarnation est une sanctification de cette condition humaine et de ce monde dans lequel l'immuable apparaît dans une existence singulière, le travail de l'individu prend une signification nouvelle, puisqu'il ne vise plus, comme dans les attitudes plus biolo-

giques qui précédaient, la pure et simple disparition de la nature ou de l'objet naturel, mais sa *transformation sanctifiée*. Enfin, dans *l'acte de grâce*, la conscience s'identifie finalement avec l'immuable, en renonçant activement à ce qui fait sa singularité en tant qu'opposée, et en se hissant au niveau de cet universel qui lui était d'abord étranger, et qui devient l'âme de son âme.

Qu'on ne dise pas que nous sortons là de la psychologie, entendue comme ensemble des savoirs portant sur l'homme dans son fonctionnement, sa structure et sa singularité. Nous avons expressément souligné, dans le développement interne de la conscience malheureuse, l'élément des tonalités affectives (Stimmungen), par lesquelles la conscience se situe elle-même dans son monde. Certes, les savoirs expérimentaux sur cet aspect de notre existence ne sont pas en nombre considérable, mais ce n'est pas une réserve à l'égard de ces sentiments existentiels, plutôt une remarque critique sur les limitations de la psychologie positiviste. Au reste, rien n'interdirait une recherche systématique, qui reprendrait le développement interne de la conscience tel que le décrit Hegel comme source d'hypothèses définies, et vérifierait avec les techniques épurées de la psychologie moderne les corrélations qu'il postule. Nous pourrions imaginer ainsi une exploration systématique des sentiments de dépression ou de mélancolie à base religieuse, ou une autre des concomitants de la ferveur ou enfin une exploration de données existentielles aussi fondamentales que *l'espoir*, ou *le sentiment de gratitude*.

B. Le deuxième filon que Hegel recontre en inventoriant l'héritage du passé nous reconduit à la constitution de la science de la nature, depuis le tournant des temps modernes. Ici, l'accent va passer des sentiments aux opérations intellectuelles: nous ne sommes plus au niveau de la conscience de soi, ou de la singularité, mais à celui d'un premier universel, celui qui va résulter de l'observation et de l'activité rationnelles. Hegel les évoquera dans le cinquième chapitre de la *Phénoménologie*, au début de la section intitulée *Vernunft*.

Dans la tradition judéo-chrétienne, la conscience trouvait dans le monde un Autre comme immuable, ou comme incarné, un monde sanctifié ou rageusement dépassé dans l'ascétisme, bref toujours une relation d'extériorité. En devenant, par l'éducation de soi que l'Eglise a permise par sa médiation vivante, sujet plein de soi-même, la conscience atteint un niveau où elle s'efface comme singularité, où elle se fait elle-même sujet pur de toute assertion portant sur

n'importe quoi, où elle construit, par ses démarches expérimentales et par la recherche de lois formulables en symboles mathématiques, un monde de raisons qui rend raison du monde. Ainsi, la science nouvelle contient un germe idéaliste, que ne pouvaient adéquatement développer ses premiers promoteurs, obnubilés par la nature, mais dont on saisit actuellement bien mieux l'essence. Quand un savant observe, certes son intention porte sur les choses, ou un domaine circonscrit dans l'ensemble de ces choses. Mais il ne se contente pas de les réciter telles qu'elles sont, dans leur opacité de choses. Il en imagine la structure, en construisant un modèle idéal défini par des opérations précises, renvoyant, s'il y a lieu, à des équipements expérimentaux spécialisés. C'est cette structure vers laquelle il cherche à reconduire son intelligence. Mais nous savons maintenant, après les crises scientifiques du siècle passé et du début de ce siècle, après la querelle du conventionalisme, de l'opérationalisme, du pragmatisme et de l'idonéisme, combien cette structure doit à notre propre fond, – au point que seul nous intéresse l'efficacité de notre modèle, et non pas la nature plus ou moins ‚naturelle' des concepts ou instruments intellectuels qu'il met en œuvre. C'est cet aspect constructiviste du savant moderne que Hegel pressent si remarquablement dans ce qui constitue sa ‚théorie des sciences modernes'.

Mais nous nous intéressons ici plus étroitement à la conception nouvelle de l'homme qui transparaît dans la saisie scientifique des deux siècles précédant Hegel. Elle se dessine à travers les couches plus fondamentales de la science, que sont la science de la nature, culminant dans la formulation de lois rigoureuses, la science de l'organisation vivante, appuyée sur la notion de finalité. A ces niveaux, la raison est de plein droit ‚observante': elle a encore son intention dirigée vers la saisie externe, mais, par l'observation, elle ne saisit dans l'extériorité que la trace de sa propre opération, sa propre trace, soi-même. Arrivée au plan où l'organisme ajoute à la finalité la prise en charge de cette finalité par la conscience, donc l'élément de *conscience de soi*, l'observation nous abandonne, au moins quand il s'agit des lois logiques. En effet, si nous les concevions comme des données qu'il s'agirait simplement d'enregistrer par l'observation, on les poserait dans l'Etre alors que l'acte même par lequel on les poserait échapperait à cette pétrification, donc nous imposerait une nouvelle procédure, qui en appellerait à nouveau une troisième, à mesure qu'on laisserait retomber dans la donnée naturelle le processus de

pensée que l'on prétendrait étudier. En d'autres termes, la logique ne peut se constituer comme une science de même type que les autres, utilisant les mêmes procédés objectivants, et elle reste sous la dépendance d'une autre discipline, que Hegel nomme encore ‚philosophie spéculative', avant que Husserl ne l'appelle ‚logique pure' et ‚phénoménologie pure'.

En revanche, dit Hegel, un nouveau champ s'ouvre à nous dans la réalité effective de la conscience agissante. Nous séparerons ici ce que Hegel reflète de la psychologie de son temps, et la critique qu'il en fait, et qui a peut-être plus d'actualité qu'on ne pense.

La psychologie objectivante (celle qui apparaît chez Tetens, ou dans les cours d'anthropologie de Kant) cherche à établir des lois qui indiquent comment l'esprit se comporte à l'égard des diverses modalités de sa réalité (*Phän.*, 223). Et Hegel de discerner deux modalités fondamentales, l'une qui consiste à accueillir en soi les diverses coutumes, mœurs et façons de penser qui constituent comme la chair de l'esprit (ou sa dimension collective), et par là aboutit à adapter l'individu de manière à supprimer ce que son individualité impliquerait de séparation ou de rébellion à l'égard du collectif auquel il s'adapte; l'autre modalité revient pour la conscience individuelle à s'obstiner dans son individualité, et soit à tomber à l'égard du collectif dans la délinquance et le crime, soit à transformer victorieusement ce collectif en lui donnant ‚un autre monde, un autre droit, d'autres lois et d'autres mœurs' (224).

Dans les deux cas, la psychologie ‚observante' met en évidence de nombreux pouvoirs, penchants et entraînements passionnels, et elle en arrive à décrire tel homme comme plus enclin à ceci qu'à cela, tel autre plus intelligent que celui-là, bref à reconnaître dans l'espèce humaine des variétés diverses du même type que dans la famille des mousses ou des insectes. Tout cela culmine avec la recherche d'une explication des différences individuelles, que l'on trouve dans l'action, sur l'individu, de circonstances différentes.

En termes modernes, nous dirons que Hegel fait ici l'esquisse d'une psychologie différentielle, descriptive d'une part, explicative de l'autre, et si l'on prend l'un des psychologues objectivistes les plus féconds dans l'étude de la personnalité, R. B. Cattell, on retrouvera sous la forme moderne de la ‚sphère de la personnalité' et des déterminants psychosociaux les mêmes modèles conceptuels que Hegel pouvait connaître.

La critique que Hegel va faire de cette saisie objectivante de l'individualité est d'autant plus intéressante que les mêmes modes de pensée se retrouvent à notre époque. La première grande critique hégélienne consiste à dénoncer la contradiction existant entre la méthode objectivante et l'objet auquel elle devrait s'appliquer. On a le droit de classer de l'extérieur les diverses variétés de mousses ou d'insectes, parce que la singularisation contingente, comme dit Hegel, est leur élément propre, entendez parce qu'il n'y a rien dans leur concept qui imposerait une uniformisation derrière la diversité de leurs apparences. Comme toute la nature, ces variétés sont en extériorité réciproque. Mais quand il s'agit de l'homme, et de l'homme pris dans son individualité consciente, le même traitement est contradictoire, parce qu'à ce niveau, l'universel est l'essence. Hegel note par là que l'homme n'a pas d'individualité de la même façon qu'un élément minéral ou une espèce animale en a: l'individu humain se transcende nécessairement vers une unité spirituelle, gagée par le moindre de nos jugements en tant que ce jugement renvoie à un sujet susceptible de l'affirmer, et que ce sujet est universel dans la mesure où l'assertion est vraie.

Mais si l'individualité humaine est ainsi toujours provisoire, et en voie d'être dépassée au profit de l'universel, on retrouve, dans les schèmes explicatifs de cette individualité, la même imprécision. Prendre les circonstances comme des causes, c'est transformer l'individu humain en un organisme naturel, voire même le réduire à un volant d'atomes dépourvus de liberté. De fait, les circonstances qui devraient être la cause ne jouent ce rôle qu'après coup, c'est-à-dire au moment où l'individualité est déjà figée, et cette consolidation de l'individualité suscite les causalités qui devaient l'expliquer. C'est tout artificiellement que nous séparons l'individu d'un côté, des situations qui devraient le déterminer de l'autre. On a la même série de chaque côté, et à un autre individu correspond aussitôt une autre série de déterminants, à l'intérieur pourtant d'une même situation ‚objective', si ce terme a la moindre validité dans ce contexte.

Nous voyons ainsi se dessiner le sens de la critique hégélienne de la psychologie de son temps, et nous le confirmerions en reprenant les longues discussions qu'il consacre à la physiognomonie et à la phrénologie. L'essentiel en est la revendication d'universalité implicite dans la saisie scientifique et rationnelle, qui ne doit pas être contredite par le résultat illusoire d'une science issue de cette saisie, ou la revendi-

cation de liberté qui modifie la relation de l'individu à ses circonstances. Cette mise en garde de Hegel se comprend encore mieux quand on resaisit avec lui la troisième composante de l'anthropologie implicite de son époque, celle qui découle de la naissance, au xviiie siècle, de l'histoire, à la fois comme discipline et comme ensemble d'événements humains orientés dans le temps.

C. Nous avons trop reconstruit notre passé lointain en fonction de nos expériences récentes, au sein d'une société ouverte au changement, pour rester conscient de la nouveauté que l'histoire représente dans les faits et dans la pensée. Il suffit, sur ce point, de contraster l'option sur le temps prise par Descartes avec ce que ce concept devient dans la pensée hégélienne pour nous persuader qu'en fait les cent cinquante ans qui les séparent représentent une césure décisive dans la conscience que nous avons de nous-même. Chez Descartes, l'histoire est source de désordre, d'irrégularité, de déraison. Pour Hegel, tout au contraire, une assertion n'est vraie que prise dans le mouvement par lequel on la pose, et l'histoire est ainsi un horizon toujours présent, qu'il s'agisse de la pensée ou de l'action.

Bien qu'il soit difficile de localiser un événement à partir duquel l'histoire existerait, il semble bien que les révolutions que connaît la société globale au xviiie siècle, et dont la forme politique violente n'est qu'une face, et même pas la plus importante, transforment en profondeur le sentiment même que l'homme a de lui-même. Les Lumières qui éclairent désormais les esprits, ‚plus que dans tous les siècles précédents' (Voltaire, *Siècle de Louis XV*), ne sont pas seulement celles des sciences naturelles; elles proviennent aussi des changements sociaux profonds et quasi imperceptibles pour les contemporains, dont nous retrouvons aujourd'hui la trace. Ce sont, comme le dit Godechot, ‚les bases profondes et souvent cachées de l'histoire qui entrent en mouvement'; renversement de la conjoncture économique, grâce auquel une période de hausse et de prospérité succède à la longue phase de stagnation économique marquant en France le règne de Louis XIV; révolution démographique, par décroissance rapide de la mortalité; révolution agraire qui bouleverse les cultures traditionnelles; début de la révolution industrielle: ‚tous ces bouleversements, continue Godechot, lorsque les hommes commencent à s'en rendre compte, forment un merveilleux excitant pour l'esprit: d'où l'éclat intellectuel de la deuxième moitié du xviiie siècle' (*Histoire universelle*, Encyclopédie de la Pléïade, III, 225–6).

Ces ébranlements profonds de la société globale font passer au premier plan les problèmes politiques, entendez l'agencement des institutions. Une dimension collective nouvelle enveloppe les vies privées, qui sont désormais toutes concernées par ce qui se passe dans l'Etat. Le citoyen émerge lentement du sujet. Mais par la volonté générale, qui vient polémiquer à l'intérieur de la conscience contre la volonté singulière ou privée, l'histoire en train de s'imposer comme catégorie existentielle majeure révèle un aspect de l'universel qui n'était pas encore dégagé explicitement de l'universel impliqué par la connaissance rationnelle de la nature. On passe du plan cognitif à celui de la pratique.

Par là, se dégage l'aspect créateur de l'action humaine. Certes, cette prise de conscience avait été préparée par l'exaltation de l'artiste à la Renaissance. Mais c'est la nouvelle technique, et l'augmentation rapide de la productivité fondée sur elle, qui généralise à l'humain ce qui ne semblait convenir jusqu'alors qu'à l'homme exceptionnel, le génie.

Cette créativité nouvelle de l'action, qui l'arrache décidément à sa réplique naturelle où l'organisme, dès qu'il a atteint l'objet satisfaisant sa tendance biologique, le consomme et s'endort (ou retourne à la vie végétative), va par voie de conséquence mettre trois aspects de l'œuvre en lumière. La première est le travail. On se souvient sans doute que dans la relation du Maître et de l'Esclave, le maître ne communiquait plus avec la nature que par l'entremise du travail de l'esclave. Mais Hegel note bien que si le travail modifie la nature, c'est encore à ce niveau pour mieux la détruire. La nature ne subsistera, comme sanctifiée, qu'à l'intérieur de la figure de la conscience malheureuse, comme résultat du travail du moine agissant à l'intérieur d'une création désormais sauvée de sa destruction récurrente. Ce n'est qu'au niveau de la société globale que le travail devient matière ouvrée, et accumulation de choses dont on pourra par la suite constituer la propriété des individus et leur donner ainsi une assise matérielle.

En second lieu, l'œuvre est œuvre d'art, moment négatif de l'activité de travail, dans la mesure où la conscience individuelle s'en glorifie comme d'une production propre soulignant sa singularité, moment positif dès l'instant où cette œuvre devient l'expression sensible de l'idée.

Mais nous sommes ainsi sur la voie de la troisième conséquence, la

plus générale: l'action humaine a comme contrepartie ces objectivations de l'esprit où l'élément collectif de nos subjectivités se projette le plus clairement, le droit, la coutume intériorisée (ou morale subjective), les institutions de la société globale, coiffées finalement par celle qui les résume et les contient toutes, l'Etat.

Il serait intéressant de s'arrêter ici à la conversion profonde dans la conception que l'homme se fait de sa propre nature, – qui est implicite dans l'avènement de l'histoire. Disons d'un mot que c'est l'aspect créateur de l'histoire qui interdit désormais de condamner la nature humaine et de ramener entièrement son action à l'intrusion du négatif dans la création ou dans le monde. C'est aussi par lui que le temps vide des chroniques ou des chronologies antérieures se remplit d'un contenu orienté, allant d'un moins d'humanité vers un plus d'humanité, ou assurant le ‚devenir humain de Dieu' ou le ‚devenir divin de l'homme'.

Dans la perspective qui s'ouvre ici, on voit se dessiner d'autres aspects de la réalité humaine qui n'avaient pas été intégrés jusque-là dans la réflexion philosophique. Hegel va opposer d'une part les attitudes existentielles naissant du refus de la dimension historique de l'existence, entendez le refus de la dimension collective de toute subjectivité singulière, et d'autre part les diverses attitudes liées à la reconnaissance de l'histoire et de sa productivité.

Nous aurons ainsi le jouisseur (*Phän.* V B a.), le contestataire (id, V B b.), celui qui s'isole pour être vertueux tout seul dans son effort solitaire (id, V B c.), et surtout l'animal vaniteux du ‚zoo humain' (‚das geistige Tierreich', V C a.). Ces diverses figures mettent chaque fois en avant d'autres aspects de la motivation humaine, et des éléments de vie mentale qui n'apparaissent à l'existence qu'en fonction d'un horizon politique récusé, ou ignoré.

En revanche, dès que nous pénétrons dans l'orientation de l'histoire, dès que l'homme acquiert ce pan supplémentaire de subjectivité qui le lie au collectif et le définit par rapport à un moment donné de l'effort humain, nous rencontrons d'autres motivations, celles qui nous situent par rapport à la famille et au peuple, qui nous dressent contre les dieux, qui nous lient au destin de la loi civique, ou au bien-être de l'Empire, jusqu'aux conséquences de la formation et de la culture individuelles, à la foi épurée de superstition, à la naissance, à travers la terreur, de la subjectivité consciente de ses droits civiques (le citoyen), jusqu'à la tentation finale de l'abandon

piétiste au collectif et au combat contre le mal solidifié dans la société sortie du passé.

Ici encore, en recensant les diverses motivations humaines, nous sommes avertis par Hegel, et cela n'est pas non plus dépourvu d'actualité, qu'elles ne sont pas toutes équipollentes, déployées côte à côte dans un espace abstrait, mais qu'elles sont liées à des situations ou des circonstances sans lesquelles elles ne se manifestent point. Une science de la personnalité qui coupe l'organisme mental humain de ses racines historiques, qui procède par coupes abstraites, comparant devant une page blanche les diverses motivations les unes aux autres, et cherchant à les reconstruire dans l'organisme comme autant de pièces dans un moteur, ou bien reste en dessous de son objet, et n'en fournit qu'une esquisse pâlie et insuffisante, ou bien se détache implicitement sur un arrière-fond social qui interdit d'en universaliser les théorèmes.

3.

Les trois veines différentes qui représentent autant d'éclairages ou de perspectives différentes sur la réalité humaine ne convergent pas nécessairement. On pourrait même les dresser les unes contre les autres, et, par exemple, montrer que l'homme approché dans la lumière de la ‚conscience malheureuse', s'il travaille bien, n'est guère susceptible de rapporter à lui-même, dans sa singularité, le résultat de son travail, et par suite n'arrive même pas à exister selon les modalités de la conscience pour laquelle existe l'histoire. Chez Hegel, les contradictions de ce genre sont généralement résolues en mettant chaque attitude à son moment dans un développement organique où chaque phase a sa justification, mais aussi où chacune reste transition vers une étape ultérieure. Si, dans *la Phénoménologie*, ce développement est plutôt historique, il est surtout logique dans les ouvrages ultérieurs, et notamment dans l'Encyclopédie. La manière dont Hegel intègre les divers éclairages sur la réalité humaine va nous arrêter quelques instants.

Le domaine de ce qui est aujourd'hui la psychologie, avec ses deux pans structural et différentiel, figure dans l'Encyclopédie d'une part à la fin de la ‚Philosophie der Natur', d'autre part en première partie de la ‚Philosophie des Geistes'. Nous sommes en effet déjà sur horizon de *conduite* quand nous arrivons à l'organisme animal (paragr. 350–376), dont Hegel commence par souligner *la subjectivité*. On sait qu'il

l'examine successivement sous trois aspects, d'une part comme *forme* (Gestalt), c'est-à-dire comme idée individuelle qui se rapporte à elle-même et fait cercle en elle-même avec elle-même, d'autre part comme idée qui adopte une conduite à l'égard de ‚son' Autre, la nature inorganique, et qui va assimiler une part du monde externe, enfin comme idée qui se comporte à l'égard d'un autrui congénère et s'y retrouve soi-même, dans le processus de la génération. Cela lui permet de mettre en place la notion de sensibilité, d'irritabilité et de reproduction par lesquelles on définissait le processus vivant à son époque. Mais du même coup, nous avons indiqué la place systématique de notions comme le ‚sentiment de soi' (Selbstgefühl) qui formera en nous la couche la plus profonde de notre présence au monde, comme une poussée obscure qui a encore les aspects végétatifs du simple élan vital, l'attitude théorique (liée à la perception ou à la prise d'information sur les réalités naturelles externes), l'attitude pratique (qui prend ici l'allure d'une pulsion, et bientôt de besoins déterminés), la complémentarité des organismes dans la sexualité, la déchéance et la mort.

Sur ce soubassement naturel (mais dont Hegel parle déjà en termes mentalistes, puisque l'unité de l'organisme lui est une préfiguration de la subjectivité, ou, comme il le dit, ‚subjectivité en soi'), nous allons construire les structures propres à l'esprit, d'abord subjectif, puis objectif et enfin absolu. Laissons provisoirement de côté l'éclairage de cette notion d'esprit dont on pressent qu'elle contient le défi le plus direct à notre science comportementale actuelle, et énumérons succinctement les couches successives que Hegel décrit sous le nom d'*anthropologie*, de *phénoménologie* et de *psychologie* (cette dernière au sens étroit du terme, comme nous le verrons).

a) Au premier étage, *anthropologique*, engoncé dans la nature organique, l'esprit dort encore: son sommeil, c'est l'âme, un fond passif de toutes les virtualités, et à partir duquel s'actualiseront les divers aspects de l'esprit. Cette âme est d'abord naturelle, encore fondue dans ‚la vie planétaire universelle', et n'est susceptible, à ce niveau, que d'humeurs indéterminées (‚trüben Stimmungen', paragr. 392); elle est ensuite marquée par les ‚esprits naturels particuliers', les races, puis par les esprits plus locaux et particularisés que sont les ‚manières superficielles de vivre, les occupations, la culture corporelle et les dispositions, voire surtout les tendances internes et les capacités du caractère intelligent et moral des peuples'. Finalement, dernière couche dans

ce niveau inférieur, l'âme porte la marque de son individualité, et des modifications que l'individualité peut manifester, ainsi l'âge de la vie, ou le statut sexuel. Nous passons de cet ensemble de passivités à une vigilance supérieure dans la sensation (qu'il faut prendre ici dans un sens très proche de la cénesthésie, sentiment trouble dans lequel nous sont donnés immédiatement certains états où l'intérieur et l'extérieur se séparent mal). De là nous nous élevons au niveau du sentiment, dans le sens d'une intentionnalité plus nette, où la part du sujet et celle de l'objet commencent à se séparer et à s'opposer, ce qui d'une part livre le soubassement de l'identité personnelle, et de l'autre les premières qualités de l'objet; pour le moment, où nous sommes encore dans le vestibule de la connaissance, et où nous ne voyons que le côté subjectif (‚immédiat' dit volontiers Hegel) de cette relation, nous découvrons à ce niveau la sorte d'automatisme qui se révèle dans l'hypnose, le sentiment de soi qui va articuler notre appréhension du monde, et dont la déviation fonde la notion de folie, l'habitude par laquelle cette subjectivité atteint à une certaine consistance. L'âme ainsi revigorée arrive à un niveau dernier, qui est celui de l'effectivité, où s'oppose d'une part l'initiative du sujet et de l'autre sa corporéité qui fonctionne par rapport à la première comme son signe. Nous heurtons ainsi à la porte de la *conscience*.

b) Celle-ci est thématique au niveau de la *phénoménologie*, qui n'est plus ici l'ensemble des figures de la conscience, mais seulement celles qui contiennent clairement la scissiparité de l'objectif et du subjectif, et par suite constituent pour nous le domaine cognitif. Nous trouvons dans cette sphère d'abord la conscience qui a un objet, avec les diverses modalités de l'aperception, puis celle qui a soi-même comme objet, avec les étapes connues du désir, de la lutte des consciences et de la conquête de l'universalité du sujet connaissant, qui nous établit au niveau de la raison.

c) L'esprit s'annonce maintenant au-delà de ses conditions troubles (l'âme, son sommeil) et ses contradictions (l'entendement et la raison), et du même coup nous pénétrons à ce que Hegel appelle *la psychologie*, qui examine les divers pouvoirs de l'esprit comme tel, l'intuition, la représentation, l'intériorisation qui donnera naissance à la mémoire, l'imagination dont sortira le signe, et plus particulièrement le signe privilégié du langage, grâce auquel nous pénétrons dans le domaine de la mémoire, soubassement de la pensée. Nous arrivons par là à un niveau d'autonomie qui pose l'esprit par rapport au monde, et par

conséquent l'oppose pratiquement. D'où enraciné dans le sentiment pratique, l'opposition de l'élan propre (Trieb) et de l'arbitraire (Willkür) aboutissant à un premier type d'épanouissement subjectif, le bonheur (Glückseligkeit) dont nous nous élevons vers une satisfaction plus profonde par la liberté.

Mais cette liberté échappe désormais au ‚psychologique' pour entrer comme condition dans la constitution du monde de *l'esprit objectif*. Par les œuvres de l'esprit, la conscience individuelle reçoit une subsistance, une substance qui lui fait quitter le plan de la subjectivité subalterne où elle choyait sa particularité.

Mais du même coup, nous avons dessiné le projet d'une science du mental pris entre deux limites, d'une part, en bas, le naturel dans ses lois universelles et abstraites, d'autre part, vers le haut, le spirituel avec son universalité concrète. La psychologie, qui couvre pour nous tout cet empan, s'installe ainsi dans l'entre-deux. Elle ne peut se fermer sur elle-même, et prétendre contenir tout ce qui compte sur l'homme. Elle menace toujours à nouveau de s'effondrer dans ce qui n'est que son soubassement, dans le physiologique et l'organique dont le fonctionnement fascinant semble supprimer le problème irritant de la conscience. Elle risque surtout de se fermer à ce qui est le produit de l'esprit humain, l'œuvre, l'institution civile, l'art, la religion, le savoir absolu.

4.

Il est temps, pour conclure, de prendre un recul supplémentaire et d'évaluer la psychologie de Hegel en fonction d'une part de ce qu'est devenu son intention systématique et d'autre part de ce que sont nos besoins de clarté théorique et épistémologique.

La valeur du système hégélien tient précisément à son principe systématique de construction. Si ce système reste possible, alors le problème de la coopération finale de la philosophie et de la psychologie dans la connaissance de l'homme a trouvé sa solution. Si les bases mêmes du système se sont effondrées, il faut trouver en dehors de lui les éléments d'une réconciliation ou d'une différenciation nouvelles.

Le ressort de la démarche hégélienne est le refus de toute théorie représentative de la connaissance par lequel s'ouvre la *Phénoménologie de l'esprit* (Einleitung). Hegel récuse le point de départ critique, que Kant donnait comme allant de soi, parce qu'il présuppose d'avance qu'il pourrait y avoir un savoir visant un objet sans l'avoir déjà

atteint, en quelque sorte de l'extérieur, qu'il pourrait y avoir un savoir du savoir sans déjà gager une intentionnalité sous-jacente de ce premier savoir, et finalement parce qu'il met un abîme entre le vrai et le savoir qui rendrait incompréhensible un accord ultérieur. Sa riposte, c'est que l'Absolu qu'il s'agit de connaître est déjà dans notre connaissance, qu'il veut être près de nous, comme il dit, et que le progrès dans le savoir ne consiste qu'à mieux discerner ce qui est déjà de toute origine présent.

Si l'on y est attentif, cette riposte présuppose que le savoir puisse être adéquat à son objet. Hegel ne met pas en doute le point de départ scientiste de Kant. Pour lui aussi, les mathématiques sont mises en évidence des structures mondaines. Pour lui aussi, la physique newtonienne atteint par son réseau de lois le réel en lui-même. Ce qui va différer, c'est la justification: Hegel résout différemment la déduction trancendantale, mais il en postule une, qui rende compte du fait que l'esprit se saisisse sous forme de monde, et que ce saisissement soit adéquat. Si l'on abandonne, avec le Husserl des Prolégomènes à une logique pure, l'adéquation possible de la science à son objet, si l'on prend au sérieux l'ouverture du savoir sur sa propre incomplétude, au moins dès qu'il se veut scientifique, alors l'ancrage ontologique du système hégélien saute, sa philosophie de la nature va à la dérive, et seul subsiste le domaine historique comme objet possible d'une philosophie dans la rigueur de ses connaissances.

Dans ces conditions, nous retrouvons une certaine liberté de la construction scientifique à l'intérieur même de la psychologie, précisément dans les niveaux où elle s'adossait chez Hegel à la philosophie de la nature, comme connaissance scientifique du comportement, comme étude de l'âme dans ses éléments non cognitifs. Mais dès qu'elle se profile sur horizon d'histoire, c'est-à-dire atteint les domaines où les œuvres de l'esprit viennent prendre place, elle perd à nouveau sa justification et son indépendance, et se trouve guindée et guidée par une philosophie réflexive préalable à toute saisie expérimentale ou objectivante. C'est dans cette perspective qu'il faut aborder les travaux actuels concernant le dynamisme des groupes, qui souffrent généralement d'une insuffisante analyse préalable des conditions mêmes dans lesquelles les participants abordent l'autorité ou le dialogue, c'est aussi dans cette perspective qu'on évaluerà l'effort courageux de G. W. Allport pour laisser ouverte la voie à une connaissance en profondeur, sur fond de sympathie, des per-

sonnes concrètes, c'est enfin dans cette perspective que l'on recherchera une compréhension du dynamisme psychique chez un organisme qui ne se réduit pas à ses pulsions organiques, et qui, même quand il paraît seulement les actualiser, prend déjà parti à l'égard de sa vocation historique et de son aboutissement spirituel.

Nous retrouvons ainsi la notion d'esprit qui est bien celle que le système hégélien nous présente avec la plus grande insistance et la signification la plus chatoyante. Chez lui, l'esprit est toujours lié à l'universel. Entendons par là la vocation humaine à se dépasser vers le vrai, le valide dans la connaissance ou l'action, l'aptitude à laquelle chacun de nous est appelé – à juger valablement et à agir dans le sens de l'histoire. Une certaine transindividualité affecte ainsi l'individu humain, et l'on n'en peut aborder l'étude sans ou bien l'impliquer sans conscience, et les savoirs que l'on propose restent trop courts, ou bien le poser thématiquement au préalable, de manière à circonscrire la validité de l'approche expérimentale ou objective de la réalité humaine. Mais cette transindividualité n'apparaît pas dans la saisie objectivante, elle reste liée à une réflexion de type différent. Ainsi, sans la sagesse de la philosophie, la rigueur de la psychologie reste finalement illusoire...