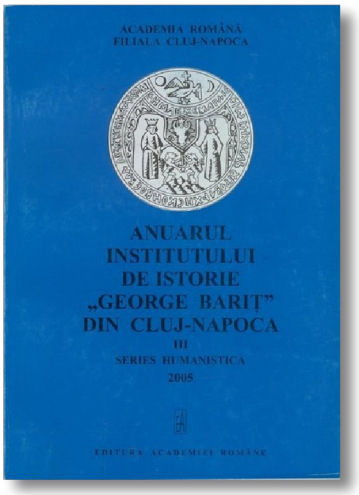

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca Series *Humanistica*

humanistica.ro

La phénoménologie de l'histoire ou la facticité du passage

Virgil Ciomoș

How to cite this article:
Ciomoș, Virgil (2005) *La phénoménologie de l'histoire ou la facticité du passage*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 3, pp. 223–255. DOI: 10.5281/zenodo.22965601

© 2005: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

LA PHENOMENOLOGIE DE L'HISTOIRE OU LA FACTICITE DU PASSAGE

Virgil Ciomoş

Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca

1. HEGEL: FORCE ET ENTENDEMENT

Le problème du changement substantiel s'articule avec celui des principes des analogies de l'expérience. A leur tour, ces principes mêmes concernent la troisième classe de la table des concepts purs – substance et accident, cause et effet, action réciproque (de l'agent et du patient) –, à savoir les concepts propres à la relation. Selon la première remarque de Kant sur la même table, ces derniers concepts s'inscrivent, en fait, dans la classe des catégories dynamiques[1]. Ce qui fait que la synthèse pure des concepts de la relation suppose, dans notre cas, un usage purement dynamique de l'origine car cette synthèse (elle-même dynamique) "se rapporte en partie simplement à l'intuition, et en partie à l'existence d'un phénomène en général"[2]. Mais si l'usage pur de l'origine impliqué dans tout changement concerne un usage dynamique – dont l'effet est, selon Kant, une sorte de "phénomène originaire" – il s'ensuit que la pensée même – qui relève du phénomène "en général" – coïncide avec un usage pur de la force – qui est l'entendement – puisque, en effet, la *dynamis* n'est qu'un équivalent de la force. Ce que, d'ailleurs, l'analytique des principes confirme sans hésitation. La causalité, par exemple, "conduit au concept de l'action, celle-ci au concept de la force, et par-là à celui de la substance"[3]. Et encore : "Là où est l'action, et par conséquent l'activité et la force, là aussi est la substance, et c'est dans celle-ci seulement qu'il faut chercher le siège [de celles-là, qui sont] les sources fécondes des phénomènes"[4]. En tant que synonyme conceptuel de la substance, la force sera donc, elle aussi, la source et, par conséquent, l'origine des phénomènes, y compris des phénomènes "en général", telles les "représentations illimitées" qui rendent possible l'usage pur de

[1] G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Ésprit*, traduction par Jean-Louis Lefevre, Editions Aubier, Paris, 1991, p. 139.

[2] *Ibidem*, p. 204.

[3] *Ibidem*, p. 234.

[4] *Ibidem*, p. 234.

An. Inst. de Ist. „G. Barițˮ din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. III, 2005, p. 223–255

l'entendement. Et si l'analytique transcendantale suppose une remontée vers la "terre natale" des concepts purs de l'entendement – qui est l'aperception originaire – il s'ensuit que la déduction transcendantale de ces mêmes concepts sera, à son tour, synonyme à la déduction non moins transcendantale des forces pures de l'entendement. Ainsi, la relation déductive (génétique) qui s'est déjà établie entre la multiplicité des concepts purs de l'entendement et l'unité de l'aperception transcendantale peut être remplacée par le rapport déductif (génétique) entre la multiplicité des forces pures de l'entendement et l'unité de la conscience de soi. C'est la raison pour laquelle, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, la déduction transcendantale des concepts purs – qui, selon Hegel, relève d'un principe (pour ainsi dire) trop "transcendantal" (purement formel) sera abordée dans le chapitre III, qui concerne justement la force et l'entendement.

Tout comme dans l'analytique transcendantale de Kant, le développement dialectique de la certitude sensible et de la perception (exposé dans les chapitres précédents) parvient à l'invariable problème de l'usage pur de la pensée (en soi), dont l'objet s'avère être un universel inconditionné. Mais, si tout concept pur de l'entendement suppose (même chez Kant) une sorte de représentation illimitée qui lui est propre, il faut que cet universel inconditionné soit défini non seulement comme forme, mais aussi comme contenu. Il ne s'agit pas, bien évidemment, d'un simple retour au contenu de la certitude sensible ou de celui de la perception car l'essence en soi (la forme) de cet universel inconditionné aurait alors comme être pour soi (comme contenu) une-non essence qui ne serait pas encore sortie de l'illusion des sens et de la perception. Si Hegel se propose d'examiner dans ce contexte précis le concept du phénomène et celui du monde suprasensible c'est parce que, à la différence de Kant, ces deux derniers ne relèvent plus, tout simplement, du sensible et du perceptible. On ne peut pas parler d'un phénomène et d'autant plus d'un monde suprasensible au niveau de la certitude sensible et de la perception : "l'universel a quitté un être pour soi conditionné de cette espèce et il est rentré en lui-même"[5]. Et pourtant, cet universel inconditionné n'est pas une simple abstraction, une possibilité purement formelle puisque son être pour soi – qui coïncide toujours avec son être pour un autre – se révèle être soi-même comme un autre, c'est-à-dire comme son propre contenu ou, si l'on veut, comme sa représentation illimitée (inconditionnée). La représentation d'un phénomène "en général" n'est pas quelque chose qui doit être surajouté au concept pur ; elle lui est constitutive : "*être pour soi* et *se rapporter à un autre en général* constituent son *essence* et sa *nature*, dont la vérité est d'être un universel inconditionné ; et le résultat est tout simplement universel"[6]. L'universel inconditionné a toujours une forme propre – définie comme le résultat immédiat d'une réflexion en lui-même –, et un contenu propre – défini comme médium de ses diverses matières (propriétés).

[5] *Ibidem*, p. 117.
[6] *Ibidem*, p. 119.

Le propre de la forme est de se diversifier en plusieurs matières extérieures ; le propre du contenu est d'unifier ces matières dans un seul médium intérieur. La forme intérieure contient donc son contraire – l'extérieur –, le contenu extérieur contient, lui aussi, son propre contraire – l'intérieur –, car l'autonomie des matières (propriétés) est toujours réductible à leur propre médium, celui qui les tient ensemble en tant que pluralité extérieure relevant d'un même universel intérieur. Ce double mouvement, à la fois extérieur, selon la forme, et intérieur, selon le contenu, qui se différencie seulement dans une pensée réfléchie en elle-même, définit ainsi la force : "l'un des moments de celle-ci, savoir, cette même force comme expansion des matières autonomes dans leur être, est sa *manifestation extérieure* ; mais en tant qu'elle est leur disparition, elle est la force qui fait retour de sa manifestation et est *refoulée* en soi, ou encore, *la force proprement dite*"[7]. Si la connaissance et son expérience – fut-elle sensible ou perceptive – représente ainsi une pensée première toujours conditionnée, la pensée pure constitue, par contre, l'effet second d'un refoulement survenu dans cette même connaissance, défini comme pensée inconditionnée de la première pensée (conditionnée). Mais, à la différence de Kant, le repliement de la pensée en elle-même – condition préalable à tout examen transcendantal des concepts purs – suppose, selon Hegel, non seulement un refoulement en soi du concept – en tant que simple absence de sensation et de perception = 0 –, mais aussi un retour du refoulé même en tant que contenu effectivement pensé, quoique non sensible et non perceptible. Si pour Kant il n'y a pas de véritable phénoménologie au-delà d'une connaissance conditionnée par la sensibilité (quoiqu'il y ait, pourtant, des "phénomènes" originaires), puisque la pensée pure reste toujours bloquée dans son propre refoulement non encore extériorisé, pour Hegel la vraie phénoménologie commence, au contraire, au moment même du refoulement de notre entendement puisqu'elle se révèle être, déjà, une phénoménologie du refoulé. Par analogie, la conscience de soi kantienne n'arrive pas ou arrive difficilement à gagner sa propre extériorité "suprasensible" et, par la suite, son effectivité (non sensible et non perceptive) parce qu'elle reste encore bloquée dans l'intérieur (l'en soi) de son propre refoulement tandis que, encore une fois, la conscience de soi hégélienne fait de son refoulement le commencement d'une véritable phénoménologie, celle du refoulé même. Quoique second par rapport à la certitude sensible et à la perception, le refoulement en soi de l'entendement est, en fait, une première détermination (non sensible et non perceptive) d'un intérieur second, opposé à un extérieur pour soi (toujours second). La différence est assez grande car, pour Kant, l'en soi refoulé de la conscience ne peut plus s'intégrer dans la structure de la conscience de soi puisqu'il relève, fatalement, de la chose en soi, alors que, pour Hegel, l'en soi de ce refoulement propre à la conscience pure devient un premier moment dans le mouvement du soi

[7] *Ibidem*, p. 120.

même, défini en tant que phénoménologie du refoulé. Ce qui fait d'ailleurs que le problème kantien de la chose en soi (qui suit immédiatement aux analogies de l'expérience) est pratiquement absorbé dans le problème hégélien du soi propre à la conscience de soi libre. C'est seulement dans cette perspective de la conscience de soi que le mouvement de l'entendement acquière un sens dialectique : "*Nous* devons donc encore, avant toute chose, nous mettre à la place [de l'entendement] et être le concept qui forme et développe ce qui est contenu dans le résultat ; c'est en cet objet développé jusqu'au terme de sa formation, qui se présente à la conscience comme quelque chose qui est, qu'elle devient, et seulement alors, conscience concevante"[8].

2. LE PASSAGE DU REFOULEMENT DANS LE REFOULE

La force n'est plus un simple universel autonome, réfléchi et, donc, identique à soi même ; elle suppose la différence des ses propres matières, toutes aussi autonomes. Et pourtant, cette double autonomie (de sa forme et de son contenu) n'est qu'une expression de son mouvement dialectique parce que la force est, à la fois, celle qui est sollicitée (l'Un) comme celle qui sollicite (le Multiple). On pourrait parler ainsi de deux forces opposées et de leur jeu, défini comme changement perpétuel de leurs déterminations : "Le moment sollicitant, par exemple, est posé comme médium universel, le sollicité à l'inverse comme force refoulée ; mais le premier n'est lui-même médium universel que par le fait que l'autre est force refoulée ; ou encore, cette dernière est au contraire le moment sollicitant pour l'autre, et c'est elle, et d'abord elle, qui fait de lui un médium"[9]. Le mouvement dialectique de la force – défini comme différence propre au rapport même –, fait qu'elle est, à la fois, sollicité et sollicitant. L'entendement refoulé de Kant n'est pas la vraie force puisque toute force se conserve dans son essence (comme force en soi) par son effectivité (comme force pour soi), en se manifestant. A son tour, l'effectivité de la force pour soi entraîne une sorte d'auto abolition de soi-même et un retour des matières du médium dans la force refoulée. C'est ainsi que le concept de la force suppose non seulement le premier universel immédiat de la force refoulée en soi, mais aussi le deuxième universel, négatif, de la force pour soi, propre à ce médium intérieur des matières. La force est, donc, ce milieu même en et pour soi, défini comme un jeu "qui appareille les deux extrêmes, l'entendement et l'intérieur"[10] des choses. L'extériorité de la force en soi est, en fin de compte, l'intériorité des choses mêmes, c'est-à-dire leur propre en soi. L'en soi de la force refoulée passe dans son propre contraire, le pour soi de son extériorité. Mais le pour soi même du refoulement de l'entendement relève de l'en soi des

[8] *Ibidem*, p. 118.
[9] *Ibidem*, p. 123.
[10] *Ibidem*, p. 125.

choses mêmes, ainsi refoulées. Aussi, la conscience de soi concevante peut enfin regarder l'arrière-fond authentique des choses. L'intérieur des choses – le pendant extérieur de la force immédiate refoulée (en soi) – a maintenant un rapport médiat (pour soi) avec la conscience. Car la force est toujours un rapport : l'intérieur du refoulement est passé dans l'extérieur du refoulé ; il est devenu son propre intérieur. Ce passage perpétuel de l'en soi de l'entendement dans l'en soi des choses constitue leur propre rapport (pour soi) de force ou, tout simplement, la force même en tant que milieu phénoménal de ce tout, à savoir en tant que pure négativité (pour soi) de l'apparition et la disparition. Or, ce qui apparaît et disparaît dans le milieu de ce tout – y compris la sensation et la perception – c'est le phénomène même. Il est vrai que, pour le moment, l'intérieur des choses reste encore vide devant l'entendement puisqu'il relève du suprasensible. Et pourtant, par le biais des apparitions et des réapparitions des phénomènes, le suprasensible est déjà né et le vide de l'en soi des choses se remplit, peu à peu, comme le pour soi de l'entendement. De cette manière, le suprasensible devient "le *phénomène en tant que phénomène*"[11], autrement dit, un phénomène second ; il est, comme Heidegger le dira d'ailleurs plus tard, l'être du disparaître des phénomènes (premiers)[12]. Si le phénomène est non seulement une apparition première mais tout aussi une disparition c'est justement pour que le suprasensible puisse être une véritable apparition seconde. Grâce aux phénomènes, le monde extérieur – sensible et perceptible – est finalement aboli ; il devient un monde intérieur, l'en soi propre des choses. Le monde sensible est ainsi effectivement renversé. Et si la conscience de soi représente une pensée (seconde) de la pensée (première) et, donc, une sorte de "supra pensée", c'est justement parce que le suprasensible qui lui est propre représente, à son tour, un phénomène (second) du phénomène (premier) : "On a coutume de dire que le suprasensible *n*'est *pas* le phénomène ; mais ce disant, on n'entend pas, sous phénomène, l'apparition phénoménale, mais au contraire le monde sensible, comme effectivité elle-même réelle"[13].

Le renversement (*die Verkehrung*) du monde sensible et l'apparition de celui suprasensible représente l'accomplissement d'un mouvement déjà anticipé dans le rapport dialectique du sollicité (la force refoulée) et du sollicitant (le refoulé). En effet, le sollicitant même se révèle être maintenant un sollicité, à savoir un véritable en soi. Le changement des déterminations entre la force refoulée en soi et son refoulé pour soi est, comme dans les analogies kantiennes de l'expérience, un échange propre au jeu même de la force qui fait que le refoulé devient, lui aussi,

[11] *Ibidem*, p. 127.

[12] Cf. M. Heidegger, *La Phénoménologie de l'Ésprit de Hegel*, traduit par Emmanuel Martineau, Paris, Editions Gallimard, 1984, p. 184 : "L'*être* de la force est le *disparaître*, entendons : le disparaître comme essence de ce pour quoi la force est en lui-même un *non*-être, une *apparence* (*Schein*) : le paraître disparaît de telle manière que vient au paraître quelque chose d'autre, autrement dit le paraître est *apparaître*".

[13] *Ibidem*, p. 127.

une force sollicitée – pour l'entendement ou, plutôt, pour la conscience concevante –, c'est-à-dire une force refoulée en soi. Comme dans le cas de la force refoulée de l'entendement, l'intérieur des choses relève, lui aussi, d'un (deuxième) refoulement. Cet échange absolu entre les opposés – l'en soi (l'intérieur) et le pour soi (l'extérieur) propres à la force en et pour soi, fut-elle force de l'entendement ou force de l'intérieur des choses – est tout "simplement la *différence en tant que différence universelle*" (suprasensible), une différence que le jeu de la force comporte lui-même comme véritable "*loi de la force*"[14]. L'intérieur calme de l'entendement en soi et de son refoulement trouve son correspondant dans le tranquille royaume de la loi en soi et du refoulement qui lui est propre. C'est dans un tel royaume que le changement continu des phénomènes doit être enfin aboli. Ainsi, la différence universelle (qui est la loi même) doit différer le phénomène ; la loi doit être effectivement universelle. C'est seulement une telle loi, universelle, qui pourrait expliquer le tout des phénomènes et de leurs changements continus. Aussi, l'explication sollicitée de la loi en soi devient la manière dont la différence en soi se convertit dans le pour soi de l'expliqué sollicitant, en tant que différenciation. L'explication se révèle être le mouvement même de cette différenciation universelle. Mais si on restait toujours dans l'universalité en soi de la force sollicité – comme il nous arrive dans le cas de l'attraction universelle – la loi même sera une explication de tout et de rien parce que la force de la loi différée (ou explicitée) restera, elle aussi, refoulée dans son impuissance, tout comme la force initialement refoulée de l'entendement en soi : "L'entendement estime en l'occurrence avoir découvert une loi universelle qui exprimerait l'effectivité universelle *en tant que telle* ; mais il n'a trouvé en réalité que le *concept* de la *loi elle-même*"[15]. La loi en soi représente, par la suite, le véritable pour soi du concept. Tout comme dans le cas de la force de l'entendement, la loi se trouve présentée d'une double manière : "d'abord en tant que loi où les différences sont exprimées comme des moments autonomes ; et ensuite sous la forme du *simple* retour effectué en soi, forme qui peut à son tour être appelée *force*"[16]. Dire que la loi doit avoir une force c'est, en fait, ignorer la tautologie insinuée dans le concept même de la loi, puisque la loi est faite exactement comme la force : elle est (en soi) une simple différence universelle en tant que simple force refoulée et (pour soi) un simple médium de ses parties autonomes, qui surgissent de sa propre différenciation (partition). Par conséquent, ce double mouvement de la force – fut-elle concept ou loi – n'apporte rien de nouveau par rapport aux choses mêmes – qui sont déjà abolies du point de vue sensible ou perceptible ; il s'avère comme étant le mouvement même de l'entendement. Sauf que, maintenant, on se rend mieux compte que l'entendement

[14] *Ibidem*, p. 128.
[15] *Ibidem*, p. 129.
[16] *Ibidem*, p. 130.

est en lui-même un tel mouvement dialectique, un rapport ou, encore, une différence universelle qui, après avoir été posée, est toute de suite abolie comme différence en soi. S'il est vrai que les changements sensibles et perceptibles relèvent, comme chez Kant d'ailleurs, de l'accidentel, les changements des phénomènes supposent, au contraire, un changement second, survenu dans le suprasensible même : "Avec l'explication, toute la mouvance et le changement qui antérieurement n'étaient, hors de l'intérieur, qu'au niveau phénoménal, ont donc pénétré dans le suprasensible lui-même ; mais notre conscience est passée de l'intérieur, en tant qu'objet, sur l'autre côté, dans l'entendement, et c'est en lui qu'elle a le changement"[17]. Le changement des phénomènes ne fait ainsi que de remplir le vide initial du suprasensible qui, à son tour, n'est en lui-même qu'une différence universelle et, par la suite, un changement.

3. LE DE-PASSEMENT DE LA LOI

Le changement n'est pas seulement dans les choses – changement premier –, il existe à l'intérieur même des choses – changement second, suprasensible (substantiel) –, et, par conséquent, dans notre entendement parce que le concept pur est identique en soi et différent pour soi avec l'intérieur changeant des choses. S'il y a des concepts purs dans l'entendement et des lois pures dans l'intérieur des choses c'est justement parce que la force qui leur est propre suppose, elle aussi, un changement pur. La mouvance de la force même consiste surtout dans ce changement second qui fait que, selon Hegel, "les différences ne sont pas des différences, ou que ce qui est de même nom *se repousse* de soi-même"[18]. Le sollicité s'est convertit en sollicitant, le sollicitant, en sollicité et tous les deux, sollicité comme sollicitant, se sont révélés à la fois identiques en soi et opposés pour soi, c'est-à-dire différents en eux-mêmes selon la pure loi de la différence universelle (suprasensible). L'effet de ce re-pliement en elle-même de la loi est une nouvelle loi, seconde, une véritable "loi de la loi" (définie en tant que changement pur) qui dépasse tout changement des phénomènes – fusent-ils sensibles ou perceptibles : "On *apprend* donc par l'*expérience* que c'est *une* […] *seconde loi*, dont le contenu est opposé à ce qui antérieurement avait été nommé loi, savoir, à la différence qui perdure dans l'identité constante à soi-même"[19]. Elle est censée exprimer ce changement pur second ou, si l'on veut, le pur changement suprasensible, qui est un devenir non identique de l'identique et un devenir identique du non identique. Par analogie avec le concept du concept (le concept second) ou avec la pensée de la pensée (la pensée seconde), cette loi seconde se révèle être une loi de la loi qui n'est pas une simple force refoulée dont la

[17] *Ibidem*, p. 133.
[18] *Ibidem*, p. 134.
[19] *Ibidem*, p. 134.

détermination représenterait tout simplement un en soi suprasensible d'un simple pour soi phénoménal : si, par exemple, le sensible relevait d'un doux ou d'un noir pour soi (déterminés), le suprasensible révélerait, lui aussi, d'un doux ou d'un noir en soi (non déterminé). Au contraire, il s'agit ici d'un véritable refoulement du refoulement, c'est-à-dire d'une véritable affirmation de ce qui a été refoulé – une affirmation définie comme différence universelle instituée par ce refoulement second – et, donc, d'un suprasensible du suprasensible qui sera, à son tour, un "différent affirmé", c'est-à-dire une différence (seconde) de la différence (première). L'en et pour soi du suprasensible (second) propre au doux et au noir sensibles sera en fait l'aigre et le blanc suprasensibles, effets seconds de ce refoulement du refoulement. Si on affirme en tant que sensible (pour soi) le pôle Nord, on nie en tant que suprasensible (en et pour soi) ce même pôle, en affirmant sa différence effective comme pôle Sud universel en soi. Car l'être de toute loi (seconde) relève d'une différence de la différence et, dans ce cas-là, de la différence (en et pour soi) du Nord et du Sud. On pourrait donc dire, en paraphrasant Spinoza, que toute détermination (affirmation) sensible est une négation (non détermination) suprasensible[20]. Si le premier suprasensible (en soi) conservait encore le caractère immédiatement (déterminé) du monde sensible et perceptible en laissant seulement au monde des phénomènes le caractère médiat (pour soi) des changements, le suprasensible second constitue le monde inversé (ré-plié) en et pour soi, à savoir un monde du monde, défini non seulement par rapport au premier monde des phénomènes, mais par rapport à lui-même. L'accomplissement du phénomène pour soi est son propre renversement en et pour soi parce que, en effet, le pôle Nord sensible devient ainsi le pôle Sud suprasensible. La différence se différencie en elle-même. Le propre du sensible devient l'impropre du suprasensible et la détermination du monde premier devient la non-détermination du monde second. En somme, l'existant suprasensible est défini comme non existant sensible. Or, ce monde (second) du monde relève, lui aussi, d'un changement (second) du changement puisqu'il est "le *non-identique* de soi-même, et pareillement, le *non-identique* de ce monde est *non-identique à celui-là même* [premier], ou encore, il devient *identique* à soi"[21]. L'électricité universelle, par exemple, est (en et pour soi) positive comme négative, et, par conséquent, elle est cette même différence de la différence en tant que changement (repliement) pur de la loi (seconde) de la loi. La finalité de la loi est justement son propre repliement en et pour soi, le seul qui nous libère de toute détermination existante, finie. Ainsi, la cardinalité en soi de cette loi seconde de l'électricité suppose en elle-même une ordinalité changeante de ces deux formes d'électricité pour soi, positive et négative. C'est en ce sens que la loi (seconde) de la loi constitue l'identité de la différence et la différence de l'identité. Elle est une abolition (*eine Aufhebung*) de la loi même (en tant que destruction et conservation).

[20] Encore une fois, il est question ici d'un exposé préparatoire du passage hégélien de la substance au sujet et, donc, d'un dépassement de la doctrine de la substance de Spinoza.

[21] M. Heidegger, *La Phénoménologie de l'Ésprit de Hegel*, ..., p. 135.

Et pourtant, il ne faut pas s'imaginer ce monde du monde comme étant une sorte d'intérieur caché des phénomènes. Le monde second n'existe pas "derrière" le monde premier. Et, en général, il n'y a plus, dans le monde suprasensible, "ce genre d'oppositions de l'interne et de l'externe, du phénoménal et du suprasensible, comme si c'étaient deux sortes d'effectivité"[22], car la différence universelle affirmée de la loi seconde est, à la foi, interne (en soi) et externe (pour soi). Derrière les phénomènes visibles il n'y a pas d'autres phénomènes, "invisibles". L'invisible du suprasensible n'est pas un visible sensible, caché encore à nos yeux. Ou, en paraphrasant Heidegger, derrière les phénomènes il n'y a absolument rien[23]. Sinon, "la substance serait de nouveau le monde de la perception, dans lequel l'une des deux lois [la seconde] donnerait libre cours à son essence, et on aurait, lui faisant face, un monde intérieur, un monde rigoureusement sensible comme le premier, mais dans la représentation"[24]. Le langage kantien de la représentation est ainsi définitivement abandonné car, à son tour, la "représentation de la représentation" n'est plus une représentation (sensible) ; elle est, en fait, une représentation seconde, suprasensible. En plus, une représentation seconde correspond à une non-représentation première (qui est sa propre dénégation) et une représentation première correspond, toujours, à une non-représentation seconde (qui est le refoulé de cette même dénégation) parce que "ce qui dans la loi du premier monde est le pôle Nord selon l'aimant, est le pôle Sud dans son autre en soi suprasensible […] ; mais ce qui là est le pôle Sud, est ici le pôle Nord"[25]. Et c'est la même chose dans le monde second de la loi (de la loi) morale. En effet, si, selon la loi immédiate (première), la vengeance effective sur l'ennemi est la suprême satisfaction d'une individualité offensée, cette même loi (primaire), "qui veut que face à celui qui ne me traite pas comme une essence propre (*Selbstwesen*[26]), je me montre moi-même comme l'essence, et qu'au contraire je l'abolisse lui en tant qu'essence, *s'inverse* par le principe de l'autre monde *en la loi opposée*, la restauration de moi-même comme étant l'essence par l'abolition de l'essence d'autrui"[27]. Ce qui est vrai aussi pour moi-même, car, en effet, je dois dépasser mon comportement déterminé comme si je n'étais pas déterminé. Le "oui" propre du comportement sensible déterminé doit être entendu "comme non" impropre du comportement suprasensible non déterminé (ou, encore mieux, libre de détermination). Aussi, la vraie réconciliation n'est jamais faite dans le premier monde sensible (qui risque, parfois, de devenir une chaîne infinie des vengeances), mais dans le monde second, suprasensible, par un renversement qui n'est possible

[22] *Ibidem*, p. 136.
[23] Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, chapitre 7.
[24] *Ibidem*, p. 136.
[25] *Ibidem*, p. 135.
[26] La *Selbstwesen* est ainsi une véritable anticipation conceptuelle de la *Selbstbewusstsein*, c'est-à-dire de la conscience de soi.
[27] M. Heidegger, *Être et Temps*, ..., p. 135.

que grâce à cette restauration de l'essence propre (infinie) du moi propre et impropre de chacun d'entre nous, défini en tant que différence universelle (infiniment) affirmée. L'aimant second du pôle Nord (suprasensible) doit aimer, aussi, l'aimant premier du pôle Sud (sensible), même si celui dernier est son propre opposé, c'est-à-dire son ennemi. Et inversement. Car, compte tenu de l'essence de cette loi seconde – qui est l'expression de l'identique du non identique et du non identique de l'identique –, "ce qui est méprisé dans ce monde-là, est en honneur, tandis que ce qui y est à l'honneur tombe dans le mépris"[28]. Voilà, donc, comment le renversement de la force même est ainsi accompli en tant que abolition de la loi (comme loi seconde) : la force du suprasensible se révèle dans la faiblesse du sensible, et inversement, la force du sensible relève de la faiblesse du suprasensible.

4. LA DIFFERENCE DE LA DIFFERENCE

En ce sens, la théorie hégélienne de la force suppose le renversement de la doctrine kantienne de la substance. Car si la substance même constitue l'intériorité des choses – définie comme un suprasensible second –, et si cette intériorité (seconde) consiste dans une différence universelle ou, plus précisément, dans sa propre extériorité – définie comme une différence de la différence –, il faut concevoir la substance comme un changement universel – intérieur comme extérieur –, c'est-à-dire en tant que changement du changement (premier). Ainsi, si la loi seconde est une loi de la loi (première), la substance seconde sera, à son tour, une substance de la substance (première). La substance même n'a plus besoin d'une autre substance pour changer ; elle est, en elle-même, un changement (second), ce qui revient en fait au contraire de la doctrine kantienne de la substance. L'opposé de la substance (seconde) n'est plus l'autre terme, autonome, d'un simple rapport de force, mais l'opposé (hétéronome) de l'opposé même et, par la suite, son propre opposé (identique), défini cette fois-ci (par renversement) en tant que différence extérieure et in-différence intérieure (renversée) de soi, purement in-finie. Aussi, selon le même renversement, l'infini se révèle être une différenciation survenue à l'intérieur même de la différence ou, par renversement, un apparaître (second) qui survient à l'intérieur même du disparaître. Il s'agit, donc, ici d'un phénomène seconde qui surgit comme différenciation de la différence même, comme un passage entre apparaître et disparaître. L'infini est, ainsi, l'être second du passage. Car il y aura toujours quelque chose qui reste im-passible dans tout passage de la substance, à savoir la conscience de soi, définie comme être du passage de la substance même. La permanence de la conscience de soi suppose donc le renversement de la permanence (kantienne) de la substance puisqu'elle ne relève plus d'une subsistance (d'une continuité), mais de la non-subsistance (de la discontinuité) qui se révèle être son propre passage. La conscience de soi reste (en

[28] *Ibidem*, p. 136.

soi) parce qu'elle passe (pour soi). Elle est le passage même, en tant qu'immédiat. Ce n'est pas la représentation (spatiale ou temporelle) qui doit être illimitée, car l'illimité se révèle toujours dans la limite même du sensible et du non sensible, comme phénoménologie seconde du suprasensible. Le changement infini de la substance seconde comme dédoublement de soi-même fait que cette différence devient indifférente et, par conséquent, identique à soi-même. La substance devient, ainsi, l'identique du non identique ou le différent du non différent. La relation à soi-même est, simultanément, une scission pour soi – la mort, par exemple – et une fusion en soi du soi-même – la vie, par exemple – et, par conséquent, l'unité – la vie seconde – du passage entre ces contraires qui sont la vie et la mort. Si l'entendement est censé expliquer la mort pour la réconcilier avec la vie c'est parce que cette nouvelle vie, seconde, passe elle-même par la mort. Elle est ainsi la vie du passage même. De cette manière, la vie seconde de la conscience de soi – qui est ce passage de la substance (seconde) de la (non) substance – rend effective la réconciliation de la vie et la mort (premières) dans une nouvelle vie de la vie ou, si l'on veut, dans une nouvelle mort de la mort qui définissent ainsi la conscience de soi en tant que changement infini des opposés. En effet, "l'*explication* donnée par l'entendement ne fait d'abord que la description de ce que la conscience de soi est"[29], quoique l'entendement reste encore dans le jeu des déterminations opposées, mais "dès lors que ce concept de l'infinité est objet [pour lui], il est donc conscience de la différence comme quelque chose qui tout aussi bien est immédiatement aboli ; il est *pour soi-même*, il est *différenciation* du *non-différencié*, ou encore, *conscience de soi*. Je *me différencie de moi-même*, et *en cela il est immédiatement pour moi que ce différencié n'est pas différencié*. Je, ce qui est de même nom, me repousse de moi-même ; mais, immédiatement, cette instance différenciée, posée comme non identique, en étant différenciée, n'est pas une différence pour moi"[30]. La phénoménologie de la conscience ne relève pas tout simplement d'un "phénomène" du phénomène sensible – intermédiaire entre la conscience et le suprasensible –, mais plutôt d'un "phénomène" du non-phénomène ; elle est une phénoménologie du non sensible (suprasensible) dans laquelle le phénomène même est, ainsi, aboli. Ces deux extrêmes – l'intérieur de l'entendement et l'intérieur de la loi – coïncident, car le milieu – le phénomène même – a disparu. Encore une fois, "derrière le soi-disant rideau censé cacher et couvrir l'intérieur, il n'y a rien à voir si *nous* n'allons pas nous-mêmes faire un tour derrière"[31]. Aussi, le rideau du temple qui cachait et couvrait la Sainte des Saintes s'est enfin déchiré et la substance de la substance se révèle être, par renversement, la conscience de ce soi initialement caché et couvert, en tant qu'effectivité du rien même. Car derrière le rideau il (n') y avait rien (de phénoménal). Si la conscience peut regarder l'intérieur des choses c'est parce qu'elle est leur propre intérieur

[29] *Ibidem*, p. 139.
[30] *Ibidem*, p. 140–141.
[31] *Ibidem*, p. 141.

(impropre). Ce qui veut dire que la conscience d'un autre – fut-il la chose en soi – est, en fait, la conscience de soi, dans son être-autre. Elle est le refoulement du refoulement intérieur (de l'entendement en soi : le pour soi de la chose en soi) comme le refoulé du refoulé extérieur (de la chose en soi : le pour soi de l'entendement en soi), à savoir le soi même de la conscience de soi, intérieure (en soi) comme extérieure (pour soi)[32]. Ou, par renversement, la conscience de soi suppose un refoulement du refoulé comme un refoulé du refoulement. On pourrait donc dire, en paraphrasant Aristote[33], que, pour Hegel, la conscience de soi n'est ni homonyme – ce qui est de même nom, mais repoussé en soi –, ni synonyme – ce qui est différencié, mais non pas en tant que différence pour soi – elle est, en fait, paronyme, c'est-à-dire homonyme (différente, pour soi) et synonyme (identique, en soi) à la fois. S'il y a encore une sorte d'"intériorité" dans la conscience, il est toujours question d'une intériorité seconde qui suppose sa propre extériorité (première) puisque, comme on l'a déjà vu, la conscience de soi est une toute autre "forme" d'identité qui passe par la différence (entre l'intérieur et l'extérieur premiers). Voilà donc une véritable "forme" renversée (a-morphe) d'individuation impropre ou désappropriée qui passe non pas par la continuité entre le sensible du phénomène et le suprasensible de la loi, mais par leur discontinuité, en tant que renversement. La naissance de la conscience de soi passe par sa propre mort et, par conséquent, par son propre impropre. Le soi en et pour soi consiste dans le mouvement même du changement (second) de cette substance (seconde) de la substance parce qu'il n'y a pas de conscience de soi sans changement substantiel. De cette manière, le dépassement de la doctrine de la substance (première) de Spinoza par la théorie du sujet de Hegel passe par le changement (second) de la doctrine de la substance de Kant. En effet, la conscience de soi hégélienne se révèle être le mouvement dialectique de la substance même, définie comme changement du changement. C'est justement ce manque essentiel du changement second de la substance qui explique la difficulté, propre à Kant, de bien définir l'effectivité de ce "concept du concept" qui se révèle être la conscience de soi. On comprend mieux pourquoi la dialectique hégélienne de la conscience de soi, définie comme dépassement et conservation de la doctrine de la substance (première), est en fait une réponse adressée à Kant : "Nous avons donc pénétré maintenant, avec la conscience de soi, dans la *terre natale* (*Einheimisch*) de la vérité"[34]. L'allusion directe à l'analytique transcendantale des concepts purs de l'entendement et à la remontée vers leur propre origine ("terre natale"[35]) est évidente.

[32] Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 174 : "La chose en soi est sue et peut être sue absolument, c'est donc en perdant son caractère d'*ob*-jet, c'est en devenant véritablement un *en soi* – donc *du Soi* ou du pour soi –, c'est-à-dire quelque chose qui se détermine comme appartenant à un Soi-même (*Selbst*) se sachant soi-même comme soi-même. Ce que – en sachant absolument – nous connaissons comme chose en soi, nous le sommes *nous-mêmes*, mais toujours en tant que nous savons de manière absolvante".

[33] Cf. Aristotel, *Les Catégories*, 1*a*.

[34] M. Heidegger, *Être et Temps*, ..., p. 144 (traduction modifiée et soulignée par nous).

[35] Cf. Im. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 123.

5. ESPRIT ET ABSOLVANCE

Et pourtant, comme Heidegger l'a déjà remarqué, cette "terre natale" de la vérité n'est pas un royaume de la conscience de soi[36] car, en effet, contrairement aux attentes d'une philosophie d'inspiration transcendantale (kantienne ou postkantienne), la conscience de soi hégélienne n'est qu'une simple voie d'accès dans cette terre promise, seconde. En fait, Hegel n'a jamais identifié le "refoulement du refoulé" et le "refoulé du refoulement" qui participent, ensemble, à la constitution du sujet en tant que dépassement de la substance puisque toute conscience de soi – définie dans l'ordre de l'essence (comme refoulement du refoulé) – peut avoir, face-à-face, une autre conscience de soi – définie dans l'ordre de l'existence (comme refoulé du refoulement). Si l'essence (l'en soi) de la conscience de soi est son propre existence (pour soi) c'est justement pour que le passage même (qui définit cette conscience) soit ainsi possible en tant qu'immédiateté effective. Mais, à son tour, toute immédiateté – fut-elle suprasensible – suppose une singularité seconde – fut-elle celle du soi de la conscience. Si la conscience de soi constitue un tel passage singulier du soi comme soi-même effectif c'est pour que le passage universel – qui est l'être de l'Esprit absolu – advienne, lui aussi, à la phénoménologie seconde qui lui est propre. Pour que la constitution effective de la conscience de soi ait un sens authentique et, par la suite, immédiat (quoi que second) du point de vue phénoménologique, il faudrait que ce sens relève, à son tour, de l'absolvance (*die Absolvenz*) de la conscience de soi dans l'Esprit absolu, universel[37]. Ce qui fait que la philosophie hégélienne n'est pas une simple phénoménologie de la conscience transcendantale et de sa propre continuité (plus ou moins subjective). D'ailleurs, le moment de la naissance de la conscience de soi comme sujet absolvant par rapport à la substance coïncide, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, avec celui de la (con-) naissance – pour la conscience de soi et seulement pour elle – de l'Esprit lui-même, défini comme un tiers du passage entre deux consciences de soi. Car, d'une part, la conscience de soi singulière ne peut plus trouver la satisfaction qui lui est propre dans un objet – fut-il général (suprasensible) – mais seulement dans une autre conscience de soi et, d'autre part, c'est seulement un Esprit absolu (universel) qui peut assurer le passage (second) absolvant de cette inter-subjectivité définie comme passage entre une conscience de soi et une autre conscience de soi (singulières). Et comme la

[36] M. Heidegger, *Être et Temps*, ..., p. 200.

[37] Cf. *ibidem*, p. 202 : "L'histoire de la conscience de soi fait venir l'Ésprit à l'apparaître. Constamment, nous avons dû nous mettre à la place de la conscience et la pousser de l'avant [...] Or plus proprement le savoir se déploie jusqu'au savoir absolu, et plus *nous* perdons ce rôle de remplacement [...] Le tournant véritable se situe là où la conscience de soi se comprend *comme Ésprit*". La survenue de l'Ésprit *absolu* dans et pour la conscience de soi (comme savoir absolu) explique la raison pour laquelle Heidegger emploie l'*Absolvenz* – "l'absolvance" pour mieux déterminer l'*Aufhebung* hégélien (cf. *Hegels* "Phänomenologie des Geistes", Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt-am-Main, 1980, p.72).

conscience de soi relève toujours d'une con-naissance (seconde) de la connaissance de l'Esprit elle sera une re-con-naissance de la conscience de soi dans son propre autre impropre, c'est-à-dire dans une autre conscience de soi, un re-con-naissance définie en tant que re-pli-ement de l'Esprit en lui-même. C'est seulement ainsi que la conscience de soi vivante (effective) peut être "*une conscience de soi pour une conscience de soi*"[38]. De cette façon, le désir propre de la conscience de soi est toujours un désir de l'autre, c'est-à-dire de son impropre. Or, "dès lors que c'est une conscience de soi qui est l'objet, celui-ci est tout aussi bien Je qu'objet. – Et en cela nous nous trouvons déjà en présence du concept de l'Esprit. Ce qui advient ultérieurement pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est l'Esprit, cette substance absolue, qui dans la parfaite liberté et autonomie de son Soi, entendons de diverses consciences de soi qui sont pour soi, est l'unité de celles-ci ; un *Je*, qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Je*"[39]. Le refoulement du refoulé (le maître, par exemple) et le refoulé du refoulement (l'esclave) existent tout d'abord et seulement pour une phénoménologie (seconde) de l'Esprit. C'est la raison pour laquelle toute phénoménologie de la conscience de soi – définie comme absolvance de la substance par le sujet – suppose, par principe, une intersubjectivité qui assure le passage (second) de son propre passage. On pourrait donc dire que, pour Hegel, l'intersubjectivité est constitutive pour tout sujet. Ou inversement, l'intersubjectivité – et, à la limite, l'Esprit même – n'est pas quelque chose de surajouté à la subjectivité ; elle (il) est, en fait, sa "terre natale". Car il n'y a pas de véritable naissance subjective sans une assistance intersubjective. Aussi, ce n'est pas par hasard que l'advenue existentielle de la conscience de soi – comme accomplissement de son essence – est intimement liée à la survenue essentielle de l'Esprit – comme accomplissement de son existence. L'en soi de la conscience de soi – définie dans l'ordre de l'existence – devient ainsi le pour soi de l'Esprit – défini dans l'ordre de l'essence. Cette rencontre entre l'existence en soi de la conscience concevante et l'essence en soi de l'Esprit se connaissant lui-même ne pouvait pas se produire pour soi avant que l'Esprit lui-même soit révélé en tant qu'absolu, en et pour Soi. Ce que, dans le chapitre sur l'advenue de la conscience de soi, constitue le dernier mode d'existence de la conscience – en tant que sujet propre à la conscience de soi – et, en même temps, le premier mode d'essence de l'Esprit – en tant qu'objet de sa propre connaissance – correspond à ce que, dans le chapitre sur la survenue de l'Esprit, constitue le dernier mode d'essence de l'Esprit lui-même – en tant qu'universel abstrait propre à l'essence – et, en même temps, le premier mode d'existence de la conscience – en tant qu'universel concret de sa propre existence[40]. Le Même propre à la conscience de soi singulière est, par renversement, l'Autre du Soi propre à l'Esprit universel.

[38] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Ésprit*, p. 149.

[39] *Ibidem*.

[40] "Le concept est chez lui [...] comme deux propositions inverses : le côté où la *substance* se défait d'elle-même et devient conscience de soi ; et le côté inverse où c'est la *conscience de soi* qui se défait de soi et se fait chosité ou Soi-même universel" (*ibidem*, p. 490).

Si la conscience de soi – en tant que seconde – est l'absolvance première de la conscience sensible – en tant que première –, l'Esprit même sera ainsi une sorte de conscience tierce, à savoir une absolvance de la conscience de soi en tant qu'absolvance seconde de son absolvance et, donc, l'absolvance de l'absolu même[41]. Car c'est seulement dans l'Esprit que l'essence devient vraiment son existence : "l'Esprit est donc tout aussi bien *conscience* de soi-même comme de sa substance *objectale*, que *conscience de soi* simple perdurant en soi-même"[42]. Ainsi, le renversement de l'Esprit sera, à son tour, un renversement (second) du renversement même de la conscience de soi : "L'essence absolue qui existe comme une conscience de soi effective, semble *descendue* des hauteurs de sa simplicité éternelle, mais en réalité elle n'a ce faisant qu'enfin atteint son essence *suprême* [...] Ce qu'on appelle la conscience sensible, c'est précisément cette *abstraction* pure, c'est de la pensée pour qui l'*être*, l'*immédiat* est. Le plus bas est donc en même temps le plus élevé, l'évidence qui s'est complètement hissée et déployée à la *surface* est en cela même précisément la plus grande *profondeur*"[43]. Et puisque l'Esprit est une absolvance seconde de l'absolvance de la conscience de soi (par rapport à la conscience sensible), sa conscience de Soi tierce sera, par renversement, une conscience de Soi non suprasensible, c'est-à-dire "sensible" ou, encore mieux, *révélé* (en tant que sensible du suprasensible) de l'Esprit absolu. De cette façon, l'absolvance seconde de l'absolvance de la conscience sensible – en tant que conscience de Soi révélée – devient le Soi immédiatement sensible (révélé) de l'Esprit même. Selon Hegel, cette absolvance seconde s'est déjà accomplie dans la personne – à la fois historique et eschatologique – de Jésus Christ[44]. Ainsi, comme l'a très bien montré Jean-Louis Vieillard-Baron, l'histoire est porteuse, chez Hegel, d'un sens qui la dépasse parce que la phénoménologie qui lui est propre relève, en fait, d'une véritable apocalypse préalable[45].

6. DE LA SUBSTANCE DU PASSAGE

Il ne s'agit donc point de revenir tout simplement à la substance première de l'Esprit, car cette substance même est, pour ainsi dire, déjà dé-passée dans le passage premier de la conscience de soi, définie comme substance seconde de cette substance (première). Le Christ est en fait le renversement second du renversement

[41] En effet, le mouvement dialectique de la *Phénoménologie de l'Ésprit* est marqué par ces trois moments principaux : conscience, conscience de soi et Ésprit.

[42] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Ésprit*, p. 488.

[43] *Ibidem*, p. 494.

[44] *Ibidem*, p. 490.

[45] J.-L. Vieillard-Baron, *Hegel et l'Idéalisme allemand*, Paris, Editions J. Vrin, 1999 : "S'il y a un sens à l'histoire, et un progrès historique, chez Hegel […], ce sens ne vient pas de l'histoire elle-même, mais du drame qui a lieu hors temps" (p. 300). Voir surtout la partie sur L'Ésprit, la nature et l'histoire, le deuxième chapitre, consacré à l'eschatologie et au sens de l'histoire.

même de la substance, en tant que passage second du passage même de la substance à la conscience de soi. Autrement dit, il est, paradoxalement, l'incarnation – comme substance tierce – du passage même de tous les passages, comme Pâques universel de l'Esprit absolu. La pâque de la pâque prend ainsi un corps (second) ou, par renversement, le Christ donne un corps (second) au Pâcques in-corporel. Ce n'est pas la vie purement sensible du Christ qu'intéresse Hegel, mais sa vie seconde, spirituelle (en Esprit), celle qui se passe dans le passage même de la vie (première) et de la mort. Certes, selon Hegel, la théologie chrétienne n'arrive pas à penser vraiment ce passage universel que dans le langage de la représentation[46], qui, de par sa propre subsistance, est le contraire même du passage. Ce qui fait, d'ailleurs, que les trois moments constitutifs de la survenue de l'Esprit sont analysés séparément, en tant que vie première, mort de cette vie et résurrection – vie seconde, définie en tant que mort seconde de la mort. Mais, même si on restait à ce niveau théologique de la simple représentation subsistante, le corps second du passage du Christ ressuscité – en tant que Pâques universel de la vie (première) et de la mort – constituerait, par renversement, une sorte d'absolvance non représentative de la représentation même, à savoir un passage second – encore subsistant, mais non re-connaissable – entre le visible de la vie (première) et l'invisible de la mort. Il s'agirait, plus précisément, d'une sorte de mouvement spéculatif (dialectique) survenu dans la représentation même – effet second de la pensée spéculative sur la représentation – et, par la suite, d'un véritable "visible du non visible (de l'invisible)", évoqué d'une manière allusive par Hegel lui-même à propos de l'expérience des disciples à Emmaüs : "Pour la *conscience*, il y a quelque chose de secret dans son objet lorsque Celui-ci est quelque chose d'*autre* ou d'*étranger* pour elle et lorsqu'elle ne sait que l'essence absolue est en tant qu'Esprit objet de la conscience"[47]. Le propre de ce qui est révélé comme immédiat (pour la représentation) consiste en ce qu'il est perçu toujours comme un "impropre", à savoir comme un "étranger" pour tous ceux qui ont été à Jérusalem, la "terre natale" promise. Pour ceux qui restent au niveau de la simple représentation, le visible seconde du Ressuscité – croix et, par la suite, passage du visible (premier) et de son invisible – revient, par le même renversement, à une représentation non re-connaissable[48]. C'est l'explication pour laquelle, inversement, le moment de la re-con-naissance seconde du corps second du Christ (ressuscité) coïncide, selon Hegel, avec le moment même de la naissance de la conscience de soi car, en effet, ce Christ second – dont le nom premier – Jésus Christ – devrait devenir lui aussi, par renversement, le Christ Jésus – n'est

[46] Cf. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Ésprit*, p. 496 : "C'est cette *forme* de la *représentation* qui constitue la détermination dans laquelle l'Ésprit, en cette sienne communauté, devient conscient de lui-même. Elle n'a pas encore la conscience de soi de l'Ésprit qui a prospéré jusqu'à son concept en tant que concept".

[47] *Ibidem*, p. 493.

[48] Au moment même où le Ressuscité est re-connu, il *passe* dans l'invisible.

plus témoigné comme un Dieu en soi (extérieur), mais en tant que "*mon* Dieu" en et pour soi, c'est-à-dire intérieur – un intérieur second – à la conscience de soi. Encore une fois, pour Hegel, la con-naissance de l'Esprit coïncide avec la naissance de la conscience de soi. Pour que la communauté religieuse concrète puisse jouer le rôle d'une représentation de l'Esprit – défini comme passage second du passage de l'intersubjectivité – il faut qu'elle représente un analogue authentique de la communauté universelle de l'Esprit avec lui-même – défini en tant que fondement universel propre à toute conscience de soi singulière : "L'Esprit est donc posé dans le troisième élément, dans la *conscience de soi universelle* ; il est sa [propre] *communauté*"[49]. Ainsi, l'absolvance de la communauté religieuse ne peut être que la communauté de la conscience avec elle-même et, par conséquent, la conscience de soi. Car la communauté avec Soi de l'Esprit trouve son analogue dans la communauté avec soi de la conscience de soi.

Si la vie (première), la mort et la résurrection (la vie seconde) du Christ ne sont que le trois moments dialectiques d'un seul mouvement – celui de l'Esprit absolu en tant que conscience de Soi universelle – alors, par analogie, toute conscience de soi singulière n'est sera plus un mouvement entre un état substantiel (la thèse) – *stasis* – et son propre contraire – l'*anti-stasis* –, mais la synthèse même (la thèse seconde) de la *stasis* et l'*anti-stasis* dans une véritable *ana-stasis*, négation (seconde) de la négation de la première *stasis* et, en même temps, équivalent grec littéral de la résurrection. En fait, on l'a déjà vu, cette vie seconde du Christ est effectivement une mort de la mort. Voilà donc comment, contrairement aux conclusions de Kant concernant les limites internes des analogies de l'expérience, le Christ ressuscité – principe spirituel de toute conscience de soi – constitue, pour Hegel, la "preuve" originaire d'un changement substantiel (second), tel qu'il est défini dans la *Critique de la raison pure* comme unité paradoxale (cruciale) des *stasis* opposées. En effet, le Christ est justement la substance tierce du changement universel de tous les changements entre deux états opposés, défini, lui-même, en tant que Pâques et, par conséquent, comme passage de tout passage. Il n'y a pas de rapport "extérieur" entre la conscience de soi et la mort car si la conscience qui se sait elle-même existe d'une manière effective c'est justement parce qu'elle a déjà "incorporé" sa propre limite en tant que mort : "[la conscience de soi] ne *meurt* pas effectivement, comme *on se représente* que le *particulier* est *effectivement* mort, mais sa particularité se meurt dans son universalité, c'est-à-dire dans son *savoir*, qui est l'essence se réconciliant avec soi"[50]. Or, l'essence (la substance) ne peut se réconcilier avec soi qu'en assumant le changement et, donc, la mort même, en tant qu'essence (substance) la plus intime de l'essence (de la substance). Il ne faut pas attendre la mort pour arriver à la conscience de soi libre puisque toute conscience de soi suppose déjà et à chaque instant l'horizon de la mort, en tant que mort

[49] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Ésprit*, p. 505–506.
[50] *Ibidem*, p. 508.

assumée[51]. Etre conscient de soi-même c'est rester dans la limite du passage même à la mort. C'est comme si le corps du Christ ressuscité – incarnation du passage second du passage ou de la limite seconde de la limite – avait intériorisé, lui aussi, la mort (première), en tant que limite. Ou, par renversement, si cette même intériorisation (seconde) est une incorporation c'est justement parce que le corps second (immortel) du Christ a déjà "mangé" la mort (par renversement), en tant qu'absolvance du corps premier (mortel). Le Ressuscité n'est plus un autre Lazare qui revient, tout simplement, à la vie première, toujours mortelle. Aussi, quoique, au niveau de la simple représentation, la conscience de soi puisse être perçue comme un mouvement successif, elle est en fait un acte simultané, celui de sa propre facticité. Par analogie, le passage de l'Esprit en tant que communauté religieuse – définie comme succession entre la mort d'une génération et la naissance d'une autre – trouve son absolvance dans la communauté de la conscience avec elle-même, c'est-à-dire dans la conscience de soi qui meurt et re-naît à chaque instant : "La *mort* de l'homme divin *en tant que mort* est la négativité *abstraite*, le résultat immédiat du mouvement qui ne se termine que dans l'universalité *naturelle* [de la communauté]. Cette signification naturelle, la mort la perd dans la conscience de soi spirituelle [...] La mort est transfigurée"[52]. C'est seulement la tension absolue et, ensuite, le passage absolvant (second) entre la vie première et sa propre mort – définie en tant que premier passage – qui peut créer un authentique fait de vie seconde, c'est-à-dire facticielle. La quotidienneté de la communauté – définie comme la *représentation* de cette même vie (seconde) de l'Esprit "qui meurt en elle chaque jour et ressuscite"[53] – n'est donc possible que grâce à la facticité de la conscience de soi, dans laquelle la mort même perd – par trans-figuration[54] – sa propre détermination naturelle, première. Et, inversement, il n'y a de quotidienneté successive – fut-elle spatiale ou temporelle – que pour une conscience de soi simultanée (non spatiale ou non temporelle), c'est-à-dire pour un être mortel qui se sait comme mortel dans chaque point ou à chaque instant.

7. CONSCIENCE DE SOI ET *KLESIS* CHRETIENNE

Il est donc évident qu'on ne pourrait point expliquer l'origine du concept hégélien de la conscience de soi et de sa propre phénoménologie si on ignorait ses fondements christologiques et surtout "pneumatologiques" parce que, en effet le passage christique à la conscience de soi ne pouvait pas s'accomplir avant l'arrivée de l'Esprit absolu : "Ce passage est la descente de l'Esprit qui ne pouvait se produire qu'*après* l'Ascension du Christ incarné (*im Fleisch*), après qu'a *cessé* la

[51] En ce sens, le rôle décisif de la mort dans la constitution même de la conscience de soi représente une anticipation du *sein-zum-Tode* heideggérien.

[52] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Ésprit*, p. 507.

[53] *Ibidem*, p. 507.

[54] *Ibidem*, p. 507.

présence sensible immédiate ; alors seulement l'Esprit apparaît ; c'est *autre chose*, une *autre forme* qui a ce que *seul* l'Esprit produit"[55]. Il ne s'agit pas, selon Heidegger, d'une simple complaisance par rapport à la théologie[56], mais d'un effort extraordinaire de repenser jusqu'au bout le contenu d'une expérience qui est cruciale pour la culture occidentale et non seulement. Les chapitres de la *Phénoménologie de l'Esprit* consacrés à la force et à l'entendement et, respectivement, à la vérité et la certitude de soi-même (ceux qui expliquent le passage à la conscience de soi), sont, en fait, bourrés d'allusions aux *Evangiles*. L'explication est assez simple parce que ces deux chapitres ne font que de restituer, d'une manière spéculative, l'expérience christique du dé-passement (second) de la loi par la conscience de soi libre en tant que nouvelle "loi" de la loi – celle de l'amour – ou, encore mieux, en tant qu'absolvance de la loi première par la liberté qui nous a été donnée grâce à la mort (et à la résurrection) du Christ. D'ailleurs, l'intérêt de Hegel pour la liaison intime entre la liberté de la conscience de soi et la mort – ou, en d'autres termes, pour une liberté seconde qui ait déjà assumée la mort – était au centre des *Conférences* des années 1803–1804, qui préparaient, en ce sens, la *Phénoménologie de l'Esprit* : "par la faculté (*Fähigkeit*) de la mort, le Sujet se démontre (*erweist*) comme libre et comme absolument élevé au-dessus de toute contrainte (*Zwang*). Le Sujet est l'acte-de-contraindre (*Bezwingung*) absolu [...] il est le concept de soi-même, donc infini, et l'opposé de soi-même, c'est-à-dire absolu"[57]. Il n'est pas libre que celui qui a accepté de mourir – même d'une mort violente – pour sa liberté. Mais l'absolvance de la loi par la conscience de soi en tant que renversement de la loi même comme non-loi (seconde) – un "comme non" propre à la mort de toute contrainte déterminée et, par la suite, propre à la liberté – constitue, on le sait bien, un des thèmes majeurs abordés par S. Paul dans ses *Epîtres*. En effet, l'apôtre préféré des protestants insiste sur le fait que le chrétien doit demeurer (*meneto*) dans un appel – *klesis* – aussi paradoxal que le "comme non" du renversement hégélien de la loi (première) : "Je vous le dis, frères : le temps (*ho kairos*) s'est contracté ; le reste est que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas (*hos me ekhontes*), et ceux qui pleurent, comme non pleurant (*hos me klaiontes*), et ceux qui ont de la joie, comme n'en ayant pas (*hos me khairontes*), et ceux qui achètent, comme non possédants (*hos me katekhontes*), et ceux qui usent le monde, comme non abusants (*hos me katakhromenoi*). Car elle passe, la figure de ce monde"[58]. La traduction que Luther avait proposée pour la *klesis* paulienne – *Beruf* : "vocation", "profession", "appel" – a été à l'origine

[55] G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. II, trad. par P. Garniron, Paris, P.U.F., 1996, p. 185.

[56] "Il n'est pas possible de s'emballer pour la dialectique et de s'employer au renouveau de la philosophie hégélienne, et en même temps d'écarter son christianisme, sa christologie et sa doctrine trinitaire (par exemple) avec un clin d'yeux et un sourire compatissant" (M. Heidegger, *Être et Temps*, ..., p. 177).

[57] Fragment traduit par Alexandre Kojève dans son *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Editions Gallimard, 1979, p. 556.

[58] 1 *Cor* 7, 29–32.

même de la théorie de Max Weber sur la naissance des temps modernes. Selon lui, le capitalisme occidental est l'effet historique (sécularisé) d'une éthique protestante dont le fondement consiste dans l'"indifférence eschatologique"[59] que les puritains et les calvinistes ont manifestée par rapport aux professions temporelles, en s'appuyant justement sur la doctrine paulienne de la *klesis*. L'explication de cette ascèse protestante – propre à la pratique séculière des vocations mondaines, une ascèse oubliée malheureusement aujourd'hui – est, dans le contexte, assez simple puisqu'elle consiste, en effet, dans l'invocation du sentiment eschatologique qui animait les premières communautés chrétiennes, prises dans l'attente de la venue (seconde) imminente de Messie. Dans une perspective hégélienne *sui generis*, la théorie wébérienne sur la naissance du capitalisme occidental supposerait, en fait, une attitude pré dialectique, qui situe la communauté – fut-elle protestante ou calviniste – dans la position que les disciples ont eue avant la résurrection du Christ, c'est-à-dire dans la simple attente du Pâques (de la pâque seconde de la pâque), et, par conséquent, dans une sorte d'attitude pré consciente d'elle-même. L'indifférence eschatologique de Weber ne connaît pas le renversement second et, donc, la différenciation à l'intérieur d'elle-même, comme différence (seconde) de l'in-différence, la seule à pouvoir rendre vivant (et vivifiant) le passage même (par la mort) de toute conscience déterminée en conscience de soi libre de toute détermination. Elle est, par conséquent, une indifférence abstraite, qui suppose, il est vrai, la Pentecôte communautaire – comme histoire spirituelle en cours d'accomplissement –, mais pas encore la Pentecôte personnelle, déjà accomplie dans le Christ Jésus. Or, comme Giorgio Agamben l'a démontré dans son excellent commentaire à l'*Epître aux Romains*[60], l'expression paulienne de la vocation seconde du chrétien – "demeurer dans l'appel dans lequel il a été appelé (*en te klesei he eklethe*)"[61] – ne fait que de rendre encore plus manifeste le mouvement ana-phorique de la *klesis* en elle-même, un mouvement double engagé par le pronom *he*. Ce que, dans un langage hégélien, reviendrait à une négation (seconde) de la négation de la vocation (suggérée par le préfixe *ana*) ou, encore mieux, au renversement de la ré-vocation en tant que renversement (second) de la loi comme non-loi (liberté).

Le chrétien ne doit jamais rester dans sa vocation (première). Au contraire, il ne peut demeurer, c'est-à-dire être authentiquement d'une façon seconde, qu'en tant qu'il est toujours déjà révoqué par le renversement d'une vocation (seconde) de la vocation, à savoir comme non (*hos me*) pleurant, comme non (*hos me*) achetant etc. L'être authentique du chrétien devient, par ce renversement même, un véritable être in-authentique du non chrétien[62]. C'est d'ailleurs toujours Luther qui avait traduit la

[59] Cf. Max Weber, *L'Etique protestante et l'Ésprit du capitalisme*, Paris, Editions Plon, 1964, p. 97.

[60] G. Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'"Epître aux Romains"*, Paris, Edition Payot & Rivages, 2000, IIe chapitre.

[61] Cf. 1 *Cor* 7 17–22.

[62] Cela représente encore une anticipation hégélienne, celle de la dialectique renversée du propre (l'authentique) et de l'impropre (l'inauthentique) chez Heidegger.

klesis paulienne non seulement par *Beruf*, mais aussi par *Stand* – "état", ce qui veut dire que le mouvement dialectique (anaphorique) de la *klesis* même revient, à son tour (et comme dans le cas du renversement hégélien de la loi première), à une synthèse paradoxale d'une *stasis* déterminée (une vocation première) et de son contraire – l'*anti-stasis* (la révocation) – comme *ana-stasis* de la seule vocation chrétienne véritable qui est celle de la résurrection (de la conscience de soi). On ne peut pas se libérer d'une vocation mondaine tout en restant indifférent par rapport au temps contracté – *ho kairos synestalmenos* – d'une eschatologie ainsi révélée. Car ce qui nous reste de cette *anastasis* chrétienne c'est justement ce qui (nous) fait rester et, donc, demeurer à chaque instant dans un autre temps, second, celui de la conscience de soi libre[63]. Ce n'est donc pas par hasard que S. Paul invoque non pas le *kkronos*, le temps premier de la *stasis* mondaine, mais le *kairos* contracté, l'instant même du renversement entre une *stasis* séculière et son contraire[64] non séculier, défini comme temps (propre et impropre) de la conscience de soi ressuscitée pour "les siècles seconds des siècles (premiers)". Le temps contracté – mais différencié (vivant ou, encore, vivifiant) – du *kairos* paulien – le contraire même d'un temps premier dilaté – se révèle être ainsi l'accomplissement absolvant de l'*exaiphnes* platonicien, comme temps d'un changement second et, par la suite, d'un passage second (absolvant) de "la figure de ce monde" (premier). Car le monde second ne peut être que la figure du passage de tout passage déterminé, le passage second de la conscience de soi libre. Le grand "Oui" hégélien de la synthèse des opposés[65] revient donc à une sorte de *hos me* du *hos me* paulien – négation de la négation –, défini en tant que renversement second, et, ainsi, comme révocation du renversement de toute vocation déterminée, en tant qu'effectif. Il ne faut pas changer seulement notre monde premier. Cela ne suffit pas. Il faut plutôt que le monde même reste dans le changement (second), c'est-à-dire dans sa pâque seconde (ré-volution) perpétuelle, par la trans-figuration – *hos me* (second) – de la mort. Rester c'est donc passer. On demeure si on part. Ce qui reste dans l'instant même – *nyni de menei* – c'est seulement la foi, l'espérance et l'amour, c'est-à-dire les *ana-staseis* de ce passage second[66]. En effet, on doit toujours rester dans la fois, dans l'espérance et dans l'amour *hos me*, à savoir par renversement, comme s'il n'y avait aucun argument premier pour y demeurer. Ces trois vocations secondes – dialectiques parce qu'anaphoriques, cardinales parce que cruciales – nous rendent de-meurants en nous-mêmes en tant que conscience de soi libre, la seule qui, pour

[63] C'est dans le même sens que G. Agamben interprète "le temps qui reste" (cf. *op. cit.*, IVe chapitre).

[64] De ce point de vue, la position de Kant par rapport aux analogies de l'expérience et au changement substantiel reste une vision encore "pré-chrétienne".

[65] La reconnaissance de l'Ésprit absolu, propre à la conscience de soi, "surgit comme *Oui* entre ces extrêmes – c'est ce concept que *contemple* directement la conscience religieuse" (G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Ésprit*, p. 509).

[66] 1 *Cor* 13, 13.

ainsi dire, meurt pour la mort. Elles deviennent l'expression propre et impropre du dépassement de la loi par la loi seconde de la révocation universelle. Car ce n'est pas seulement la loi première qui est ainsi dé-passée ; c'est tout le monde premier qui passe. Par ce renversement second, l'indifférence eschatologique effective (vivante et vivifiante) de la *klesis* chrétienne – définie en tant qu'abolition (*Aufhebung*) de la loi (c'est-à-dire comme destruction et conservation) – rend non opérante la loi "comme non" (*hos me*) de la loi seconde, qui supprime la première loi par la négation, et la dépasse par la négation de la négation : "Quand nous étions dans la chair, les passions du péché étaient mises en œuvre (*energeito*) par la loi dans nos membres afin de porter des fruits à la mort ; à présent, au contraire, nous avons été dés-activés (*katergethemen*, rendu inopérants) par rapport à la loi"[67]. De cette manière, le *katargein* paulien – l'opposé (le *hos me*, le "comme non") de l'*energein* – devient l'équivalent même de l'*Aufhebung* hégélienne de la loi. En effet, la non-opération paulienne de la *katargesis* devient le *hos me* second de *hos me* de la loi et du péché, en tant que liberté effective par rapport au péché. Cela veut dire, tout d'abord, que nous ne pourrons jamais arriver à la conscience du péché – défini comme renversement (mort) de l'innocence – que par le biais de la loi première ou, inversement, que c'est par le péché – défini en tant qu'exception – que la règle de la loi deviendra vraiment possible. C'est ainsi que l'importance de l'exception et, par conséquent, de la négation comme non (*hos me*) dans la constitution de la loi sera au cœur même de la philosophie du droit du néohégélien Carl Schmitt[68]. Il faut, ensuite, ajouter que la vertu même – définie en tant que loi seconde ou liberté par rapport au péché et à la règle de la loi – ne pourra advenir à la conscience de soi que par le renversement (second) de ce péché premier (primordial) dans la mort de la mort de l'innocence, et, par la suite, dans la re-(con)naissance de la conscience de soi : "Dès lors que cette entrée en soi-même de la conscience existante se détermine immédiatement comme le devenir *non-identique* à soi-même, c'est le *Mal* qui apparaît comme la première existence de la conscience entrée en elle-même [...] Mais en même temps, et précisément en vertu de cette opposition, la conscience *bonne* est aussi présente face à la mauvaise"[69]. Par l'intériorisation seconde (comme renversement) du Mal dans sa conscience de Soi, le Christ se révèle être ainsi la fin (*telos*) effective de la loi première, abolie (parce que dé-passée) par la *katargesis* du péché[70] ou, dans un langage hégélien, comme l'abolition même (*Aufhebung*) survenue par la conscience de soi libre : "Ce n'est pas l'existence naturelle en tant que telle [l'innocence] qui est quittée par la conscience [de soi], mais celle-ci, en même temps, en tant qu'elle est quelque chose qui est *su* comme Mal. Le mouvement immédiat d'*entrée en soi-même* est tout aussi bien un mouvement intermédié [...] ; c'est en raison et en vertu du Mal que

[67] *Rm* 7, 5–6, traduit par G. Agamben, *op. cit.*, p. 154.
[68] Cf. Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Editions Gallimard, 1988.
[69] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Ésprit*, p. 501.
[70] *Rm* 10, 4.

l'homme doit entrer en lui-même, mais le *Mal* est lui-même entré en soi-même"[71]. Et puisque le Mal absolu est la mort (première), il s'ensuit que la conscience de soi doit assumer la mort à l'intérieur d'elle-même, en tant que mort (seconde) de la mort du Mal (et de la loi). Cependant, ce qui devient plus significatif – sinon vraiment révélateur – dans ce contexte de la filiation conceptuelle entre la théologie chrétienne et la philosophie hégélienne c'est justement le constat fait par G. Agamben selon lequel le *katargein* paulien est tout simplement l'équivalent grecque de l'*Aufheben* luthérien – qui est, en effet, sa propre traduction[72] – et que, par la suite, cette traduction même pourrait être à l'origine de l'abolition (*Aufhebung*) hégélienne, le concept central de sa phénoménologie de l'Esprit, définie en tant que philosophie (dialectique) du passage.

8. LE PASSAGE DE L'ETERNITE DANS LE TEMPS

Le temps qui reste (perdure) dans notre passage second par la mort n'est pas le temps sensible de la conscience (première), ni celui de l'apocalypse du temps même dans l'Esprit absolu – définie comme l'éternel de la conscience de Soi tierce –, mais un temps second effectif de la conscience de soi libre, une phénoménologie (seconde) propre au temps contracté de l'*anastasis* du soi-même ou, dans en langage théologique, un temps messianique[73]. Il est donc tout aussi important de nous rappeler, toujours avec G. Agamben, que le verbe *argeo*, qui est le thème de *katargeo* représente, entre autres, la traduction grecque du *shabbat* hébreux et, par conséquent, du "repos" propre au temps second, défini comme indifférence eschatologique[74]. Si, par analogie, le temps sensible représente une simple extériorité par rapport à l'intériorité première d'une conscience non moins sensible – définie comme mauvaise –, le temps second (non sensible) de la conscience de soi représente le renversement du temps sensible par l'intériorisation seconde de la pensée du suprasensible propre à la conscience de soi – définie comme bonne. Tout comme, grâce à l'intériorisation (seconde) de la conscience de soi concevante, le mal s'est finalement converti, par renversement, dans le bien – défini "comme non" mal et, par conséquent, comme non-différence différenciée à l'intérieure d'elle-même –, grâce à la même intériorisation (seconde) de la cette conscience de soi concevante, le temps se convertit lui aussi, par renversement, dans l'éternité –

[71] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Ésprit*, p. 507.

[72] *Ibidem*, p. 158.

[73] La liaison possible entre le temps second de la dialectique hégélienne et le temps messianique de la théologie peut être déjà remarquée chez Walter Benjamin (cf. ses *Briefe*, par exemple). Sur la définition du temps messianique, voir aussi G. Agamben, *op. cit.*, p. 112: "Ce temps ultérieur n'est cependant pas un autre temps, quelque chose comme un temps supplémentaire qui viendrait s'ajouter du dehors au temps chronologique ; c'est, pour ainsi dire, un temps à l'intérieur du temps – non ultérieur, mais intérieur – qui ne fait que mesurer mon décalage par rapport à lui".

[74] G. Agamben, *op. cit.*, p. 153.

définie "comme non"-temps ou, plus précisément, en tant que non temps temporalisé à l'intérieur de lui-même: "Qu'y avait-il avant ce temps? L'autre du *temps*, pas un autre *temps* mais l'éternité, la pensée du temps : par là la question est supprimée, en effet cette question vise un *autre temps*. Mais ainsi l'éternité elle-même est dans le temps"[75]. Il est évident que le temps second du passage à la conscience de soi concevante n'est ni le temps propre de la certitude sensible, ni le temps impropre (l'éternité) de l'Esprit absolu, mais un temps (à la fois) propre et impropre, sensible et suprasensible, le temps second paradoxal de l'éternité même, enfin temporalisée. C'est seulement une conscience de soi dont l'existence relève d'une temporalisation de l'éternel qui est en mesure d'assurer une phénoménologie de l'essence éternelle de l'Esprit en soi. Tout comme la conscience de soi représente l'accomplissement de l'essence de l'Esprit dans l'existence du soi-même, le temps (second) de la conscience de soi représente l'accomplissement de l'éternité dans le temps du soi-même. L'éternel de l'Esprit trouve ainsi son propre analogue temporel (impropre). Autrement dit, pour qu'une phénoménologie de l'Esprit éternel soit possible il faut que l'Esprit se révèle, par un mouvement toujours "ana-phorique", à son propre ana-logue temporel. L'universel concret de la conscience de soi devient ainsi une éternité concrète en tant que temps second, non pas eschatologique, mais messianique. Aussi, le temps messianique devient, à son tour, l'effet de l'eschatologie sur le temps premier, en tant qu'analogue. Il ne s'agit plus d'un temps du refoulé en soi, car le refoulé même est maintenant révélé en tant qu'analogue. En fait, la révélation est, elle aussi, une sorte d'ana-logie, car le Christ – principe universel de toute conscience de soi concrète – n'est pas du tout une subsistance, mais un mouvement (second) propre à l'*ana-stasis* et, par conséquent, il n'est pas un simple Logos, mais un Ana-logos. Il n'est pas le passage premier – *phora* – mais ce qui se transfère dans le passage même en tant que second – *meta-phora*. De cette façon, le mouvement (second) du Je = Je de la conscience de soi – le pour soi concret, à savoir révélé de l'Esprit universel – coïncide avec le mouvement même de ce temps second, défini comme temps universel (conceptuel), le temps propre au concept (second) du concept : "Mais ce Je = Je est le mouvement qui se réfléchie en lui-même ; dès lors en effet que cette identité, en tant que négativité absolue, est la différence absolue, l'identité à soi-même du Je fait face à cette différence pure qui, en tant qu'elle est la différence pure et en même temps objectale pour le Soi-même qui se sait, doit être énoncée comme le *temps*"[76]. Une fois le mouvement (second) du Je = Je accompli, la conscience de soi ne relève plus d'une simple succession temporelle (première), mais d'une succession seconde survenue dans l'éternité même (dans la simultanéité). Ou, inversement, la conscience de soi relève d'une éternité (d'une simultanéité) advenue dans le temps même. En fait, la conscience de soi n'existe pas "dans" un temps – fut-il universel ; elle est le temps

[75] G.W.F. Hegel, *La Philosophie de l'Ésprit*, p. 120.
[76] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Ésprit*, p. 520.

de l'universel même : "Le *temps* est le pur concept"[77]. La conscience de soi est un universel concret (comme temps second). En d'autres mots, l'être immédiat de ce temps universel est la conscience de soi, définie en tant qu'être concret de l'universel. L'essence éternelle de la conscience de soi est sa propre existence temporelle. A son tour, le temps second relève de la facticité même (de la phénoménologie seconde) de l'éternité ; il est l'accomplissement dans le temps de l'éternité de l'Esprit. Le temps premier ne peut exister que pour un temps universel (second) – celui de la conscience de soi (le concept universel) – et, inversement, c'est seulement dans l'absolvance de l'éternité – définie comme temps second – que le temps même, premier, peut exister : "avant que le temps accompli ne soit, le temps n'est absolument pas. L'accomplissement du temps est l'effectif qui est retourné en soi à partir du temps vide. Son acte de s'intuitionner soi-même est le temps, le non objectif"[78].

Mais si ce temps second relève de l'effectivité de la conscience de soi et si l'intériorité seconde de cette même conscience – définie comme temporalité pure, universelle – dépasse toujours la différence première, purement spatiale, entre un intérieur (de l'entendement en soi) et un extérieur (de la chose en soi), il s'ensuit, selon Hegel, que la philosophie moderne doit subir, elle aussi, un renversement (second) par rapport à l'unité spatiale immédiate de la pensée et de l'être (thème central pour toute la philosophie occidentale, d'ailleurs, en commençant avec Parménide) : "de même qu'antérieurement l'essence avait été énoncée comme unité de la pensée et de l'étendue, il faudrait la comprendre comme unité de la pensée et du temps"[79]. En effet, si toute la philosophie moderne a été une méditation sur le rapport entre la pensée et l'espace – défini soit (sous une forme explicite) comme étendue chez Descartes, soit (sous une forme implicite) comme chose en soi chez Kant –, la phénoménologie hégélienne ne conçoit plus l'être comme espace, mais comme temps (second)[80]. L'être *est* temps. Et si ce temps propre à la conscience de soi relève de l'être de l'éternel c'est justement parce qu'il a été déjà assumé par l'être même, comme temps éternel (universel). Cet être – qui est l'Esprit – n'est plus une simple transcendance spatiale de l'ordre de la substance en soi, mais la transcendance devenue elle-même immanente par l'absolvance d'un Sujet (en et pour soi) qui revient de son propre extériorité comme étant soi même. Or, le mouvement second d'une transcendance qui revient en elle-même de son propre opposé comme immanente à elle-même c'est, on l'a déjà vu, l'être second du temps. L'être n'est donc plus un simple repos premier – l'anéantissement du temps par l'espace premier –, mais le repos second ou, pour ainsi dire, le *shabbat* du changement de la substance en elle-même : "la différence laissée à elle-même, le temps sans cesse ni repos, s'effondre et coïncide au contraire en lui-même ; il reste

[77] G. W. F. Hegel, *La Philosophie de l'Ésprit*, p. 120.
[78] *Ibidem*, p. 120.
[79] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Ésprit*, p. 520–521.
[80] Voilà donc une autre anticipation hégélienne d'*Être et Temps* de Heidegger.

le repos objectal de l'*étendue*, tandis qu celle-ci est la pure identité à soi-même, le Je. Ou encore, Je est non seulement le soi-même, mais il est l'*identité du Soi-même avec soi* ; mais cette identité est l'unité parfaite et immédiate avec soi-même, ou encore, *ce sujet* est tout aussi bien la *substance*"[81]. Si la phénoménologie hégélienne relève de l'unité de la pensée seconde – la pensée de la pensée – et du temps second – la temporalité du temps – et si le repos même de la conscience de soi – défini comme connaissance de l'Esprit – relève, à son tour, d'un temps second qui reste (perdure) toujours comme passage (second), il est évident que c'est seulement dans une sorte d'"apocalypse" (révélation) de l'Esprit éternel à une conscience temporelle qu'une *histoire* (seconde) devient possible en tant qu'indifférence eschatologique différenciée. Ce qui ne pouvait point arriver à la philosophie kantienne, bloquée dans le repos premier d'une substance purement formelle (refoulée en soi). Encore une fois, la phénoménologie hégélienne n'est pas une philosophie de la conscience de soi. Elle suppose non seulement que l'objet de la conscience seconde soit l'essence d'un Esprit universel, mais aussi et par renversement, que le sujet – qui est cette même conscience seconde – ne soit que l'existence singulière de cet Esprit : "L'Esprit cependant s'est montré à nous comme n'étant ni la seule retraite de la conscience de soi en sa pure intériorité, ni le simple enfoncement de celle-ci dans la substance et le non-être de sa différence, mais comme *ce mouvement* du Soi-même qui se défait de soi, s'aliène lui-même et s'enfonce dans la substance, et qui, en tant que sujet, s'est extrait d'elle pour rentrer en soi, et en a fait un objet et un contenu, tout aussi bien qu'il abolit cette différence de l'objectalité et du contenu"[82].

9. LE PASSAGE DE L'ESPRIT DANS LA CONSCIENCE DE SOI

Si donc une histoire universelle de l'Esprit est effectivement possible c'est justement parce que l'Esprit même est déjà devenu l'objet authentique pour l'essence propre de la conscience de soi, définie en tant qu'universel concret. Et inversement, si une histoire mondaine de la conscience de soi est effectivement possible c'est parce que la conscience de soi est devenue elle-même le sujet authentique de la substance propre de l'Esprit universel. La conscience de soi effective se révèle être toujours la condition de possibilité d'une phénoménologie de l'Esprit. Et inversement, l'objet de la conscience de soi ne peut être que l'Esprit lui-même, défini en tant que Sujet. Il faut donc que la substance soit déjà passée dans la conscience de soi pour que l'Esprit passe, lui aussi, dans histoire du monde : "L'homme ne devient pas maître de la nature jusqu'à ce qu'il soit devenu maître de lui-même. La nature est devenir *Esprit en-soi* ; pour que cet en-soi *soit là*, il faut

[81] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Ésprit*, p. 521.
[82] *Ibidem*.

que l'Esprit se conçoive soi-même"[83]. Et encore : "comme est le point de l'homme, ainsi est le monde, et comme est le monde, ainsi est l'homme"[84]. L'histoire universelle de l'Esprit correspond à l'histoire mondaine de la conscience de soi. L'homme même n'est plus un être objectale ; il est essentiellement un être mondain. Et il est mondain parce qu'il est essentiellement temporel. Ce qui veut dire que la mondanéité de l'homme relève toujours de sa propre temporalité universelle car, en effet, c'est justement en tant qu'être temporel universel qu'il est aussi en tant qu'être dans l'univers. Le temps second de l'histoire est ainsi l'effet second de l'eschatologie de l'Esprit même sur le temps premier, à savoir un temps messianique propre à la résurrection du Christ[85]. En ce sens, l'histoire universelle – comme l'histoire mondaine, d'ailleurs – repose sur une histoire seconde. Le temps messianique ne relève donc pas d'une eschatologie à venir parce que l'*eschaton* est déjà venu, en tant qu'intériorité éternelle (seconde) du temps même. Il n'y a pas de vraie histoire – fut-elle quotidienne – et, par la suite, ni de vraie nature (mondanéité) que pour une conscience de soi libre, facticielle. La vraie histoire commence, pour Hegel, seulement avec la modernité car c'est avec elle que l'Esprit est arrivé à la conscience de soi.

Et pourtant, la différence entre l'Esprit absolu et la conscience de soi – qui n'est que son propre analogue – fait que la fin de la *Phénoménologie de l'Esprit* nous présente, d'abord, deux types de temporalité "cruciales", dont la synthèse est censée réaliser, finalement, la rentrée de l'Esprit absolu en lui-même, en tant que dernier mouvement, ter. Il s'agit, d'une part, de la temporalité seconde de la conscience de soi, qui est l'accomplissement de l'éternité dans le temps en tant que facticité du présent second, et, de l'autre part, d'une temporalité tierce (par rapport à la conscience de soi), celle de l'entre-temps de l'Esprit qui s'aliène premièrement dans un passé autonome (de la nature première) et revient, ensuite, dans un présent tout aussi autonome (de l'histoire première) pour s'accomplir, enfin, dans le mouvement d'un souvenir qui n'a de sens que pour une conscience de soi concevante : "Dès lors que l'achèvement [de l'Esprit absolu] consiste à *savoir* parfaitement ce qu'*il est*, c'est-à-dire sa substance, ce savoir est son *entrée en soi*, dans laquelle il quitte son existence et lègue sa figure au souvenir"[86]. Cela ne veut pas dire, bien évidemment, que l'Esprit absolu perdure quelque part dans le passé puisqu'il est le maintenant ter, vraiment universel, de tous les maintenants – fussent-ils sensibles ou suprasensibles : "L'Idée est présente, l'Esprit, immortel ; il n'existe pas de temps où il n'a pas été ou ne sera pas présent ; l'Esprit n'appartient ni au passé ni à l'avenir, mais il est absolument maintenant "[87]. Par conséquent, il faut

[83] G. W. F. Hegel, *Philosophie de l'Ésprit*, p. 121 (la note).
[84] *Ibidem*, p. 120.
[85] Cf. J.-L Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 310.
[86] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Ésprit*, p. 523.
[87] G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, p. 214.

plutôt comprendre que ce qui dans l'ordre de l'essence de l'Esprit survient en tant que présence absolue tierce, dans l'ordre de l'existence *pour nous* advient toujours en tant que passage du passé de la nature (première) au présent de l'histoire (première), en tant que passage advenu à une conscience de soi concevante est à son présent second. En effet, par le savoir (déterminé) qui lui est propre, la conscience de soi accomplit avec chacun de ses actes la non-différence de la différence entre le passé de la nature et le présent de l'histoire en tant que présent second du concept même. Si la conscience de soi peut saisir le passage de l'Esprit dans l'entre-deux de la nature et de l'histoire c'est justement parce qu'elle relève déjà de la présence seconde du passage même, en tant que facticité. C'est seulement la conscience de soi qui peut rester dans le passage, en tant que passage survenu à l'intérieur même du passage. Par conséquent, le souvenir de l'Esprit absolu – qui est, lui aussi, un passage (entre un passé et un présent) – ne peut advenir à soi-même comme effectif que pour une conscience de soi qui est arrivée à son propre passage en tant qu'histoire seconde, facticielle. Et inversement, c'est seulement à une conscience de soi que le présent ter de l'Esprit absolu peut apparaître en tant que passage entre un passé et un présent (premiers), dans la présence même de cette conscience de soi. Le souvenir de l'Esprit – comme passage universel – survient toujours dans le présent (second) de la conscience de soi – comme passage singulier. Il faut se demander, ensuite, pourquoi, selon Hegel, "l'histoire comprise conceptuellement, constitue [encore] le souvenir et le golgotha de l'Esprit absolu"[88]? Pour quelle raison, quoiqu'il soit défini comme présence universelle, l'Esprit se révèlerait, cependant, à nous comme un souvenir de cette même présence, dans le mouvement du savoir de la conscience de soi et de son passage (obligé) par la représentation? Il est évident que c'est seulement un "reste eschatologique"[89], défini comme le non accompli de la phénoménologie de l'Esprit, qui peut rendre compte du sens de cette présence spirituelle se révélant toujours après coup, en tant que passage de la Providence dans l'histoire : "Semblable à Mercure, le conducteur des âmes, l'Idée est en vérité ce qui mène les peuples et le monde, et c'est l'Esprit"[90]. Et, puisque Mercure des Latins correspond au Hermes des Grecs, l'histoire seconde de l'Esprit sera toujours une herméneutique du passé, définie non pas comme simple histoire, mais comme *philosophie* de l'histoire. En effet, partout où Hegel se pose le problème du rapport entre l'Esprit et la conscience de soi, il parle d'un "reste" non encore manifeste et, par la suite, d'un véritable "derrière" qui "perdure" en soi dans toutes les absolvances de la phénoménologie de l'Esprit. La figure emblématique de ce "reste eschatologique" relève d'une phénoménologie du manque, définie comme une présence du non présent du tombeau vide : "Ne peut donc venir à la présence pour la conscience

[88] *Ibidem*, p. 524.

[89] Il ne s'agit plus ici d'une conscience de soi définie comme le restant de l'éternité dans le temps, mais d'un reste par rapport à la conscience de soi elle-même.

[90] G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, p. 39.

que le *tombeau* de sa vie. Mais comme celui-ci est lui-même une *effectivité* et qu'il est contre la nature de celle-ci de garder une possession qui dure, cette présence du tombeau aussi n'est que le combat d'un effort, et un combat qui doit être perdu […] le *tombeau* de son essence immuable *effective* n'a pas d'*effectivité*"[91]. C'est ainsi que le discours sur la conscience, par exemple, se situe toujours "derrière elle", la médiation de la réflexion s'accomplit, elle aussi (par renversement), comme non réfléchi situé "dans son dos", et la déduction transcendantale du concept second des tous les concepts relève d'une déduction immanente, c'est-à-dire d'une sorte de genèse "qui se trouve, prête, derrière nous"[92]. L'avènement de la conscience de soi suppose donc une sorte de refoulement originaire[93]. Par conséquent, l'Esprit même "se présente à la conscience sans qu'elle sache comment il lui vient ; il est ce qui pour nous se passe, pour ainsi dire, derrière son dos"[94]. C'est l'explication pour laquelle l'âme même relève, pour Hegel, d'une sorte de "sommeil de l'Esprit"[95]. Or, le sommeil est, en fait, l'analogue du possible et, par renversement, du non (encore) conscient. Est-elle la conscience de soi le "comme non" de l'Esprit, définie en tant que double négation (dé-négation)? Est-ce que cet Esprit – l'Autre de cette même conscience de soi ou, inversement, la conscience de soi en tant qu'Autre – devient-il une sorte de transcendantal non encore su et, par la suite, non encore conscient de sa propre phénoménologie? Est-il donc le transcendantal même de l'Esprit (en tant qu'effet du refoulement originaire) le "comme non" de la phénoménologie? La réponse n'est pas simple.

10. ESPRIT ET TRANSMISSION

Hegel parle, dans ce contexte, d'un nouveau commencement, dont les prémisses relèvent clairement d'une insuffisance de la conscience de soi *concevante :* "En cette entrée en soi-même [l'Esprit] est enfoncé dans la nuit de sa conscience de Soi, mais son existence disparue est conservée dans cette nuit, et cette existence abolie, enlevée et mis de côté – ce qu'il y avait antérieurement, mais nouvellement né du savoir – est une nouvelle existence, un nouveau monde et une nouvelle figure de l'Esprit, en laquelle il doit de façon tout aussi ingénue recommencer depuis le début par son immédiateté"[96]. Quelle serait alors cette nouvelle figure de l'Esprit née du savoir même et, donc, après lui? En général, les interprètes se sont mis d'accord sur le fait que le dernier chapitre de la

[91] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Ésprit*, p. 170.
[92] G. W. F. Hegel, *Science de la Logique*, p. 43.
[93] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Ésprit*, p. 158.
[94] M. Vetö, *De Kant à Schelling*, IIe vol., Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2000, p. 34 ; cf. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Ésprit*, p. 118.
[95] A voir, en ce sens, le commentaire de M. Vetö sur l'oubli transcendantal (*op. cit.*, IIe vol., p. 33–34).
[96] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Ésprit*, p. 523.

Phénoménologie de l'Esprit relève de l'accomplissement de son propre mouvement et, par conséquent, de sa phénoménologie en tant que science de la logique – le savoir absolu. En effet, une fois que l'Esprit s'est révélé comme un concept du concept "la figure pure et libérée de son apparition phénoménale dans la conscience, le pur concept et son mouvement de progrès ne sont suspendus qu'à sa *déterminité* pure. Et inversement, à chaque moment abstrait de la science correspond une figure de l'Esprit dans son apparition phénoménale. De même que l'Esprit existant n'est pas plus riche qu'elle, il n'est pas non plus, dans son contenu, plus pauvre qu'elle. La connaissance des purs concepts de la science dans cette forme de figures de la conscience constitue le côté de sa réalité selon lequel son essence, le concept, qui en elle est posé comme *pensée* dans sa médiation *simple*, désarticule les moments de cette médiation et s'expose selon l'opposition intérieure"[97]. Il semblerait ainsi que la dernière figure de la conscience de soi relève effectivement d'une science de la logique, définie comme dernière absolvance de la phénoménologie. Car ce que, dans l'ordre de l'existence, correspond aux figures du mouvement propre à la conscience de soi – défini en tant que phénoménologie – coïncide parfaitement avec ce que, dans l'ordre de l'essence, correspond aux figures du mouvement propre au concept pur – défini en tant que logique. De cette façon, la logique paraît être la fin de la phénoménologie. L'Esprit ne se révélerait plus à la conscience de soi comme un passage premier accompli entre le passé de la nature et le présent de l'histoire – le premier souvenir –, mais comme un passage conceptuel de la pure déterminité, arrivée enfin à sa propre présence en tant que mouvement d'un souvenir second, d'ordre logique. Est-elle ainsi l'eschatologie convertie en histoire comme "fin" de l'histoire même? Nous ne le croyons point. En effet, partout où Hegel nous présente les mouvements dialectiques de la conscience, tel le mouvement pur de la logique, il s'agit d'une absolvance de la médiation du mouvement même dans une immédiateté d'ordre supérieur. Ainsi, le premier grand mouvement de la *Phénoménologie de l'Esprit* – celui qui commence avec la certitude sensible pour finir avec la force de l'entendement – aboutit dans l'absolvance de la simultanéité propre à la conscience de soi du passage second entre l'en soi de l'entendement et l'en soi de la chose. La conscience de soi n'est donc pas un mouvement ; elle est plutôt l'être du mouvement, c'est-à-dire le repos (second) survenu à l'intérieur même du mouvement. Aussi, quoique la conscience de soi est née par des médiations successives, elle relève toujours d'un être immédiat. Et c'est la même chose avec le rapport entre la conscience de soi et la phénoméno-logie de l'Esprit (en tant que pure logique) puisqu'il n'y a pas de phénoménologie – fut-elle logique – que pour une conscience de soi. Par conséquent, il n'est pas question de reprendre la science de la logique en tant que telle, c'est-à-dire en soi, car la logique même est maintenant une science en et pour soi, à savoir une science pour une con-science de

[97] *Ibidem*, p. 522.

soi immédiate de la présence de l'Esprit, définie comme souvenir second. Autrement dit, la science de la logique n'est pas son propre souvenir en tant qu'expérience spirituelle. Le grand Autre de l'Esprit n'existe pas sans le Même de la conscience de soi. Pour qu'un tel souvenir (second) existe il faut donc qu'il y ait, d'abord, une conscience de soi effective (facticielle) pour laquelle le souvenir même de l'Esprit arrive à sa propre présence : "La science contient en elle-même cette nécessité de se défaire de la forme du concept pur, ainsi que le passage du concept dans la *conscience*. L'Esprit qui se sait, en effet, précisément en ce que et parce qu'il appréhende son concept, est l'identité immédiate avec soi-même, qui dans sa différence est la *certitude de l'immédiat*, ou encore, la *conscience sensible* – le commencement dont nous sommes partis"[98]. La conscience de soi défait – on le voit bien – tout savoir déterminé. Dire que la conscience de soi est un savoir – fut-il absolu – c'est parler le langage du savoir pour exprimer ce qui est au-dessus du savoir. Car la conscience de soi est un savoir du savoir même et, donc, une conscience qui se sait elle-même. C'est la preuve même que la fin de la *Phénoménologie de l'Esprit* – comme la fin de la *Science de la Logique*, d'ailleurs – ne débouche pas sur la science pure d'une logique impersonnelle (purement substantielle), mais qu'elle est, par contre, l'accomplissement de la révélation de l'Esprit dans et pour une conscience de soi et, par la suite, l'accomplissement historique, pour toute l'humanité, de l'eschatologie de l'Esprit déjà révélé dans l'homme Jésus. Même si la conscience de soi doit passer par le "souvenir transcendantal" de la logique – qui fini, lui aussi, par le passage à la conscience de soi en tant que logique subjective –, le passage de ce passage (logique) doit subir l'absolvance dans l'immédiat d'une autre certitude, spirituelle. Car c'est justement dans et pour une telle certitude spirituelle qu'une science du sujet devient possible. Ainsi, la science du savoir, en tant que science seconde dans son apparition phénoménale suppose "l'une et l'autre réunies ensemble"[99]. Si la fin de la phénoménologie retrouve donc son propre commencement – la certitude sensible se révélant être une certitude sensible de l'Esprit – ce n'est pas pour qu'elle s'enferme en elle-même, mais, au contraire, pour s'ouvrir à l'infinité de l'Esprit : "Cette scission est l'acte *éternel* de créer, c'est-à-dire l'acte de créer le *concept* de l'Esprit, cette substance du concept laquelle porte et soi-même et son contraire même"[100].

S'il y a un vrai passage logique de l'Esprit en tant que souvenir second qui advient à sa présence dans et par une conscience de soi c'est parce qu'il doit, lui aussi, préparer l'immédiateté d'une autre figure de la conscience, à savoir la conscience spirituelle de l'Esprit lui-même. Du point de vue de la représentation, ce passage spirituel revient, comme dans le cas de la religion, à la transmission

[98] *Ibidem*, p. 523
[99] *Ibidem*, p. 524.
[100] G. W. F. Hegel, *Philosophie de l'Ésprit*, p. 121.

seconde qui s'accomplit dans la communauté des esprits savants : "Le chemin qui mène à ce *but*, au savoir absolu, ou encore, à l'Esprit qui se sait comme Esprit, est le souvenir des esprits, tels qu'ils sont chez eux-mêmes et accomplissent l'organisation de leur royaume"[101]. Ainsi, la communauté immédiate de l'Esprit universel avec lui-même peut trouver sa représentation médiate dans la communauté spatiale ou dans la communauté temporelle des esprits singuliers comme trans-mission de l'Esprit lui-même entre les diverses générations des savants[102]. C'est, d'ailleurs, la manière même dont la modernité est née en tant que Re-naissance (re-souvenir et, par la suite, transmission) de l'antiquité. L'esprit moderne ne relève pas tout simplement d'un présent premier, opposé à un passé premier ; il est l'entre-deux du Logos du passé et du présent (premiers), en tant que passage effectif, c'est-à-dire incarné. Si l'esprit moderne a pris corps comme passage c'est justement parce qu'il a donné un corps à la transmission même, en tant que Renaissance[103]. En ce sens, la modernité est, paradoxalement, une sorte de tradition (seconde), car *traditio* veut dire, littéralement, transmission. La Renaissance relève justement de ce qui se transmet dans la transmission même, en tant que transmission seconde. Et c'est toujours par cette transmission (seconde) que la conscience de soi est arrivée, elle aussi, à prendre un corps en tant qu'analogue du passage (second). Mais, au niveau du concept, cette transmission doit dé-passer toute communauté, fut-elle celle des esprits savants. Elle doit survenir, plus précisément, dans le passage même – accompli en tant qu'immédiat – entre l'Esprit et la conscience de soi. Car ce qui se transmet par le passage de l'Esprit dans l'entre-deux de la nature première et de l'histoire première – en tant qu'entre-deux du Logos – c'est la transmission spirituelle même, comme histoire tierce. L'Esprit – qui est la transmission universelle entre tout passé et tout présent en tant que passage du Logos – doit transmettre à la conscience de soi – qui est la transmission singulière de l'éternité du Logos dans le temps de son corps – la transmission même. Cela supposerait un nouveau dépassement ter du dépassement (second) de la conscience de tout savoir déterminé et, donc, de toute conscience de soi concevante. La conscience de soi spirituelle – et, par la suite, l'Esprit qui s'accomplit en elle-même –, ne peut être satisfaite que par une autre conscience de

[101] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Ésprit*, p. 524.

[102] *Ibidem*, p. 524.

[103] La Renaissance même devient ainsi un analogue de la Résurrection et le protestantisme, la figure historique de ce témoignage (*pro-testo*). En ce sens, il faut rajouter que l'Ésprit du christianisme est essentiellement lié non pas seulement au Nouveau Testament, mais plutôt à une sorte d'herméneutique seconde entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Car l'expérience spirituelle du Christ ressuscité n'est pas réductible à un nouveau premier, mais à un renouveau de l'ancien en tant que nouveau second. C'est, d'ailleurs, une telle herméneutique seconde qu'il propose aux disciples sur le chemin d'Emmaüs.

soi spirituelle. C'est en cela que la conscience de soi est le concept universel de tous les concepts – fut-il intellectuel ou logique – et non pas un concept déterminé quelconque. Et pourtant, il ne s'agit pas de reprendre tout le parcours phénoménologique de l'intersubjectivité (seconde), en commençant avec la dialectique du maître et de l'esclave car, dans cet entre-temps de l'Esprit, l'esclave est devenu lui-même un disciple. Le nouveau commencement dont parle Hegel ne concerne plus une intersubjectivité homogène entre les consciences de soi spirituelles, mais une intersubjectivité plutôt hétérogène, définie entre la conscience de soi spirituelle elle-même et l'Esprit. Car il n'y a pas seulement une transmission seconde (savante) de l'Esprit à la conscience de soi (concevante) ; il y a aussi une transmission tierce directe, comme celle entre un Sujet universel – l'Esprit – et un sujet singulier – la conscience de soi spirituelle. Evidemment, la communauté spirituelle immédiate peut être réduite à la simple communauté des esprits et de leur "royaume", mais, encore une fois, il ne s'agit pas de revenir à la représentation de cette transmission. Sauf si cette transmission tierce entre les esprits ne concerne plus le savoir de l'Esprit, mais l'Esprit lui-même.