La spéculation hégélienne

Autor(en): **Bourgeois, Bernard**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **39 (1989)**

Heft 3

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381388

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 121 (1989), P. 273-289

LA SPÉCULATION HÉGÉLIENNE

BERNARD BOURGEOIS

La spéculation hégélienne a été l'objet, dès son triomphe dans l'hégélianisme dit de droite, de deux attaques menées, l'une par un hégélianisme qui ne se voulait pas de droite, l'autre par ce qu'on pourrait appeler une droite non hégélienne. Deux figures les illustrent: Feuerbach pour la première, Kierkegaard pour la seconde. Deux attaques, deux griefs fondamentaux. — Pour Feuerbach et sa postérité critique (marxienne), la spéculation hégélienne est une pensée qui oublie l'être effectif, le réel véritable (originairement sensible), et cela au profit d'un être identifié à la pensée (tel est bien le début de la *Science de la logique*). En son pur constructivisme, cette pensée dissout l'objectivité de ses objets: Marx dénoncera, par exemple, la substitution de l'Etat de la logique à la logique de l'Etat. La spéculation de Hegel est alors condamnée comme un activisme de la pensée, d'une pensée refusant de se mettre à l'écoute de l'expérience objective, d'une pensée *trop peu objective.* — Pour Kierkegaard, la spéculation hégélienne, à l'inverse, est *trop oublieuse du sujet,* de ce qui, en lui, est proprement subjectif, et qui est actualisé dans le vouloir qui choisit, qui se choisit, qui décide, dans l'instant, de son avenir, et non pas dans la pensée qui contemple ce qui est, c'est-à-dire le passé. La spéculation hégélienne est ici critiquée comme un pur esthétisme. A vrai dire, ce reproche de passivisme — R. Haym parlait, lui, de «quiétisme» — a semblé justifié, de l'intérieur même de l'hégélianisme, par la conception que celui-ci se faisait de la pensée philosophique comme reflet (miroir, *speculum*) conservateur de la réalité (la philosophie vient toujours trop tard, elle consacre l'action passée au lieu d'être l'acte inaugurateur...). — Ces deux reproches s'accordent à rejeter, dans l'hégélianisme, la pseudo-action de la seule pensée, la pseudo-subjectivité d'une spéculation indifférente.

Ainsi, la critique de la raison hégélienne consiste originellement à proclamer que:

— la théorie n'est pas pure raison, mais rationalisation de l'expérience, alors que la spéculation oublie l'*expérience*,

— la pratique n'est pas pure raison, mais engagement existentiel, alors que la spéculation est une activité qui oublie l'*existence.*

Bref, la spéculation hégélienne, en tant qu'activité théorique, nierait, comme théorique, l'objet, visée de la théorie, et, comme activité, le sujet, principe de l'activité.

Il convient d'abord de s'interroger sur le sens et la portée d'une telle dénonciation de l'hégélianisme en la confrontant avec la conscience que celui-ci a prise de lui-même, avant d'en apprécier la valeur de vérité, c'est-à-dire d'énoncer une thèse sur la signfication même de l'acte de pensée hégélien.

* *
*

Le Système: de l'expérience à l'existence

Observons, pour commencer, que les deux critiques que nous venons de caractériser bien schématiquement se recoupent, se rejoignent et se conjuguent l'une l'autre, il est vrai dans deux contextes différents qui modifient leur sens originel, deux contextes marqués, l'un, par la prédominance de l'objectivisme, l'autre, par celle du subjectivisme. Ainsi, la postérité marxiste de Feuerbach oppose la praxis réelle à l'idéalisme du sujet hégélien, et Kierkegaard rassemble, dans l'illustration hégélienne du stade esthétique, l'absence du choix essentiel et l'évaporation du réel dans la possibilité imaginée. — Aussi bien, faut-il délaisser — en raison du syncrétisme final de la critique — le lieu historique natif de sa différence, et ne plus considérer que son contenu double (voire contradictoire): la spéculation hégélienne oublie l'objet ou l'expérience, — elle oublie le sujet ou l'existence; elle est trop subjective, et elle est trop objective. — Si, de la sorte, le contenu commun de la critique d'une telle spéculation apparaît en lui-même contradictoire, sa contradiction apparente n'indique-t-elle pas l'essence contradictoire de ce dont il veut être la rectification négative? La critique extérieure de l'hégélianisme n'est-elle pas seulement l'extériorisation de l'auto-critique qu'il ferait de lui-même?

Si, en effet, la spéculation hégélienne ignore, dans le déploiement autonome de son discours nécessaire, la facticité de l'objet et l'originarité du sujet, n'est-ce pas pour autant qu'elle se contredit dans la définition qu'elle a donnée d'elle-même? — Contre le formalisme de l'idéalisme kantien-fichtéen, elle s'est bien toujours présentée comme un réalisme spéculatif, et a opposé au subjectivisme de la réflexion l'objectivisme du reflet spéculatif, qui sauverait le contenu concret de l'intuition empirique. Contre l'idéalisme objectif de Schelling — qui est l'identification objective (substantialiste-spinoziste) du sujet (contenu de la philosophie transcendantale) et de l'objet (contenu de la philosophie de la nature, prédominante) —, Hegel affirme l'absoluité du sujet: l'identité du sujet et de l'objet est un sujet (absolu); l'hégélianisme n'est pas une philosophie privilégiant l'objectivité, la différence, la structure, ... la bureaucratie, mais l'exaltation, partout, de la vie spirituelle.

Y aurait-il donc un désaccord entre le *projet* hégélien et sa *réalisation?* — A vrai dire, il ne le semble pas du tout. Car l'intention — reconnaître, en leur

hiérarchie, et l'objet et le sujet — se traduit bien dans le résultat, dans le contenu du Système lui-même, si on envisage celui-ci en toute son ampleur, c'est-à-dire du début de l'introduction scientifique à la Science qu'est la *Phénoménologie de l'esprit,* à la fin de la Science elle-même, à savoir de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques.* Un double constat s'impose en effet. D'une part, la spéculation hégélienne s'*enracine* dans la visée — «indicative», infradiscursive — du *ceci* sensible, pour être, en tout son discours, l'explicitation des requisits de l'affirmation originelle: «c'est», «il y a». D'autre part, elle s'*achève* dans «l'affirmation *active,* l'engendrement et la jouissance de soi»[1] de l'esprit absolu qui actualise l'Idée éternelle se réalisant elle-même, à la fin de la Logique — laquelle est le discours exhaustif sur le sens de ce qui est —, comme la liberté ou l'activité absolue de créer la nature. Bien loin, donc, d'ignorer, et l'objet le moins subjectif (le *ceci* sensible), et le sujet le moins objectif (le vouloir libre, la décision pure), — et la réalité la moins rationnelle, et la rationalité la moins réelle, l'hégélianisme paraît bien réaliser son équation, affirmée, du réel et du rationnel, dans le *contenu* du Système, en faisant de celui-ci le *développement* même de cette équation comme *équation du ceci sensible (l'empirie pure) et de la décision libre (l'existence pure).* La visée originelle du ceci sensible ne se traduit-elle pas en un patient déploiement de ses implications, pour se poser finalement comme la libre décision de l'Idée réalisée en l'esprit? Constitué, le sens de l'être — la liberté créatrice — ne pose-t-il pas tout son être, en sa vérité désormais atteinte, comme création immédiate, impatiente, du pur ceci, de l'être naturel le plus aliénant pour l'esprit? Ainsi, les deux grands absents prétendus de la spéculation hégélienne se révèlent bien plutôt encadrer comme son *alpha* et son *oméga,* et pour le déterminer en son sens en voie de constitution et en son sens se constituant lui-même, le système de Hegel. Le sens devenant du Système, c'est le ceci sensible qui devient la liberté; le sens devenu du Système, c'est la liberté qui crée le ceci sensible. Tout le Système serait alors la transition, selon le mode opposé de chaque moment inaugural (devenir lent, décision soudaine), de l'expérience pure à l'existence pure, et de l'existence pure à l'expérience pure.

A moins que cette transition ne soit en elle-même contredite par un hiatus, un double hiatus, entre elle-même et son point de départ, et entre elle-même et son point d'arrivée... A moins que le processus par lequel elle se définit — la *dialectique* en son implacable *nécessité* — comme l'on dit — n'invalide, dans son mouvement même, la *contingence* posée à son *origine* — le ceci comme surgissement pur —, et la *liberté* posée à son *terme* — la création absolue. Tel est bien le problème — ainsi développé en son sens déterminé — que nous

[1] HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* 3e éd., § 577, éd. Nicolin-Pöggeler — *NP* —, Hambourg, F. Meiner Verlag, 1959, p. 463.

semble poser la spéculation hégélienne: en son procès dialectique — le *broiement mortifère* de sa *méthode* —, ne contredit-elle pas l'*ouverture vivifiante* de son *système* sur l'expérience et l'existence? Le problème, souvent soulevé, de l'antagonisme de la méthode et du système dans l'hégélianisme, se trouve ici posé, mais dans l'inversion de l'appréciation habituelle de ses termes (la méthode vivante, le système mort). — Contre l'interprétation courante — et dans le prolongement de considérations déjà présentées ailleurs[2] — nous voudrions tenter de montrer que la dialectique hégélienne, non seulement tolère, mais, par son sens même, requiert, en sa *nécessité* constitutive, l'ancrage de celle-ci dans la *contingence* du *ceci sensible* et dans la *liberté* de la *décision,* un ancrage qui va, au surplus, se manifester comme un *unique* ancrage, assurant ainsi la profonde unité avec elle-même d'une spéculation par là élevée, en la démentant, au-dessus de l'orientation divisée de sa critique. Envisageons donc successivement le rapport de la dialectique hégélienne et de la contingence empirique, puis le rapport de la dialectique hégélienne et de la liberté existentielle.

* *
*

La Méthode: la promotion spéculative de l'expérience

Nous ne nous attarderons pas sur des considérations extérieures à la Chose même, et de nature biographique ou idiosyncrasique, qui dévoilent, dans l'histoire même de l'auteur du Système, des traits fondamentaux à travers lesquels s'anticipe cependant la Chose même. — Le génie de la spéculation s'est, d'emblée, dès sa plus jeune enfance, montré ouvert à l'autre de la réflexion enfermée en elle-même, du «penser par soi-même» dont le futur professeur dénoncera, en son absolutisation pédagogique, les méfaits: on sait que le tout jeune Hegel retranscrivait dans son *Tagebuch* les «extraits» les plus divers empruntés à des ouvrages d'information empirique et «scientifique». L'*encyclopédiste spéculatif* a également été nourri par l'*encyclopédiste empirique;* et cet intérêt encyclopédique — au sens du XVIIIe siècle — se manifeste aussi et d'abord là même où, par exemple, Hegel semble avoir été de loin dépassé par un Schelling, c'est-à-dire dans le champ de l'étude et de la philosophie de la nature. Hoffmeister notait à juste titre que Hegel s'était intéressé plus que Schelling aux singularités, aux différences empiriques qua-

[2] Qu'on nous permette de renvoyer à nos études: «Le Christ hégélien», *in: Hegel et la religion,* recueil publié par G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1982, pp. 177-211, — et «Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel», *in: Hegel et la dialectique,* Revue Internationale de Philosophie, n° 139-140, Paris, PUF, 1982, pp. 163-182.

litatives offertes par la richesse de la nature[3]. Alors que Schelling s'emploie à *retrouver,* dans les différences empiriques, ainsi réduites à la différence indifférente de simples degrés — *«Potenzen»* — de l'identité conceptuelle, la *structure répétitive* de celle-ci (en ce sens, le reproche de formalisme monochrome que Hegel dirigera contre lui, dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit,* n'est pas infondé), l'auteur de l'*Encyclopédie* s'efforce de *trouver,* de découvrir, dans la particularité qualitative des phénomènes naturels, le *sens nouveau,* irréductible à ses antécédents abstraits, de chaque détermination de l'absolu. Cette attention — «journalistique», mais qui s'en étonnera de la part de quelqu'un qui célébra la lecture des gazettes et, pendant plusieurs mois, en rédigea une? — aux détails des faits s'ouvre, de façon significative, au contenu le plus «irrationnel» des descriptions et interprétations de la nature: Hegel accueille, à côté de la science d'entendement, les intuitions les plus variées des alchimistes, de Paracelse, de Böhme..., bref, fait sien, contre les exclusives de l'*entendement* réprimant et réduisant l'expérience, un certain *hyperempirisme.*

Un tel hyperempirisme, toutefois, bien loin de l'éloigner de la *raison,* nourrit l'accomplissement même de celle-ci, que Hegel désigne — contre l'aplatissement en entendement de la raison excluant l'empirique et le positif — précisément par le terme de «raison». Aussi bien rencontrons-nous, dans l'hégélianisme, une *justification spéculative de l'unité de la spéculation et de l'expérience.*

L'une des affirmations essentielles du savoir absolu, où se clôt la science de l'expérience de la conscience qu'est la *Phénoménologie de l'esprit,* est, en effet, celle de l'identité absolue de contenu entre l'expérience et la spéculation: «Il faut dire que rien n'est *su* qui ne soit dans l'*expérience*»[4], car, «de même que l'esprit qui est là n'est pas plus riche que la science, de même, en son contenu, il n'est pas davantage plus pauvre»[5].

Une telle réconciliation de l'empirique et du rationnel, de l'*a posteriori* et de l'*a priori,* manifeste alors son originalité en tant qu'achèvement d'un processus inauguré par Kant et poursuivi par Fichte et Schelling. Il convient d'en marquer succinctement et schématiquement les grandes étapes, pour faire ressortir l'apport caractéristique de la spéculation hégélienne[6].

Kant, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, inaugure tout. Voulant élever la spéculation à la «science», il la libère du modèle méthodologique de la science — physico-mathématique — de l'expérience, en lui donnant comme

[3] *Cf.* J. HOFFMEISTER, *Goethe und der deutsche Idealismus,* Leipzig, F. Meiner Verlag, 1932, p. 63.

[4] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes,* éd. J. Hoffmeister, Hambourg, F. Meiner Verlag, 1952, p. 558.

[5] *Ibid.,* p. 562.

[6] Nous prions le lecteur d'excuser la rapidité de cette rétrospective spéculative!

contenu à fonder le vaste champ de l'expérience (interne autant qu'externe). Alors que la philosophie des lumières s'assignait comme tâche d'opposer au *contenu* positif (du droit, de la religion, etc.) un *contenu* naturel-rationnel propre, nouveau (droit naturel, religion naturelle, etc.), autre que le contenu positif et destiné à le remplacer, la philosophie kantienne supprime entre le spéculatif et l'empirique ce simple rapport extérieur d'une différence de contenu, en faisant de l'*a priori* le *fondement* de l'*a posteriori;* l'Idée n'est pas une autre réalité que la réalité empirico-positive, mais sa pensée. Hegel saluera la mise en œuvre du principe de la spéculation qu'est l'identité du sujet et de l'objet, dans la déduction transcendantale des catégories: «[la] théorie de l'entendement a été tenue par la raison sur les fonts baptismaux»[7]. — Mais, chez Kant, cette Idée rationnelle est aussitôt dégradée en un simple moment d'une philosophie qui reste prisonnière de l'entendement (l'Autre de l'empirie en son irréductibilité sensible); l'identité sujet-objet est seulement subjective, comme le manifeste l'affirmation d'une chose en soi, corrélative de la scission maintenue entre l'entendement (au sens large) et la sensibilité: «Si l'entendement a été traité selon la raison, la raison, au contraire, est traitée selon l'entendement»[8]. C'est pourquoi — à cause d'une telle scission entre le sujet et l'objet — l'expérience est, à la fois, plus riche que la spéculation philosophique vraie (de tout ce qui, en elle, n'est pas «constitué» par l'entendement), et plus pauvre qu'elle (l'Idée est un concept non sensibilisable). Ainsi, la spéculation, plus modeste en sa scientificité *sui generis,* s'est rapprochée de l'expérience, sans que s'identifient pourtant véritablement, en leur contenu, l'*a priori* et l'*a posteriori.*

Fichte va beaucoup plus loin. En faisant du principe de l'empirie (le deuxième principe) le simple négatif du principe (le premier principe) de l'intuition intellectuelle, et, par là, de la spéculation, il fonde l'affirmation de l'*identité absolue de contenu* entre l'expérience et la philosophie; «L'homme — écrit-il ainsi — n'a absolument rien d'autre que l'expérience et il ne parvient à quoi que ce soit que par l'expérience, la vie elle-même. Toute pensée... part de l'expérience et a en vue l'expérience. Rien n'a de valeur ni de signification inconditionnée si ce n'est la vie»[9]. La différence entre l'expérience et la spéculation est la simple différence *formelle* entre le contenu *trouvé* et le même contenu, *engendré.* L'*a posteriori* et l'*a priori* définissent deux regards dirigés sur un même contenu: le regard factuel et le regard génétique. — Cependant, ces deux regards doivent, en leur exercice, rester purs l'un de l'autre: en

[7] HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,* éd. Lasson, Hambourg, F. Meiner Verlag, 1962, p. 4.

[8] *Ibid.*

[9] FICHTE, *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, in: Sämmtliche Werke,* éd. J. H. Fichte, Berlin, 1845-1856, Bd II, p. 333.

engendrant le contenu empirique de la vie, le philosophe doit s'interdire de loucher vers ce contenu comme trouvé et donné; la construction spéculative doit s'enfermer en elle-même, et c'est, d'ailleurs, cette fermeture à l'expérience qui permet au savoir spéculatif d'être un savoir fini, arraché à l'infinitude du savoir empirique.

Schelling fait sauter cette interdiction. — Comme Fichte, il distingue l'empirie et la «science» comme une «histoire» des faits et une «construction» des faits, le vrai savoir — ainsi *a priori* — étant celui qui construit un objet à partir de sa propre possibilité. — Mais Schelling reconnaît que, une fois posé le principe inconditionné — identité duelle, conflictuelle, et donc vivante —, le philosophe doit trouver empiriquement ce qu'il a à montrer comme s'auto-produisant nécessairement: «Nous ne savons pas seulement ceci ou cela, mais nous ne savons originairement rien si ce n'est par l'expérience et moyennant l'expérience, et, dans cette mesure, tout notre savoir consiste en des propositions d'expérience»[10]. D'où l'appel à l'expérience pour découvrir les maillons de la construction spéculative, et la méfiance de Schelling à l'égard des fictions aisément fabriquées par la spéculation abstraite. Une telle découverte empirique de ce qui est, à chaque fois, engendré de façon autonome selon sa nécessité, engage la spéculation dans une infinité qui la préserve de toute sclérose mortifère. Le recueil empirique du contenu spéculatif se paie de son heureux inachèvement. La rationalisation de l'empirique est tout autant une modalisation empirique de la raison spéculative. — Mais cela signifie qu'il n'y a pas une véritable réconciliation de la spéculation et de l'expérience, une véritable identification de l'identité à soi (du principe de la spéculation) et de la différence d'avec soi (du principe de l'expérience). En effet, chacun des termes perd de son caractère en accueillant l'autre: la spéculation, de sa certitude, et l'expérience, de sa richesse (nous évoquions tout à l'heure le reproche de formalisme, de schématisme, adressé par Hegel à la philosophie schellingienne).

C'est que le mouvement de réconciliation de la spéculation avec l'expérience inauguré par Kant et développé par Fichte et Schelling s'opère sur la base de la différence du principe de l'identité et du principe de la différence. Fichte intériorise cette différence au sein de l'identité (le Moi), comme la différence du premier principe (le Moi se pose) et du deuxième principe (le Moi se nie, ou pose le Non-Moi), mais la différence subsiste, et, si le premier principe *domine* le deuxième principe dans la synthèse exposée dans le troisième principe, il *ne le pose pas.* — Et la naturalisation schellingienne des principes fichtéens maintient leur séparation: la nature est fondamentalement identique à elle-même (continuité, expansion, production...), et elle est *aussi*

[10] SCHELLING, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, in: Schellings Werke,* éd. M. Schröter, Bd. II, Munich, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1965, p. 278.

dualité (arrêt de la production dans un produit, contraction objective de l'expansion subjective...). — Si le Non-Moi est posé, c'est parce que l'unité du Moi est celle d'un Moi *réel,* et que la thèse ne peut être synthèse que s'il y a une antithèse; si la dualité de la nature est posée, c'est parce que l'unité naturelle est une unité *vivante,* et que la vie requiert, pour alimenter son mouvement, un obstacle à sa puissance. Bref, pour l'identité, qui est l'essence, la différence est un accident (même essentiel): le principe empirique est ainsi rabaissé au rang de *moyen* dont la raison d'être est la *fin* du processus, l'identité concrète *présupposée* pour le lancement de ce processus de la spéculation. L'assise de la spéculation condamne de la sorte tout le mouvement de celle-ci à être une négation effective de la différence, altérité ou objectivité, ce qui se traduit dans le caractère *téléologique* ou *finaliste* (idéaliste!) de la construction spéculative de l'expérience. C'est précisément là qu'intervient l'apport décisif de Hegel.

On parle d'une dialectique fichtéenne, d'une dialectique schellingienne, et, abstraitement parlant, on le peut. En effet, à la différence de la déduction ou démonstration, le discours fichtéen sur le Moi et le discours schellingien sur la nature ne consistent pas à passer de A à A, de l'identique à l'identique, mais à passer de A à non-A, de l'identique au différent: parce que A est posé, mais n'est pas, il faut — puisqu'il y a de l'être — poser le négatif de A, soit non-A, qui, comme posé ou positif, est B. Ainsi, l'être de B ne repose pas sur l'être de A, mais sur son non-être. Cependant, un tel non-être de A, principe du passage à B, n'est pas et n'est pas saisi alors dans A lui-même, mais par rapport à la *fin* concrète dont il est la première, abstraite et simple détermination (que cette fin soit, comme chez Fichte, la conscience de soi réelle, totale, ou, comme chez Schelling, la nature vivante réalisée). Le non-être de A, c'est donc essentiellement son *manque.* Si l'identité passe ainsi dans la différence — se nie, et telle est la dialectique: différenciation de soi de l'identité, contradiction... —, ce n'est pas parce qu'elle *est identité,* mais parce qu'elle *n'est pas totalité,* la totalité étant alors présupposée, anticipée, ajoutée par le sujet spéculant à l'objet initial de sa spéculation.

Au contraire, la dialectique hégélienne se présente comme radicalement (quoi qu'en pensent généralement les commentateurs) *non téléologique;* elle ne se veut ni finaliste, ni idéaliste, ni subjectiviste. Elle est une dialectique *vraiment dialectique* pour autant que, en elle, si l'identité passe dans la différence, c'est *parce qu'elle est identité.* Hegel pense avoir identifié intimement l'identité et la différence, c'est-à-dire les deux premiers principes de la Doctrine fichtéenne de la science, transposés par Schelling du Moi à la nature; et toute la philosophie hégélienne se donne comme le développement de cette identité *originaire* de l'identité et de la différence, de l'être et du néant.

C'est pourquoi Hegel s'emploie à faire apparaître, dans toute détermination, non pas son *manque,* mais sa *contradiction.* Or, ce qui est contradictoire, comme tel, en et pour lui-même, n'est pas; donc ce qui est, c'est la négation de

cette détermination contradictoire. Parce que A est non-A, donc n'est pas, ce qui est, c'est la négation de ce A qui est non-A, la négation de A *et* de non-A, la négation de A en la totalité de son sens, positif et négatif, bref la position de l'Autre véritable de A, c'est-à-dire de B. *La synthèse est analyse.* D'où l'extrême rigueur du processus hégélien (qui donc l'a réellement pris en faute à travers une critique précise?), culmination de la spéculation pure. Mais une telle spéculation achevée — qui résout la différence dans l'identité — ne signifie cependant pas du tout la volatilisation de ce dont la différence — le divers — est le principe, à savoir de l'empirie elle-même.

En effet — et c'est là l'autre moment du savoir spéculatif hégélien —, la négation totale de A, soit B, est un contenu *totalement nouveau* par rapport à celui de A, que ce dernier soit pris en son sens positif (A) ou en son sens négatif (non-A), une unité dont le sens ne peut être lu en A et en non-A, car ce que ceux-ci sont devenus comme moments de cette unité n'est pas ce qu'ils sont en leur position initiale absolue, et qui, par conséquent, surgit du dehors dans le contenu déjà posé de la spéculation (ainsi, pour évoquer le tout début de celle-ci, le disparaître et l'apparaître, que la pensée conjoint dans la signification: devenir, sont eux-mêmes des significations différentes de celles de l'être qui se révèle être son Autre, le non-être, et du non-être qui se révèle être son Autre, l'être, dont ils sont cependant la réduction à l'état de moments de la signification nouvelle plus concrète qu'est le devenir). En réalité, chaque nouveau contenu dont la spéculation a montré la nécessité doit être *découvert.* Le philosophe doit *trouver* le sens concret nouveau dont il sait néanmoins, pour l'avoir *prouvé,* qu'il est l'être même de l'ancien. Il y a bien une *expérience* spéculative. Si la synthèse est analyse, *l'analyse est synthèse;* et l'unité intime — constitutive de la méthode spéculative — de l'analyse (identité) et de la synthèse (différence) fait de la spéculation hégélienne l'assomption résolue de l'expérience.

Une telle assomption spéculative de l'expérience est une assomption radicale, en ce sens qu'elle *accueille* le sens *en toute son altérité.* L'ouverture empirique de la spéculation hégélienne se présente ainsi dans une remarquable gradation, que nous pouvons suivre dans les trois grandes étapes de son développement: Logique, Philosophie de la nature, Philosophie de l'esprit. La spéculation accueille, dans la Logique, l'*autre sens,* — dans la Philosophie de la nature, l'*autre du sens,* — dans la Philosophie de l'esprit, l'*altérité même du sens comme sens.*

Accueillir l'altérité, mais à l'intérieur du sens, telle est bien la démarche du philosophe — en cela toujours «phénoménologue» — dans la Logique, qui actualise dans sa pureté formelle l'expérience (synthétique) du sens dont nous venons de parler, la pure *expérience du non-empirique,* de l'intelligible ou du rationnel.

Mais la Philosophie de la nature doit trouver le sens dans son Autre, l'extériorité contingente de la différence indéfinie, qui condamne la nature à

être la «contradiction non résolue»[11] de l'identité et de la différence du sens et du sensible. Reconnaître le sens sensibilisé est difficile, si l'on ne veut pas se contenter, comme le fait Schelling aux yeux de Hegel, d'un schéma répétitif. Or, la reconnaissance de la raison naturée s'accompagne nécessairement de l'acceptation — qui, seule, fait le sérieux de l'accueil du sens sensibilisé — de ce qui, dans la nature et le sensible, est autre — et *autre à jamais* — que le sens et l'Idée. L'hégélianisme reconnaît, dans le réel ou dans l'expérience, l'existence nécessaire de ce qui est proprement et abstraitement empirique, c'est-à-dire, en son contenu même, *irrationnel.* — Il y a dans la nature — et donc dans l'esprit en tant que, nature se niant, il est conditionné par elle, en particulier dans l'histoire — de l'irrationnel, de l'insignifiant, du monstrueux, du scandaleux, bref, du *Mal.* Hegel a toujours admis celui-ci, *et comme Mal* que nul optimisme ne saurait transformer en Bien. Il y a donc, pour lui, un *irrationnel absolu* en son *contenu.* Cela signifie qu'il y a — quant au contenu — une limite définitive de la raison, et qu'il est, par conséquent, peu hégélien de vouloir sauver le rationalisme de Hegel en rabaissant sa prétention d'un panlogisme à un simple pantéléologisme, comme le fait, par exemple, dans son bel ouvrage sur l'hégélianisme, Iwan Iljin[12]. Pour Hegel — qui n'est pas Fichte! — le Bien *est* tout autant qu'il a à être, et son accomplissement ne dépend pas d'un devoir-être à l'infini. Mais dire que le Bien est absolument alors qu'il y a le Mal, c'est, en quelque sorte, *soumettre* le Mal, en son *existence,* au Bien lui-même, qui prévaut au niveau vrai de l'être, celui du tout ou de l'universel: c'est pourquoi *il est rationnel qu'il y ait de l'irrationnel.* Puisque, par son *statut,* ce qui en son *contenu* est irrationnel est rationnel, la reconnaissance, l'accueil par la spéculation de l'empirie pure ne manifeste pas l'*impuissance* de cette spéculation, mais, bien plutôt, sa *libéralité;* une libéralité qui mesure sa certitude d'elle-même et la conscience de sa propre puissance comme actualisation de la raison souveraine. Dans toutes ses branches, la philosophie hégélienne dit et pratique la libéralité de la raison à l'égard de la différence qu'elle identifie.

Cependant, l'accueil de l'Autre du sens va encore plus loin dans l'hégélianisme. Si nous sautons du début de la philosophie du réel — l'ouverture à la contingence naturelle où s'aliène le sens — à sa fin — l'ouverture à la révélation religieuse où se clôt, quant au contenu, la Philosophie de l'esprit —, nous voyons la spéculation se saisir elle-même, en tant que totalisation du sens, comme devant son *contenu* et sa *forme,* son *essence* et son *existence,* à la *réception absolue* (l'empirie comme *forme*) d'un *ceci absolu* (l'empirie comme *contenu*). — Ecoutons Hegel faire se correspondre l'empirie absolue — la

[11] HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, II: Naturphilosophie,* Einleitung, 3e éd., § 248, Rem., *NP,* p. 201.

[12] *Cf.* I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre,* Bern, A. Francke AG. Verlag, 1946, p. 367.

perception d'un pur *ceci* — et la spéculation achevée: «La certitude immédiate du présent est la forme infinie, la manière dont est le «est» pour la conscience naturelle. A toute médiation par des sentiments, des représentations, des raisons d'être, échappe ce «est» qui ne revient que dans la connaissance philosophique au moyen du concept, dans l'élément de l'universalité, et ainsi est commun à la philosophie et à la certitude immédiate»[13]. Une telle correspondance est affirmée à propos du *ceci* qui condense ponctuellement en lui tout le sens spéculatif, car ce *ceci* est l'*Ecce homo,* le Christ lui-même. Et, bien loin d'établir alors un simple parallélisme, Hegel pose l'Idée spéculative comme le développement même du *ceci* ou du *Celui-ci* christique (la phénoménologie de l'esprit *absolu* commence, en sa vérité, par le *ceci* sensible du Christ). Ainsi, *le sens se sait être originairement l'Autre de lui-même.* Le tout lui-même du sens — et non pas seulement toute détermination du sens — est bien soumis à ce qui, pour Hegel, est la loi absolue de la connaissance: «*Tout doit nécessairement parvenir à nous d'une manière extérieure* [nous soulignons cette affirmation capitale de l'hégélianisme]»[14].

La conscience spéculative est et sait qu'elle est médiatisée par la conscience du membre de l'ultime communauté substantielle, la communauté chrétienne, dont elle dit qu'elle est elle-même médiatisée par la *perception* remémorée de la conscience du Christ. — Mais la condition à laquelle est soumise la conscience humaine du disciple, à savoir qu'elle doit avoir perçu le phénomène empirique (christique) de la réconciliation pour pouvoir l'opérer en elle, ne vaut pas pour la conscience christique, qui, bien plutôt, *pose* en elle ce que toute autre conscience doit d'abord *présupposer*[15]. Par ce savoir de l'absoluité du surgissement, dans l'histoire, de ce que celle-ci attend, la spéculation hégélienne se fonde dans une empiricité absolue et justifie par là, en tous ses degrés, le moment, en elle, de l'expérience, de la réceptivité, de l'accueil.

C'est parce que Schelling, manquant la signification vraie de la dialectique hégélienne, veut voir en elle une réduction logique de sa propre démarche initiale — qu'il appellera la philosophie «négative» —, qu'il peut reprocher à Hegel de ne s'être pas élevé à la philosophie «positive», à l'empirisme suprarationnel. Car, en son cœur même, la dialectique hégélienne fait droit absolument à la positivité même de la raison et de son actualisation spéculative, une positivité que la raison justifie comme telle en son discours absolument souverain.

Cependant, ce *donné* absolu qu'est — pour l'esprit même qui l'attend et qui, comblé, se développera finalement dans et comme la spéculation du savoir absolu — le surgissement de la conscience originairement réconciliée

[13] HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion — Phil. Rel.* —, éd. Lasson, II, 2, Hambourg, F. Meiner Verlag, 1966, p. 132.

[14] *Ibid.*, p. 19.

[15] Cf. notre étude: «Le Christ hégélien», art. cit. ci-dessus, note 2.

du Christ, ce donné est saisi par la spéculation hégélienne comme étant, au sens plein du terme, quelque chose de donné, d'offert, dont l'être renvoie ainsi à un *donateur,* c'est-à-dire à une puissance capable de *se séparer de* ce qu'elle donne, de *se sacrifier* en sa révélation. La «religion manifeste» — qui est l'accomplissement de la religion en tant qu'elle est la manifestation de l'esprit — manifeste en son origine — l'Incarnation — le sens de toute religion comme don *divin* de l'unité de l'homme et de Dieu. Dieu, certes, est religion — et l'on connaît les propositions: «Sans le monde, Dieu n'est pas Dieu»[16], «Dieu n'est esprit qu'autant qu'il est dans sa communauté»[17], «Dieu, c'est l'histoire divine»[18].... —, mais *la religion, bien loin d'être (seulement) humaine, est (absolument) divine:* «Une religion est la production de l'esprit divin, non une invention de l'homme; c'est une production de l'agir divin en l'homme»[19]. — Qu'un tel texte — qui, sur un point central, nous semble bien infirmer tout «hégélianisme de gauche» — exprime la pensée la plus profonde de Hegel, c'est ce que confirme le *contenu même* du *sens absolu* de l'esprit, tel qu'il est défini dans l'ultime, et donc absolue, détermination de l'Idée logique.

Celle-ci, en sa *toute-puissance* où s'identifient son être et son acte, n'est rien d'autre que la *toute-bonté* de laisser aller librement hors d'elle une nature, l'être d'un esprit, — c'est-à-dire *une liberté qui crée une liberté.* Tel est bien le thème central, crucial, de l'Encyclopédie hégélienne, qui *identifie* ainsi le *surgissement du donné* à l'*acte absolu de la liberté créatrice,* d'une liberté qui, pour Hegel, en son sens absolu, ne consiste en rien d'autre qu'à faire *ex-sister* l'Autre de la raison. La reconnaissance, par la raison achevée dans la spéculation, et comme son origine, de l'*expérience* même, est la reconnaissance de celle-ci comme *libre création de l'existence.*

* *
*

La Méthode: la liberté créatrice dans la dialectique

Que, dans son *contenu,* la spéculation hégélienne exalte le *vouloir,* et le vouloir réalisant sa *liberté* essentielle, c'est manifeste. — D'abord, la dimension *subjective* l'emporte toujours sur la dimension *objective* d'une figure, elle en est le fondement et l'assure dans l'être. La conscience est la vérité de l'âme, la conscience de soi est la vérité de la conscience, et, dans leur identité rationnelle ou spirituelle, l'esprit pratique est la vérité de l'esprit théorique. Plus généralement, l'esprit objectif — qui est l'esprit objectivé, affirmé, en

[16] HEGEL, *Phil. Rel.,* éd. cit., I, 1, p. 148.
[17] *Ibid.,* p. 52.
[18] *Ibid.,* II, 2, p. 65.
[19] *Ibid.,* I, 1, p. 44.

toute son activité, dont l'être n'est que son faire — est la vérité de l'esprit subjectif — dont l'être, l'objectivité, est encore reçu, subi, purement objectif, et, par conséquent, le sens spirituel, seulement en soi, seulement «subjectif» (selon l'acception négative du terme). Et, dans l'esprit absolu, l'identité de la subjectivité et de l'objectivité s'accomplit bien comme une subjectivité absolue...

Ce primat du sujet sur l'objet dans leur identité, qui s'actualise, entre autres, comme primat de la raison pratique sur la raison théorique, du vouloir sur le connaître, ne signifie assurément pas une réduction de la liberté à la contingence du libre arbitre. Mais il fait que la volonté libre, qui — en lui donnant l'être — assume en elle le contenu nécessaire du savoir, qui est donc une volonté totalement raisonnée, éclairée, excède toujours, dans l'acte même de la *décision,* sa motivation rationnelle; le jugement le plus argumenté exprime toujours une initiative absolue du juger. Et, singulièrement, le pouvoir du Prince dépasse toujours, dans le formalisme de la décision qui doit «mettre le point sur le 'i'», le poids objectif du contenu raisonné qu'élaborent ses conseillers[20]. Quant aux grands individus de l'histoire universelle, ils trouvent, certes, toutes les conditions de leur acte décisif, mais les éléments de la nécessité (situation objective, passion subjective, exigence du sens...) ne se prennent en l'unité de la Chose que par l'initiative risquée, libre, du vouloir historique (tenté alors de s'interpréter comme l'actualisation d'un *Fatum*). — Ce rappel de l'excès de la liberté sur la nécessité dont se remplit pourtant sa réalisation vraie semble, cependant, faire se lever le reproche de contradiction interne à l'encontre d'une philosophie qui dit le primat de la liberté sur la nécessité dans un discours nécessaire; n'y aurait-il pas un conflit entre la forme et le contenu, le *dire* et le *dit* de la spéculation hégélienne? — Un tel reproche ne peut être évacué que si, en sa démarche même, cette spéculation *se dit* et *se pratique* en assumant la *libre création de son contenu nécessaire.* Ce que nous voudrions rapidement établir.

Et cela, pour commencer, d'une manière relativement *extérieure,* car elle concerne l'acte global faisant être — pour qu'il développe son contenu nécessaire — le savoir absolu. — On peut bien dire que le savoir absolu est le comble de l'activité libre du sujet qui s'y adonne, qu'on envisage ce savoir absolu dans sa *genèse* ou dans son *actualité.*

D'abord dans sa *genèse.* Le dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* fait résulter le savoir absolu de la conjonction du résultat du cours effectif de l'histoire éthico-politique (Chapitre VI) et du résultat du développement idéal de la religion (Chapitre VII). Le contenu vrai, absolu, de la conscience chrétienne — anticipation, dans le style de la représentation, du contenu encyclopédique du savoir absolu — est posé, et non plus seulement

[20] Nous avons traité ce thème dans notre étude: «Le prince hégélien», *in: Hegel et la philosophie du droit,* Paris, PUF, 1979, pp. 85-130.

présupposé, par la conscience sûre *formellement* de son agir souverainement libre qu'est, comme ironie (romantique) dissolvant tout objet dans sa subjectivité, le Soi effectif issu de toute la réalisation du monde chrétien. Cette conscience qui proclame la vanité de tout n'échappe elle-même à la vanité qu'en se faisant le Soi du *contenu* chrétien absolu, lequel, s'autonomisant alors de façon pensante en même temps qu'il objective le Soi effectif, s'élève au savoir absolu. Conjuguant ainsi l'*acte absolu du don divin* et l'*acte absolu de la créativité humaine,* le savoir absolu ne peut procéder, en son existence, que de l'activité la plus libre.

Il le confirme en son *actualisation* même. — Du fait, précisément de sa situation paradoxale, qui lui interdit d'être une calme figure de la conscience, d'être un *être* du savoir. — Certes, toute figure du savoir phénoménal, non absolu, est animée par la dialectique mobilisant sa contradiction interne: elle est destinée à passer dans son Autre; mais à la condition que la conscience, grosse de la totalité du sens, accepte de ne pas se fixer à la figure déterminée qu'elle est à chaque fois, et d'assumer toutes ses potentialités, car la dialectique peut se bloquer à chaque étape du devenir phénoménologique, et chaque figure, réalisant l'être universel de la conscience — la différence sujet-objet —, peut se reposer dans un tel être. Il en va tout autrement du savoir absolu: autonégation de la conscience comme telle, il l'affirme dans sa structure duelle (le face-à-face du sujet et de l'objet) en tant même qu'il nie une telle structure. Voilà pourquoi il est *la mobilité même,* le mouvement qui se meut en lui-même, inégal à lui-même dans lui-même, la *contradiction* consistant, pour la conscience, d'une part à s'élever au-dessus de sa différence constitutive, dans le pur Soi identique à l'être su, d'autre part à aliéner ce pur Soi dans la différence conscientielle qui est son support nécessaire. Cette différenciation et identification en elle-même une de la conscience réalise alors, dans la transparence absolue du sens, la pleine présence à soi de sa vitalité concrète. Suivant l'indication finale de l'*Encyclopédie* — la citation de la *Métaphysique* d'Aristote —, le savoir absolu concrétise bien l'acte pur de la pensée comme pensée de la pensée, mais il le concrétise précisément en tant que cette pensée — selon Hegel — se pense elle-même en son *aliénation* naturelle et spirituelle, l'activité vraie étant mesurée par la négativité du sacrifice, la *vie absolue* étant la mort de la mort, la *mort absolue*! Le savoir absolu est donc, non pas autre numériquement que la conscience phénoménale ou mondaine, mais cette même conscience en tant qu'elle nie son *être* dans l'*acte,* sans cesse à réaffirmer, de vivre toutes choses du point de vue du tout, du point de vue de l'esprit infini, ou de Dieu, ce qui requiert du philosophe — véritable Christ spéculatif — le sacrifice (banalisé) de sa conscience cependant toujours ressuscitée.

Mais cette activité qu'est, en son *existence,* en son *statut,* le savoir absolu, doit pénétrer son *contenu,* son *essence* même, de telle sorte que le développement du sens comme identité du Soi et de l'être, de la pensée et de la réalité, bien loin d'être le calme déploiement d'une nécessité immanente au contenu

absolu, soit, *à chaque instant,* transi par l'initiative de la liberté, et qu'*en elle-même* la nécessité spéculative révèle que son fond est bien la liberté. C'est une telle *présence active de la liberté au cœur de la nécessité du contenu spéculatif* qu'il s'agit de mettre enfin en évidence.

Le contenu *général,* abstrait, et donc immédiat, du savoir absolu, c'est l'*identité de l'être et de la pensée, terme du processus phénoménologique.* Tout le contenu, le riche et varié contenu de la conscience phénoménale, est venu récapituler son sens, lentement advenu, dans cette identité *simple* de l'être et de la pensée, de l'immédiat et de la médiation. — Cette identité du Soi et de l'être se dit d'abord comme identité *qui est,* comme identité dans la forme de son moment (immédiat) de l'*être,* comme identité substantielle ou objective de la substance, ou objectivité, et de la subjectivité. Selon Hegel, Schelling en reste là. Pour remplir alors une telle identité, il réintroduit en elle, subsume sous elle, tout le contenu phénoménal (naturel), par la seule activité du sujet du savoir spéculatif, qui se contente d'appliquer son objet abstrait (l'identité, ou indifférence absolue du sujet et de l'objet) au contenu différencié repris tel quel du phénomène. D'après Hegel, la différence multiforme qui affecte alors un savoir absolu ainsi seulement prétendu doit, au contraire, être dépassée pour autant que l'*identité substantielle* de la substance et du sujet (du savoir absolu) *se différencie* elle-même en leur *identité subjective,* c'est-à-dire pour autant que l'identité, *comme être,* du Soi et de l'être se transforme en leur identité *dans la forme du Soi.* Et c'est justement là tout le mouvement par lequel l'identité *comme être* de l'être et du Soi (début de la Logique) se pose dialectiquement dans l'identité *comme Soi* de l'être et du Soi (fin de la Logique). Le Chapitre VIII de la *Phénoménologie de l'esprit* définit précisément ce sens de tout le processus de la Logique ainsi introduite, qui fait se révéler l'*être* de l'identité de l'être et de l'acte comme l'*acte* de cette identité, l'immédiateté de l'être de la pensée comme pensée qui médiatise activement l'être, la nécessité comme liberté.

Toute la progression de la spéculation, lue à même le contenu de celle-ci, consiste dans la transformation graduelle du *passage* d'une détermination dans une autre (logique de l'être) en *paraître* d'une détermination dans une autre (logique de l'essence), puis, finalement, en *développement* d'une détermination dans une autre (logique du concept). A chaque fois, le déterminé, le différencié, le particulier, procède, d'une certaine manière, de l'universel qui s'expose comme contenu logique. — Dans la logique de l'*être,* l'universel *devient* le particulier, lequel ne manifeste donc pas *dans lui-même* cet universel qui le fait passer dans un autre particulier et qu'il subit comme un *destin,* dont le support actif ne peut ainsi être que le sujet philosophant: ce n'est pas en vertu de son sens posé, manifeste, que *quelque chose* devient *autre chose,* mais parce que le Soi philosophant assume le pouvoir de l'universel du sens. — Dans la logique de l'*essence,* l'universel *produit* le particulier, et, par conséquent, comme l'ouvrier dans son œuvre, se traduit en lui, si bien que le

rapport des particularités, leur universalité, ou identité, se dit à même leur différence: la cause, comme telle, indique en elle son Autre, l'effet; alors, le sujet philosophant objective dans son contenu le pouvoir d'identification, d'universalisation, qu'il se réservait dans la logique de l'être, — le contenu manifeste dans lui-même *et sa différence et son identité.* Cependant, un hiatus subsiste encore, car le contenu est encore la *différence* de son identité et de sa différence, et c'est le sujet philosophant qui les identifie pour réaliser le mouvement même de la spéculation. — Dans la logique du *concept,* le philosophe se libère alors de *toute* son activité *dans le contenu,* qui ne lui est plus vraiment objet, puisqu'il s'y retrouve lui-même, au moment même où ce contenu s'accomplit comme objet absolu en devenant entièrement autonome — l'*identité absolue* du sujet et de l'objet se réalisant dans leur *différence absolue.* Dès lors, au sein d'un tel contenu objectif de la spéculation, l'universel — qui médiatise la relation des particularités — s'affirme dans son universalité en se niant dans sa particularisation, c'est-à-dire ne subit plus celle-ci, mais la pose en étant totalement lui-même, universel, en cette particularisation, ou, en d'autres termes, la *crée:* créer, c'est bien poser le même que soi en se conservant en sa différence absolue, libre par rapport à lui, qui est donc tout aussi libre.

Hegel dit bien que le concept *crée,* et cela tout au long de la logique du concept. De la sorte, la détermination ultime du concept comme Idée logique créatrice de l'être (libre) de la nature, qu'est la nature, ne fait qu'exprimer absolument le sens de tout le développement conceptuel, et — parce que, dans la Logique hégélienne, il n'y a pas de *parties,* mais seulement des *moments,* chacun d'eux étant, à chaque fois, repris dans le suivant — chaque progression logique se révèle finalement comme une *libre création,* par l'universel déjà différencié, de sa différence ultérieure.

On voit par là l'erreur trop commune du commentaire hégélianisant, depuis Schelling et Marx curieusement d'accord: la *libre décision* par laquelle l'Idée logique se fait nature (et, par là, esprit) n'est pas une anomalie contredisant la nécessité dialectique de fer qui réprimerait tout le contenu du Système; tout au contraire, *elle manifeste, au cœur du Système, le sens constant de sa nécessité.* Toute la progression logique actualise l'identité du début de la Logique — la libre décision de philosopher dont parle l'avant-dernier paragraphe de l'Introduction de l'*Encyclopédie* — et de sa fin — la libre décision de l'Idée logique qui crée la particularité naturelle, l'objet du savoir absolu manifestant et confirmant ainsi finalement *en lui-même* l'activité absolue de son sujet, d'abord totalement formelle, et qui s'est libérée peu à peu en déployant son contenu nécessaire. C'est pourquoi — comme nous l'avons dit ailleurs[21] — la spéculation hégélienne ne se développe en toute sa rationalité

[21] Cf. notre étude: «Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel», art. cit. ci-dessus, note 2.

nécessaire que moyennant la *libre création constante, par le philosophe, de ses maillons successifs.* Une libre création qui n'a, cependant, rien d'arbitraire, motivée qu'elle est, dans la position d'une détermination de l'absolu, par l'exposition rigoureuse de l'autonégation de la détermination précédente, et confirmée qu'elle est, au terme, par la manifestation de la totalité (complétude fermée) des déterminations successivement choisies, — alors même qu'elle élève à sa vérité le moment, essentiel en elle, du libre arbitre. La philosophie de Hegel, hymne à la liberté dans ce qu'elle dit, l'est semblablement dans la façon dont elle le dit, dans l'exemplaire unité de la spéculation qui s'achève en elle.

* *
*

Repartir de Hegel!

Il faut insister sur cette *authenticité* de la spéculation hégélienne, qui a assumé consciemment et résolument, en sa démarche même, la conception qu'elle s'est faite de la raison comme identité nécessaire de l'être et de l'acte, de l'expérience et de l'existence, de la contingence et de la liberté, c'est-à-dire des deux instances qui lui sont opposées ordinairement comme sa limite et sa négation. Toute critique de cette spéculation ne peut se légitimer que si, reconnaissant l'effort de Hegel pour réconcilier le rationnel et le réel, elle assume elle-même l'exigence d'une telle réconciliation et se met ainsi *à la hauteur de ce qu'elle veut juger,* au lieu de retomber dans la facilité des abstraits partis pris. La pauvreté conceptuelle de la culture contemporaine, en tout son foisonnement représentatif, doit bien inciter, devant la monumentalité de l'apport hégélien, à quelque modestie. — Il ne s'agit pas de réclamer un impossible *retour* à Hegel, mais de souhaiter que, pour se penser véritablement, l'époque présente, délaissant ses lectures idéologiques contradictoires d'un hégélianisme caricaturé, *reparte* du concept que lui a légué le dernier grand théoricien de l'existence réelle de l'homme, pour élaborer une objectivation adéquate et actuelle de ce concept. Actualiser Hegel, soit! Mais en repartant sérieusement de lui!