

Hegel

La métaphysique comme logique spéculative

Eric Bories

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Après le coup sévère porté par la philosophie kantienne à l'encontre de la métaphysique rationnelle¹, le propos hégélien semble au moins relever du scrupule philosophique sinon d'une volonté de restauration. Hegel a clairement souhaité, en effet, situer historiquement son entreprise logique comme un remplacement de la métaphysique telle que Wolff, à la suite de Leibniz, en avait présenté et diffusé le système².

La « logique objective », qui comprend la « logique de l'Être » et la « logique de l'Essence » « prend, nous dit Hegel, tout simplement la place de la *métaphysique* d'autrefois »³. Le texte de l'édition de 1817 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* sonne par rapport à cette page citée comme une confirmation, étendant explicitement le champ du remplacement jusqu'à la « logique subjective » (la « Logique du concept comme *concept* »). C'est ainsi la logique hégélienne dans sa totalité, c'est-à-dire la « philosophie spéculative (qui) prend la place de ce qui était en

¹ Hegel note dans la préface du 22 mars 1812 de la *Science de la logique* que « Ce qu'avant cette période on nommait métaphysique a été pour ainsi dire extirpé jusqu'à la racine et a disparu du champ des sciences. » (*Science de la logique*, trad. Labarrière et Jarczyk, Aubier, 3 vol., 1972 -1981. (noté *SL* suivi du n° du volume puis de la page).

² La préface de la *Science de la logique* de 1812 rappelle d'ailleurs la partition de cette métaphysique en « Métaphysique générale » et « Métaphysique spéciale », elle-même divisée en « Théologie rationnelle », « Cosmologie rationnelle », et « Psychologie rationnelle ».

³ Hegel, *SL*, I, 37.

d'autre temps nommé *métaphysique* et dont on traitait comme d'une science séparée »⁴.

Le contexte historique de ce « remplacement » avant tout nominal, puisque la métaphysique dite « scolaire » recouvre le nouveau nom de « philosophie spéculative », nous invite peut-être à interpréter d'abord celui-ci comme l'œuvre d'une stratégie visant à intégrer la métaphysique « au champ des sciences ». Cette interprétation qui consiste à reconnaître la logique spéculative comme une régression à la métaphysique dogmatique, reconnaît le projet encyclopédique hégélien comme une manœuvre de dissimulation afin de restaurer ce que la philosophie connaissait avant Kant : la métaphysique. Or, sans compter que cela revient plutôt à reconnaître ici un stratagème plutôt qu'une stratégie philosophique, cette façon de lire le texte hégélien nie l'originalité même de son propos, et présuppose comme acquis ce qu'il s'agit précisément d'établir.

L'originalité du propos hégélien est tout d'abord ratée, pour autant en effet que l'intégration de la « logique du concept comme *concept* » (logique subjective) à la manœuvre de remplacement de l'ancienne métaphysique, montre qu'il ne s'agit pas là simplement d'une intention de substitution. Le fait est que ce remplacement ne signifie pas que la logique hégélienne se propose d'occuper la même place que la métaphysique pré-critique. L'ultime moment logique, en lequel se manifeste le caractère proprement spéculatif du concept, constitue en effet un aspect philosophique inédit.

Il faudra d'autre part nous demander si la logique spéculative est ou du moins laisse transparaître une métaphysique hégélienne. Si la question se pose, c'est qu'en dépit de l'aveu de vouloir ici présenter « Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et de l'esprit fini »⁵, le texte hégélien n'affiche aucune intention de constituer une métaphysique. La difficulté de savoir s'il y a une métaphysique hégélienne se ravive lorsqu'on tente de comprendre la nature du rapport que la philosophie spéculative entretient avec la métaphysique entendue en son sens général et non dogmatique : la métaphysique aristotélicienne. De ce point de vue, les pages consacrées au Stagirite dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* ne laissent pas d'être ambiguës à propos du sens comme de la valeur à accorder à une régression vers un principe premier qui semble constitutive de toute métaphysique. Tantôt en effet, Hegel loue la théorie de la *noësis noëseôs*, de la pensée de la pensée⁶ comme une « cime suprême [...], ce qu'il peut y avoir de plus spéculatif »⁷. Tantôt ce dernier, en affirmant que « Dieu, comme Dieu vivant, est l'univers »⁸ s'oppose manifestement à la distinction métaphysique établie par Aristote entre le Premier moteur, immobile en son acte pur, et le Premier ciel, moteur de la matière du monde mis en

⁴ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817), I, §18. (*Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. Bourgeois, Vrin, I. La science de la logique, 1970 ; II. La philosophie de la nature, 2004 ; III. La philosophie de l'esprit, 1988 (noté E).

⁵ SL, I, 19.

⁶ Le texte de *Métaphysique*, Λ 7, dans lequel Aristote expose sa thèse conclut par ailleurs les deux dernières éditions (1827 et 1830) de l'Encyclopédie des sciences philosophiques de Hegel (noté E pour l'édition de 1830).

⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in ed Hermann Glockner, 9, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, réédition 1958, 18, p.391. Nous avons traduit ce passage.

⁸ *Ibidem*, p. 335.

mouvement par Dieu, ne se tenant que dans la puissance de réalisation de son sens final.

En soutenant que « pensé comme immédiat, simple, en repos, l'esprit n'est pas un esprit ; (puisque) l'esprit, ajoute t-il, a pour caractère essentiel d'être actif (et qu') il est plus précisément l'activité de se manifester »⁹, Hegel précise en effet la manière de se savoir de l'esprit par lui-même qu'est l'Absolu, dans un sens *a priori* non métaphysique.

Entre la philosophie spéculative hégélienne et la métaphysique aristotélicienne s'introduirait ainsi l'obstacle irréductible d'une série de distanciations entre : l'immanence de l'Absolu et la transcendance d'un Premier moteur, l'activité de l'esprit et le repos d'un Principe qui est déjà tout ce qu'il a à être, le risque de l'aliénation de l'esprit dans son autre et la téléologie naturelle de l'actualisation de ce qui n'est qu'un rapport à soi en puissance. A moins, comme Pierre Aubenque en fait d'ailleurs le reproche à Hegel, d'opérer « une série de contresens »¹⁰ ayant pour conséquence perverse de faire du Dieu aristotélicien un Dieu mondain, force est de reconnaître que l'ontologie et la théologie aristotéliennes proposent une norme métaphysique dont « l'idée de l'esprit éternel mais vivant et présent dans le monde »¹¹ semble bien mal s'accommoder.

Peut-on dès lors penser une métaphysique de l'identité de l'intelligence et de l'activité, du risque identique pour l'être et le savoir de se reconnaître ou de se perdre dans l'épreuve du monde ? Telles semblent être les conditions requises pour affirmer qu'il y a une métaphysique hégélienne.

I. Un problème tissé par des idées reçues

Dans la mesure où la métaphysique, chez Hegel, se présente comme une logique, il est avant tout nécessaire de se demander en quel sens celui-ci définit cette dernière. La réponse est explicitement donnée au § 19 de l'*Encyclopédie* : « La logique est la science de l'Idée pure, c'est-à-dire de l'idée dans l'élément abstrait du penser ».

Il est remarquable que l'interprétation de cette définition de la logique a conduit et continue aujourd'hui de conduire à reconnaître dans la philosophie hégélienne les traits caricaturaux d'une métaphysique en laquelle on se plaît à dénoncer quatre formes de présupposés.

1. Présupposé ontologique

Celui-ci consiste à comprendre l'abstraction du penser à partir d'une absence de l'être dont on prétend pouvoir indiquer la cause : de l'être il ne saurait être question dans cette « science de l'Idée pure » puisque ce dernier se trouve toujours déjà dissout dans la pensée. Il n'y aurait donc d'être, dans

⁹ Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Première partie : *Introduction (d'après le cours de 1827)*, éd. W. Jaeschke, trad. P. Garniron, Paris, PUF, 1996, p. 79.

¹⁰ Pierre Aubenque, « Hegel et Aristote », in *Hegel et la pensée grecque*, sous la direction de Jacques D'Hondt, Paris, PUF, 1974, p. 104.

¹¹ Hegel, *E III*, §569, p. 357.

le contexte de la logique hégélienne, que pour autant que celui-ci demeure pensable ; sinon nous sommes dans le néant de l'impensable.

Heidegger développe cette interprétation de la logique spéculative¹² en montrant que parce que Hegel réduit tout étant à l'étant-pensé, il fait de l'affaire de la pensée la pensée elle-même, en procédant à un oubli de l'être. Dans *Hegel et les Grecs*¹³, Heidegger identifie ainsi dans la pensée hégélienne l'héritage d'une tradition idéaliste amorcée depuis l'affirmation parméniennienne selon laquelle « Être et penser sont le même », et confirmée par le cartésianisme, lu comme « philosophie qui commence la détermination de l'être à partir du sujet posé scientifiquement » (*Ibidem*). La logique spéculative trahirait ainsi son héritage à la fois parméniennien et cartésien en affirmant l'identité logique, autrement dit dans l'orbe du seul penser, de l'être et de la pensée.

La différenciation logique ne serait alors qu'une dissimulation d'une métaphysique de l'identité. Dans la relation à son autre – la nature, la société, l'histoire – la pensée n'aurait ainsi chez Hegel, qu'une relation à elle-même. La nature ne serait que le système des lois physiques, la société, l'édifice des institutions juridico-morales du vivre ensemble, l'histoire, l'historicité logique du progrès d'une idée traversant différents moments rationnels jusqu'à la révélation finale de la vérité.

2. *Présupposé méthodologique*

Si « Être et Penser sont le même », cela ne rend-t-il pas légitime l'accès à l'être à partir du seul Penser ? Autrement dit, ne faut-il pas comprendre « l'élément abstrait du penser » dont Hegel fait volontiers l'objet avoué de sa logique, dans le sens d'un formalisme logique ?¹⁴ La pensée, principe subjectif et rationnel de tout être, étant donné qu'il n'y a d'être que pensable, serait *de facto* la voie privilégiée et suffisante d'accès à l'être.

On assiste ainsi à une réduction de la présentation logique à une métaphysique de la subjectivité représentative. Réduction qu'ici encore Heidegger ne nous épargne pas : « la présentation (*die Darstellung*) [...] reste elle-même, en tant que représentation (*Vorstellung*), un mode de la conscience » (*Holzwege*, 153)¹⁵. Remarquons que cette thèse tente d'accréditer l'hypothèse historique selon laquelle la métaphysique hégélienne constituerait une régression dogmatique à la suite du désaveu cuisant que la logique transcendantale a fait subir à la métaphysique rationnelle. Faut-il alors reconnaître en un Hegel renouant par-dessus le kantisme avec Leibniz et Wolff, le vengeur de la métaphysique rationnelle ?

¹² Voir *Identität und Differenz*, neuente Auflage, 1990, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1957. Traduction A. Préau in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 277-308 (p. 278).

¹³ Article paru dans les *Cahiers du sud*, trad. J. Beaufret et P. Savage, n° 349, 1959. Repris dans *Questions II*,

¹⁴ « La logique est, sans contredit, nous dit Hegel, la science *formelle*, ... » (*SL*, III, 56).

¹⁵ Traduit par Wolfgang Brokmeier, « Hegel et son concept de l'expérience » in *Chemins qui ne mènent nulle part* (p. 147- 252), Paris, Gallimard, 1962.

3. *Présumé scientifique*

La logique hégélienne n'est-elle pas le produit du logique, dont la progression conduit nécessairement la philosophie à s'ériger en système scientifique clôt et auto-suffisant ? Hegel écrit d'ailleurs que : « La méthode d'après laquelle, dans la science, le concept se développe à partir de lui-même et n'est plus qu'un acte *immanent* de progresser et de produire ses déterminations est ici pareillement présumé à partir de la Logique »¹⁶.

Dès lors, la logique spéculative ne traduirait que l'itinéraire intime et idéal du concept ; itinéraire jalonné de ses propres avatars formels : l'être, l'essence, le concept en tant que tel. Hegel n'avoue t-il pas d'ailleurs lui-même que « L'Autre qui est posé par lui (par le concept) n'est pas en fait un Autre »¹⁷?

Dans cette odyssée idéale scandée selon les tropes de la rhétorique confortable et frileuse de la thèse, antithèse, et synthèse, toute rencontre de l'altérité véritable, tout risque, toute épreuve de la contingence, seraient d'emblée proscrits. Il n'en faut guère plus pour reconnaître le système scientifique hégélien comme l'ennemi de la liberté.

4. *Présumé philosophique*

Si « Conceptualiser *ce qui est*, c'est la tâche de la philosophie »¹⁸, la philosophie hégélienne n'est-elle pas dès lors condamnée à la finitude sous un double aspect ? Sous celui de la finitude de l'être tout d'abord, scellée par l'identité onto-logique de l'être et du penser. La philosophie hégélienne serait vouée à l'indolence de la contemplation métaphysique. Sous celui de la finitude de l'étant ensuite, dont l'intelligence semble entièrement dépendre du regard nyctalope de l'oiseau de Minerve, qui le finitise en l'embrassant comme totalité de l'avoir-été. Mais c'est alors reconnaître que la conscience philosophante, incapable de sauter par-dessus son temps, arrive toujours trop tard ; une fois que tout est déjà joué.

Contemplation métaphysique, philosophie de l'histoire ou histoire de la philosophie, n'est-ce pas là reconnaître l'*apragmosynè*¹⁹ comme le trait fondamental de la philosophie hégélienne ?

Peut-on alors légitimement reconnaître dans le texte hégélien les traits d'une métaphysique ainsi broyée : une identité logique de l'être et du penser, un formalisme, un système théorique clos, une pensée contemplative non agissante ? D'autre part et enfin, il faudra se demander, au cas où tel ne serait pas le cas, si l'absence de ces critères que notre présentation critique a

¹⁶ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 31, trad. J F Kervégan, Paris, Quadriga, PUF, 2003 (noté PPD), p. 139-140.

¹⁷ EI, Add. § 161, p. 592.

¹⁸ PPD, préface, p. 106.

¹⁹ A la page 22 de *La relation du scepticisme avec la philosophie*, Hegel montre que de même que le citoyen grec pouvait parfois être tenté de ne pas prendre parti, il y a un risque d'« *apragmosynè* » philosophique, « qui consiste (...) à décider d'avance de se soumettre à ce que ferait triompher le destin » (trad. B. Fauquet, Paris, Vrin, 1986). Le risque pris par une telle philosophie qui « porte en elle la mort de la raison spéculative » (*Ibid.*) semble ici se retourner contre la philosophie hégélienne elle-même.

fait apparaître, disqualifie nécessairement la philosophie hégélienne du rang de la métaphysique.

II. La philosophie hégélienne prononce-t-elle dans l'orbe du penser, l'identité onto-logique de l'être et du penser ?

Hegel écrit :

« La nature de ce qui est consiste à être dans son propre être son concept. C'est en cela que se trouve, en général, la *nécessité logique* ; elle seule est le rationnel et le rythme du tout organique, elle est savoir du contenu au même titre que le contenu est concept et essence, en d'autres termes elle est le *spéculatif* »²⁰.

Avant de nous empresser de reconnaître un Hegel parménidien, celui qui avoue lire la proposition selon laquelle « Être et Penser sont le même » comme une « pensée capitale » (*Hauptgedanke*)²¹, plusieurs interrogations devraient prudemment guider nos analyses. Alors que l'identité parménidienne implique « L'arrêt en la matière (qui) stipule simplement : il est ou il n'est pas »²², comment rendre compte de ce que Hegel nomme ici « le rythme du tout organique » qui suggère, lui, une dynamique ?

Pourquoi d'autre part, renouer avec la métaphysique signifie-t-il pour Hegel renouer avec la métaphysique ancienne des Grecs ? Pourquoi Parménide, Platon, Aristote, Plotin (Hegel déplore la perte de « la grandeur spéculative de Platon et d'Aristote qui n'existe plus »²³), plutôt que la métaphysique pré-critique (leibnizienne et wolffienne), plus récente, en laquelle Hegel voyait pourtant une « science (qui) considérait les déterminations de pensée comme les *déterminations fondamentales des choses* »²⁴ ?

Pourquoi enfin préférer l'ancienne métaphysique à celle de Descartes, qui semble pourtant avoir eu le mérite inédit, selon Hegel, de concilier l'affirmation du penser en tant qu'être et (de) l'être en tant que penser », à la découverte moderne de la sphère de la subjectivité comme sphère primordiale²⁵ ?

Relisons donc les pages 126-128 des *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, que Hegel inaugure par une traduction du fragment VIII de Parménide : « Le penser et ce à dessein de quoi est la pensée, sont identiques. Car sans l'étant, en lequel il s'exprime, tu ne trouveras pas le penser, car il n'est rien et ne sera rien en dehors de l'étant » (*LHP*) - « C'est

²⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Aubier, 1939-1949 (I, 49) (noté *PhE* suivi du n° du volume puis de la page).

²¹ Dans *Hegel et les Grecs*, Heidegger souligne cette expression employée par Hegel dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*.

²² Parménide, Fragment VIII, 15-16, in « Les Présocratiques », Pléiade, p. 261.

²³ Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag, 1971-1979 (*W* suivi du volume et du n° de page) (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, *W* 19, 249-250). C'est nous qui traduisons le texte cité.

²⁴ *E I*, § 28, p. 294.

²⁵ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Garniron, Paris, Vrin, 7 vol., 1971-1991, (noté *LHP* suivi du n° de la page) (*LHP* 1396 et 1395).

là, commente-t-il, l'idée principale ; le penser est donc identique à son être, car il n'est rien en dehors de l'être, de cette grande affirmation » (*Ibid.*)

Surprise : l'identité ne s'expose pas ici selon une égalité substantielle de l'être et de la pensée. Hegel ne voit pas d'ailleurs qu'il s'agisse là d'un être objectif qui coïnciderait avec la pensée. L'être est ici « être de la pensée » qui prend la forme d'un produire. Mais ce produire n'est tout à la fois pas la production d'un des termes (la pensée ou l'être) à partir de son autre, puisque l'identité est toujours déjà présupposée. Ce produire est donc une *auto-production*, une actualisation de l'identité présupposée de la pensée et de son être.

Par conséquent, toute conception de la logique spéculative qui consisterait à oublier ou à amoindrir l'importance de la dynamique et de la relation portée dans son héritage parméniénien, reviendrait à écraser celle-ci sur son commencement historique : la logique de l'Être-en-soi.

Si en effet « l'être pur constitue le commencement, parce qu'il est aussi bien pensée pure que l'immédiat indéterminé, simple »²⁶, celui-ci manque de s'enrichir, de se concrétiser, de s'effectuer, selon « l'explication du concept (qui) dans la sphère de l'être devient la totalité de l'être tout autant que, par là, est supprimée l'immédiateté de l'être ou la forme de l'être comme tel » (*Ibid.* § 84). L'être pur, qui ne s'est pas encore enrichi de la détermination minimale de l'être-là, ne saurait constituer le contenu de la sensation, pas plus que celui de l'intuition ou de la représentation, mais seulement celui de la pensée pure (*Ibid.* Add. § 86). Hors de lui, il n'y a que le néant, désespoir du monde de la sensation, de l'intuition ou de la représentation, que Hegel reconnaît dans cette religion de l'être-en-soi qu'est le Bouddhisme.

Le génie spéculatif des Grecs consiste ainsi dans la conscience que l'identité de l'être et du penser s'expose nécessairement sous la forme du « *passage en autre chose* »²⁷. C'est pourquoi la légèreté, le froid, le blanc ne sont, par exemple, que des êtres par accident qui ne sont que pour leur être-autre substantiel qu'est le flocon de neige. Aristote a su ainsi affirmer que : « Les prédicats qui ne signifient pas l'essence doivent être attribués à quelque sujet, et il n'y a aucun blanc qui soit blanc sans être aussi autre chose que blanc »²⁸.

Par conséquent la négativité n'est pas l'Autre de la position identitaire de l'être et du penser, telle que Hegel la reconnaît au niveau de l'Être pur. Elle signifie le procès du logique lui-même au sein de la logique spéculative visant à « porter à la conscience (le) travail propre de la raison de la Chose. »²⁹. Cela implique d'autre part que la concrétisation des figures du penser aille de pair avec celles de l'être. Parce que précisément « le concept n'existe pas comme tel dans la vie »³⁰, il s'agit de produire l'effectivité de ce dont l'existence n'est encore que contingente, en passant successivement à des niveaux de rationalité de plus en plus réfléchis.

²⁶ E I, § 86, p. 348.

²⁷ E I, § 84, p. 347.

²⁸ Aristote, *Seconds Analytiques*, trad. Tricot, Paris, Vrin, I, 22, 83a 31.

²⁹ PPD, § 31, p. 140.

³⁰ E II, § 368, Remarque, p. 323.

On pourra certes alors difficilement se contenir d'une certaine humeur en lisant la page suivante qui semble énoncer le contraire de ce qui vient d'être dit :

« En fait, écrit Hegel, la philosophie est précisément la doctrine destinée à libérer l'homme d'une quantité infinie de fins et d'intentions finies et de le rendre indifférent à leur égard, en sorte que ce soit pareil pour lui, que ces choses (ma maison, ma fortune, l'air respirable, cette ville, le soleil, le droit, l'esprit, Dieu) soient ou ne soient pas »³¹.

Cependant il faut rappeler que la logique spéculative qui doit commencer par l'identité immédiate de l'être et de la pensée doit nécessairement s'inaugurer dans et par cette abstraction. Il faut surtout et enfin rappeler que l'idée de la science toute faite, d'où part ici la logique hégélienne, ne doit pas être confondue avec le cours de la naissance de la science. Ainsi :

« L'idée, lorsque la science est toute faite, doit partir d'elle-même – la science ne commence plus par l'empirique ; mais, pour que la science advienne ainsi toute faite, accède à l'existence, il faut aller du singulier, du particulier, à l'universel... Le tout de l'Idée dans elle-même est la science accomplie ; et l'autre aspect est le commencement, le cours de sa naissance. Ce cours de la naissance est différent de son cours dans elle-même, lorsqu'elle est toute faite, comme le cours de l'histoire de la philosophie et le cours de la philosophie elle-même diffèrent entre eux... »³².

S'il y a une métaphysique hégélienne celle-ci ne saurait donc se caractériser selon la morgue d'une Idée toisant avec mépris la nature et l'histoire.

Reste alors la question de savoir pourquoi c'est chez les Grecs que Hegel reconnaît une « grandeur spéculative (...) qui n'existe plus »³³ plutôt que dans la métaphysique pré-critique qui pourtant, au dire de Hegel lui-même, « par cette présupposition que ce qui *est*, du fait qu'il est *pensé*, est connu *en soi*, [...] se tenait plus haute que la philosophie critique ultérieure »³⁴.

Si « la grandeur spéculative de Platon et d'Aristote n'existe plus », Hegel nous explique que c'est parce que nous avons « plutôt un philosophe d'entendement »³⁵. Dans la métaphysique scolaire en effet, les déterminations du penser sont absolutisées, affirmées et confirmées dans leur auto-suffisance, en renvoyant les déterminations opposées à l'impossible³⁶. La métaphysique pré-critique est donc dénoncée dans son formalisme ; formalisme qui ne doit pas être posé comme inhérent à toute métaphysique cependant, puisque la métaphysique grecque y échappe. En quoi donc consiste ce formalisme ? Pourquoi et comment la logique spéculative y échappe-t-elle

³¹ Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1987, p. 78-79.

³² Hegel, *LHP*, p. 293.

³³ *W* 19, 249-250. Nous traduisons, ainsi que la suite du texte (alinéa suivant).

³⁴ *E* I, § 28, p. 294.

³⁵ *W* 19, 249-250.

³⁶ Voir *E. I*, « Concept préliminaire », §§ 19, 20, 21.

III. Quelle méthode pour la métaphysique ?

1. Formalisme et dogmatisme

La métaphysique pré-critique fait problème, aux yeux de Hegel, à cause de la méthode qu'elle emploie lorsqu'elle pose ses thèses.

L'identité de l'être et de la pensée y est en effet affirmée dans son immédiateté et non de façon dialectique comme chez Platon et Aristote. Elle s'expose de plus comme une présupposition. Hegel affirme ainsi que « cette science considérait les déterminations de pensée comme les *déterminations fondamentales des choses* ; par cette présupposition que ce qui *est*, du fait qu'il est *pensé*, est connu *en soi*, ... »³⁷.

Mais en même temps, de cette identité de l'être et de la pensée se distingue la pensée comme principe d'identité des deux termes. La position absolue de la pensée et de ses formes comme principe unilatéral fixant l'unité de l'être et du penser est alors dénoncée comme dogmatique : « Le dogmatisme de la métaphysique d'entendement consiste, selon Hegel, à maintenir ferme en les conservant séparées des déterminations de pensée unilatérales »³⁸.

L'affirmation, dans l'orbe des formes subjectives de la pensée, de l'identité de l'être et de la pensée, est du coup, elle aussi, immédiate ; c'est pourquoi elle relève de la *certitude* selon Hegel. Historiquement, cette perspective commence avec le *cogito* cartésien qui, selon lui, réduit pour la première fois cette identité dans la représentation subjective, et de songer : « le penser en tant qu'être et l'être en tant que penser, voilà ma certitude, moi »³⁹.

Cette attitude induit par ailleurs un sens de la négativité que Hegel ne juge pas inhérent à la métaphysique et qu'il ne partage absolument pas. Aussi précise-t-il que « cette métaphysique devint *dogmatique* parce qu'il lui fallut admettre, suivant la nature des déterminations finies, que, de *deux affirmations opposées*, [...] l'une devait nécessairement être *vraie*, mais l'autre *fausse* »⁴⁰. De sorte que si la proposition « Dieu est éternel » est vraie, alors la proposition « Dieu n'est pas éternel » doit être nécessairement fausse. Le principe de non contradiction présuppose ainsi que toute contradiction implique une impossibilité, postulant ainsi une disjonction radicale entre un possible pensable d'un côté et un irrationnel impossible de l'autre. Sur ce point précis, arguant de la quatrième antinomie de la raison pure, Bernard Mabille demandait ainsi : « que faire lorsque le métaphysicien se retrouve devant deux propositions qui se contredisent mais qui énoncent toutes deux du possible, du pensable ? »⁴¹

³⁷ E I, § 28, p. 294.

³⁸ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I, W 8, 99. C'est nous qui traduisons.

³⁹ *LHP*, 1396.

⁴⁰ E I, § 32, p. 296.

⁴¹ Nous pouvons ainsi affirmer que « dans la série des causes du monde il y a un être nécessaire » et contradictoirement qu'« en elle (dans cette série), rien n'est nécessaire mais (que) tout est contingent » (§ 51 des *Prolégomènes*) sans que l'une de ces propositions soit frappée d'impossibilité. Voir Bernard Mabille, *Hegel, Heidegger et la métaphysique, Recherches pour une constitution*, Paris, Vrin, 2004, p. 157.

C'est enfin la distinction, on ne peut plus claire, que Hegel instruit dans l'addition au § 464 de l'*Encyclopédie* entre représentation et pensée qui nous interdit d'avancer la thèse d'un Hegel cartésien ou formaliste :

« Tandis, donc, que, au niveau de la *représentation*, (...) l'unité du subjectif et de l'objectif produite reste quelque chose de subjectif, par contre, dans la *pensée*, cette unité reçoit la forme d'une unité aussi bien *objective* que *subjective*, puisque la pensée se sait *elle-même* comme la nature de la Chose ».

Ni objective ni subjective, la logique spéculative ne saurait être *formelle*, sinon dans le sens particulier de « science de la forme absolue »⁴² où la forme signifie désormais le principe processuel signifiant, mettant en œuvre une matière pour laquelle « la forme n'est plus un extérieur »⁴³. Le contenu n'est donc plus ici l'être ou l'être pensé, mais le mouvement autonome selon lequel l'être se hisse à la fluidité du concept. La méthode, dit Hegel, est « *âme et substance* de tout le contenu. »⁴⁴.

S'il nous est dès lors permis d'apprécier ce qui sépare la logique spéculative de la métaphysique pré-critique, qu'en est-il du rapport que la philosophie hégélienne entretient avec la philosophie critique ? Le moins qu'on puisse dire est que ce rapport est ambigu.

2. *Hegel et Kant*

L'ambiguïté du rapport entre Hegel et Kant tient dans le fait que, d'une part, la logique transcendantale, pour autant qu'elle se propose d'assumer la matière de la connaissance, permet de relever le dogmatisme de la métaphysique formelle. Ce qui implique d'ailleurs une révision du sens de la négativité salué par Hegel. Mais d'autre part, à cause du constructivisme qu'implique la conception d'une expérience et d'une connaissance déterminées par les synthèses opérées par le sujet transcendantal, la philosophie kantienne demeure dogmatique. Dogmatisme auquel il faut ajouter le reproche d'une attitude sceptique : seuls les phénomènes sont connaissables, pas la *chose en-soi*. Le savoir kantien n'est donc pas absolu. Précisons donc ces deux versants du rapport entre Hegel et Kant.

Insistons d'abord sur la similitude du projet spéculatif et du projet transcendantal, porteurs, tous les deux, d'une volonté de concilier la matière et la forme du savoir de sorte que « la forme (ne soit) plus un extérieur »⁴⁵. Dans la préface du 22 mars 1812 à la *Science de la logique*, Hegel reconnaît ici dans cette volonté génératrice d'une « doctrine exotérique de la philosophie kantienne », l'acte par lequel la métaphysique fut déracinée du champ de la science. Il fut désormais établi que « l'entendement ne doit pas dépasser l'expérience, sinon la faculté de connaître devient raison théorique qui, pour soi, n'engendre rien que des chimères. » (*Ibidem.*).

Kant peut ainsi relever la logique de l'exclusion posée par le principe de non contradiction, et établir ainsi, contrairement à Wolff et à Leibniz, que

⁴² *SL*, III, 56.

⁴³ *Ibid.*, I, 19.

⁴⁴ *Ibid.*, III, 371.

⁴⁵ *SL*, I, 19.

la contradiction n'est pas irrationnelle. C'est pourquoi Hegel loue Kant d'avoir démontré la rationalité des antinomies :

« Ici, affirme-t-il, est exprimé que c'est le contenu lui-même, c'est-à-dire les catégories pour elles-mêmes, qui amènent à la contradiction. Cette pensée, que la contradiction qui est posée à même le rationnel par les déterminations d'entendement est *essentielle* et *nécessaire*, (cette) pensée doit être considérée comme l'un des plus importants et des plus profonds progrès de la philosophie des temps modernes »⁴⁶.

Hegel regrette cependant que Kant ne soit pas allé jusqu'à penser l'aspect nécessaire, universel de la contradiction, en achevant ainsi de lui reconnaître sa vertu dialectique :

« Kant met en lumière quatre contradictions ; c'est peu, il y a partout des antinomies. Dans tout concept, il est facile de faire voir une contradiction ; car le concept est concret, il n'est pas détermination simple. Il contient donc des déterminations distinctes, et celles-ci sont aussitôt opposées »⁴⁷.

Parce que, donc, Kant persiste à ignorer la concrétude du concept, il ne voit pas que la contradiction sourd dans toute réalité. Il ne dépasse donc pas une conception formelle de celle-ci. Kant en effet s'efforce de faire en sorte que « ce ne doit pas être l'être du monde qui est entaché de contradiction, mais (que) cela (doive) échoir seulement à la raison pensante, à l'essence de l'esprit »⁴⁸. Ce qui, selon Hegel, traduit une excessive « tendresse à l'égard des choses mondaines »⁴⁹.

De façon générale, c'est le projet de concilier la matière et la forme de la connaissance qui est raté chez Kant, selon Hegel, parce qu'il maintient la différence entre sujet et objet, entre forme et matière. La philosophie kantienne reste ainsi dépendante du présupposé de la représentation. Celle-ci prend ici la forme d'un acte par lequel le sujet transcendantal, qui reçoit un objet différent de lui (éléments de l'esthétique transcendantale), le transforme en objet connu, en concept, par le jeu de catégories logiques trouvées en lui. Cela revient à affirmer deux termes tenus dans leur opposition.

La matière, tout d'abord, l'objet, se présente en face du sujet (*Gegenstand*), et lui impose ses conditions. Kant note ainsi :

« Notre nature est ainsi faite que l'*intuition* ne peut jamais être que sensible, c'est-à-dire ne contient que la matière dont nous sommes affectés par des objets, (...). Des pensées sans contenu sont vides »⁵⁰.

La connaissance est ainsi limitée aux objets qui se présentent au sujet qui les reçoit dans son intuition sensible. C'est pourquoi seuls les phénomènes sont connaissables chez Kant, et non le tout de la nature.

⁴⁶ *E I*, § 48 Remarque, 307-308.

⁴⁷ *LHP*, 1872.

⁴⁸ *E I*, § 48, Remarque.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Quadrige, PUF, 4^{ème} édition, 1993, p. 77 (noté *CRP*).

Hegel accuse ce réseau de séparations et de différenciations qui minent la philosophie kantienne :

« Elle présuppose en effet des représentations du connaître comme un outil et un medium, (elle présuppose) également une différence de nous-mêmes par rapport à ce connaître, mais (elle présuppose) par-dessus tout que d'un côté se tiendrait l'Absolu et de l'autre le connaître, pour soi et séparé de l' Absolu tout en étant quelque chose de réel, ou encore (elle présuppose) que le connaître qui, étant extérieur à l'Absolu, est aussi bien extérieur à la vérité, serait pourtant véritable ; une supposition par laquelle ce qui s'appelle crainte de l'erreur se donne plutôt à connaître en tant que crainte de la vérité » (*PhE*, 58-59).

L'antidote au dogmatisme de la métaphysique wolffienne qui consistait à limiter la connaissance au champ de l'expérience possible, se retourne alors contre la philosophie critique. C'est pourquoi Hegel affirme que « par cette présupposition que ce qui est, du fait qu'il est pensé, est connu en soi, elle [la métaphysique pré-critique] *se tenait plus haut que la philosophie critique ultérieure* »⁵¹.

Dans un vis-à-vis par rapport à l'objet se tient par ailleurs la forme, les catégories selon lesquelles il appartient désormais au sujet d'informer la matière qu'il reçoit. Ce dernier juge ainsi l'objet selon des critères propres qu'il trouve déposés en lui. Hegel dénonce ainsi une déduction de catégories interdites de se produire d'elles-mêmes comme des actes de la pensée et de l'être⁵².

Parce que la philosophie kantienne repose sur la construction subjective de l'identité transcendante du sujet et de sa différence objective, elle reste donc minée par le présupposé de la représentation. D'autre part, cette philosophie est profondément marquée par les séparations qu'elle instaure. Le penser dépend toujours chez Kant de son autre, vis-à-vis duquel il est toujours déjà opposé. Dans ce contexte, « la vérité est l'accord du penser avec l'objet ; et pour produire cet accord, - car il n'est pas présent en et pour soi, - *c'est le penser qui doit se soumettre à l'objet et se conformer à lui* »⁵³.

Pour autant il ne s'agit sûrement pas de refuser la représentation, mais d'étudier les conditions de sa transformation en pensée : « Philosopher, précise Hegel, c'est transformer des représentations en pensées », car « l'esprit pensant ne progresse vers la connaissance et la conception pensante qu'à travers l'acte de représentation et en se tournant vers lui »⁵⁴. Pour autant il ne s'agit pas non plus d'oublier le projet transcendantal pour revenir à l'ancienne métaphysique, mais au contraire d'accomplir ce projet qui transforme déjà la métaphysique en logique. La logique spéculative veut en effet aller plus loin en achevant cette transformation dans la forme d'une présentation onto-logique.

⁵¹ *E I*, § 28, p. 294.

⁵² « mais accepter la pluralité des catégories, de quelque manière que ce soit, *pour quelque chose qui a été trouvé*, en allant les chercher par exemple dans les jugements et s'en contenter ainsi, est une attitude qu'il faut, de fait, considérer comme un outrage à la science ; où l'entendement serait-il encore en mesure de faire état d'une nécessité, s'il n'en est pas capable chez lui-même, lui qui est pure nécessité. » (*PhE*, 160-161).

⁵³ *SL I*, 16.

⁵⁴ *E I*, § 20.

Si l'on peut ainsi espérer que l'opposition du sujet et de l'objet se trouvera ainsi résorbée, relevée dans une identité rationnelle qui ne sera ni objective ni subjective, au sens kantien, n'y a-t-il pas en revanche un risque de voir s'abîmer la contingence des choses (*Dingen*) dans la nécessité rationnelle de la seule Chose (*Sache*) ? Comment en effet peut-on être assurés de penser la réalité même du réel, tout en affirmant que c'est la rationalité elle-même qui détermine le réel ?

Du coup, c'est l'aspect systématique selon lequel s'expose la philosophie hégélienne qui semble assumer dans une logique extramondaine, le métaphysique comme son mal intime.

IV. Métaphysique et liberté

Dans le commentaire que Heidegger propose du traité de Schelling sur *l'essence de la liberté humaine*⁵⁵, celui-ci souligne l'impossibilité de concilier liberté et système. Il affirme ainsi que : « ou bien le système est maintenu, mais dans ce cas la liberté doit nécessairement disparaître, ou bien la liberté est maintenue, mais cela implique de renoncer au système » Dès lors, c'est tout le projet hégélien d'élaborer un système de la liberté qui semble condamné à l'aporie :

« Un philosophe *sans système*, écrit Hegel, ne peut être scientifique ; outre que pour lui-même un tel philosophe exprime d'avantage une manière de voir subjective, il est, selon son contenu, contingent. Un contenu n'a sa justification que comme moment du tout, mais, en dehors de ce dernier, (il est) une présupposition infondée ou une certitude subjective ; de nombreux écrits philosophiques se bornent à exprimer ainsi seulement des *convictions* et des *opinions*. Par *système*, on entend faussement une philosophie ayant un *principe* borné, différent d'autres principes ; c'est, au contraire, le principe d'une philosophie vraie que de contenir en-soi tous les principes particuliers »⁵⁶.

N'en déplaise à Hegel, le risque est ici double pour la liberté. Ne nous propose-t-on pas d'abord de relever la contingence des choses dans la nécessité rationnelle de la Chose ? Si tel est le cas, l'activisme de la pensée dont se targue le hégélianisme est toujours déjà raté : dans le circuit de la thèse, antithèse et synthèse, il ne saurait y avoir de vraies découvertes et inventions, de vrai progrès. Comme pour toute science du nécessaire, tout serait déjà inscrit d'avance dans les principes primordiaux. La totalité que présente le système n'est-elle pas d'autre part le produit d'une construction totalitaire du concept ? Le problème est dès lors celui de la rencontre, de la relation à l'altérité de la raison, si altérité il y a. L'être, l'essence, le concept ne sont pas, en effet, des figures du monde, mais des moments logiques qui indiquent que le concept est bien en effet toujours chez soi.

A l'expression de ces difficultés, qui tendent somme toute à ne pas reconnaître autre chose, dans la logique spéculative, que les artifices

⁵⁵ Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1977.

⁵⁶ *E I*, § 14, Remarque, p. 181.

rhétoriques d'une métaphysique caricaturée dans son abstraction et dans la nécessité logique de ses développements, il nous semble que Hegel répond de deux façons.

A l'obsession de la triplicité qu'on croit déceler dans la succession de la thèse, antithèse, synthèse⁵⁷, Hegel répond tout d'abord que « si après tout on veut bien compter », on peut bien reconnaître une « quadruplicité » plutôt qu'une « triplicité »⁵⁸. La « méthode du concept » nous indique en effet que le moment dialectique se divise à son tour ; d'abord simple négation de la thèse initiale (affirmer que « le non-être est » s'oppose par exemple à la thèse que « l'être est »), celle-ci se réfléchit en se retournant contre elle : si bien que le « négatif premier et formel » se réalise en « négativité absolue » (*Ibid.*).

D'autre part, la logique spéculative se refuse à être une articulation purement mécanique de moments formels, comme s'il s'agissait d'autant de positions ou de stations du raisonnement. Ainsi, la succession de ce qu'il est convenu de nommer la thèse, l'antithèse, et la synthèse, ne correspond nullement à l'adoption par Hegel d'un comportement tour à tour dogmatique, sceptique, et enfin voué à trouver une synthèse philosophique consensuelle. Au lieu de ce qui peut être historiquement repéré comme un comportement (*Verhalten*), Hegel veut penser un « côté » du logique, et affirme ainsi que :

« Le logique a, suivant sa forme, trois côtés : α) le (côté) abstrait ou relevant de l'entendement ; β) le (côté) dialectique ou négativement rationnel ; γ) le (côté) spéculatif ou positivement rationnel »⁵⁹

Pour autant donc que le logique ne s'articule pas selon des positions substantielles distinctes, mais selon les « côtés » d'une même totalité, la logique hégélienne n'est pas une rhétorique métaphysisante. Son mouvement en effet, n'est pas artificiel, mais signifie le processus vital du concept qui s'effectue en tant que tel, en progressant selon « *l'être-fluide-en-soi-même de l'organisme* »⁶⁰. S'il existe une métaphysique hégélienne, il semble alors entendu que celle-ci doit (s')exprimer (selon) une « vie de l'esprit »⁶¹. La logique spéculative serait donc un organisme conceptuel !

Or, Si d'un point de vue logique on peut comprendre aisément que sans vie de l'esprit, rien ne serait connu, d'un point de vue ontologique et métaphysique, cela ne laisse pas cependant de poser problème. Force est en effet de reconnaître que l'esprit ne peut être vivant que dans et par le corps, l'organisme en lequel se manifeste sa forme. D'où cette formule attribuée à Hegel qui attise l'incertitude quand à l'existence d'une métaphysique hégélienne : « Sans le monde, Dieu n'est pas Dieu »⁶².

⁵⁷ Les termes « antithèse » et « synthèse » sont d'ailleurs bien inappropriés pour nommer respectivement le moment véritablement dialectique, en ce qu'il laisse supposer qu'on supprime réellement ici le premier moment, ainsi que le moment spéculatif, qui ne peut être compris comme une synthèse indifférente des deux moments précédents.

⁵⁸ *SL*, III, 384-384.

⁵⁹ *E I*, § 79.

⁶⁰ *E III*, Add. § 407, p. 490.

⁶¹ *SL III*, p. 285.

⁶² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, W16, cité en note dans l'édition Jaechke. Nous avons traduit.

Comment Hegel parvient-il alors à affirmer une vie de l'esprit sans écraser la contingence des choses sous le poids de la nécessité rationnelle ? Comment penser le monde dans sa vérité charnelle ? Ce qui suppose de refuser de penser le monde comme l'Autre de l'esprit aussi bien que comme « la plénitude de l'existence divine »⁶³. La relève de cette gageure métaphysique ne soulignerait-elle pas enfin l'absence d'une métaphysique hégélienne ?

Pour répondre, prenons l'exemple du sentiment qui, comme toute manifestation naturelle et vivante chez Hegel, ne souffre en aucune façon d'un défaut de rationalité, mais plutôt d'une « faiblesse du concept » qui « n'existe pas comme tel dans la vie »⁶⁴ ; qui marque autrement dit le lieu où le concept ne coïncide pas avec lui-même. En quoi consiste alors la rationalité d'un sentiment qui, en tant que tel, ne peut être simple chose ou simple idée ?

L'être-là du sentiment constitue déjà un premier degré de rationalité de celui-ci, rationalité non encore réfléchie, qui signifie simplement la certitude de la présence en soi de sentir ceci ou cela. Un deuxième degré est ensuite atteint lorsqu'on passe de la qualité à l'essence-apparence : ce sentiment qui est le mien se manifeste alors comme désir, plaisir de l'être-ensemble, générosité, connaissance de « l'être pour l'autre »⁶⁵. Je peux enfin juger que c'est de l'amour, réalisant ainsi l'unité de l'être et de l'essence, de l'être-là et du sens, en manifestant désormais le sentiment dans son effectivité (*Wirklichkeit*).

La chair du sentiment amoureux traduit ainsi l'histoire de son développement depuis l'âme de celui-ci, qui signifie l'identité immédiate de la pensée et du corps dans la présence organique du sentir jusqu'au mariage qui, comme « rapport éthique immédiat », garantit la transformation de l'unité naturelle entre les sexes en « unité spirituelle, en amour conscient de soi »⁶⁶. La chair du sentiment signifie donc que l'esprit s'y trouve chez soi dans son autre, se libère dans et par la nature en laissant aller le monde hors de lui. L'amour, en devenant mariage, devient un élément du « monde de l'esprit produit à partir de l'esprit lui-même, en tant que seconde nature »⁶⁷.

L'esprit absolu, principe d'identité de l'être et du connaître chez Hegel ne définit donc pas les limites d'une métaphysique systématique et close. Le système hégélien, comme nous venons de le voir, est irrigué par la vie logique du concept qui ne devient lui-même qu'en acceptant d'abord de s'abandonner dans son autre ; altérité de la nature, de l'histoire, de la société, qu'il infecte et transfigure. Hegel écrit ainsi au paragraphe 158 de l'*Encyclopédie* :

« Cette vérité de la nécessité est par conséquent la liberté, et la vérité de la substance est le concept, - la subsistance-par-soi qu'est l'acte de se repousser de soi en des termes subsistants-par-soi différents, qui est, en tant que répulsion, identique avec soi, et qui est ce mouvement réciproque - restant auprès de soi-même - avec soi seulement ».

⁶³ Schelling, *SW*, 7, 59. C'est nous qui traduisons.

⁶⁴ Hegel, *E II*, remarque du § 368, p. 323.

⁶⁵ Hegel, *La philosophie de l'esprit* (1805), trad. G Planty-Bonjour, Paris, PUF, Epiméthée, 1982, p. 37.

⁶⁶ Hegel, *PPD*, § 161, p. 261.

⁶⁷ *Ibid.*, § 4, p. 120.

Le développement mondain de la nécessité logique chez Hegel est ainsi l'expression métaphysique de la liberté de l'esprit. Cette métaphysique est à la fois savoir et pouvoir réalisant. Il s'agit en même temps de savoir que le monde n'est pas simplement trouvé par l'esprit, mais qu'il est aussi produit par lui, et d'exprimer la puissance absolument libératrice de celui-ci⁶⁸.

A supposer cependant qu'il y ait bien une métaphysique hégélienne compétente à proposer dans la conscience philosophante le sens de ce qui a été et de ce qui est, on voit mal en revanche en quoi peut consister la puissance réalisante de l'esprit absolu. Si l'on voit bien en effet que l'esprit subjectif peut vouloir, ou encore que nos institutions (coutumes, édifices, langues, religions, lois, etc.) peuvent bien exprimer un « esprit objectif », on voit mal cependant en quoi pourrait consister une activité absolue, infinie, de l'esprit, cette activité fût-elle par ailleurs libératrice. Le monde (de l'esprit) ne semble en effet produit que par l'esprit fini, l'infini demeurant alors l'affaire du « savoir absolu ».

V. Métaphysique et pragmatisme

Relisons la page 106 des Principes de la philosophie du droit :

« Conceptualiser ce *qui est*, c'est la tâche de la philosophie, car ce *qui est* est la raison. En ce qui concerne l'individu, chacun est de toute façon un *filz de son temps* ; ainsi, la philosophie est elle *son temps appréhendé en pensées*. Il est tout aussi sot de rêver qu'une quelconque philosophie surpasse le temps présent, son monde, que de rêver qu'un individu saute au-delà de son temps, qu'il saute par-dessus Rhodes. Si sa théorie va vraiment au-delà, s'il édifie un monde *tel qu'il doit être*, ce monde existe bien, mais seulement dans son opinion, - élément moelleux dans lequel tout ce qu'il y a de gratuit se laisse imprimer ».

N'est-ce pas là la preuve qu'en s'attachant au règne des principes, domaine métaphysique s'il en est, la philosophie hégélienne sacrifie délibérément le règne des fins ? En comparaison de ce choix hégélien, le kantisme, en condamnant la métaphysique rationnelle, aurait d'ailleurs ainsi choisi l'option contraire en nous invitant à la prudence, qualité selon laquelle les hommes deviennent aptes à penser ce qui doit être. Kant souligne ainsi qu'

« une *histoire* est composée pragmatiquement, quand elle rend prudent, c'est-à-dire quand elle apprend au monde d'aujourd'hui

⁶⁸ Voir à ce propos le développement de la *philosophie de l'esprit* tel qu'il est exposé au § 386 de l'*Encyclopédie* : « les divers degrés de cette activité (de manifestation de l'esprit), dans lesquels, en tant qu'ils sont le paraître, l'esprit a pour destination de séjourner et qu'il a pour destination de parcourir, sont les degrés de sa libération. Dans l'absolue vérité de celle-ci, c'est pour lui une seule et même chose que de *trouver* devant (soi) un monde comme un présupposé, de l'*engendrer* comme quelque chose de posé par lui et de se libérer de ce monde dans ce monde ».

comment il peut prendre soin de ses intérêts au mieux ou du moins tout aussi bien que ne le faisait le monde d'avant »⁶⁹.

Dans les *Leçons d'Erlangen* (1820 – 1821), Schelling s'est servi de cet argument contre Hegel en distinguant deux formes de savoir. Il y a tout d'abord, nous explique-t-il, un savoir qui n'est que « simple savoir ». Parce qu'il n'est que « simple reproduction idéale » (*Ibid.*), celui-ci ne sait rien créer d'inédit, se satisfait de l'activité théorique et subjective de la pensée lorsque celle-ci redouble, répète, selon un mouvement d'intériorisation inverse à l'expression selon laquelle se dessine l'action, une réalité qui se trouve déjà là. Mais il y a aussi un savoir qui est en même temps « sagesse » (*Weisheit*), et qui est « plus que savoir » pour autant qu'il serait « du même coup production objective et génération » (*Ibid.*).

A la perversité de l'esprit hégélien qui devrait être forcé au silence pour « vouloir utiliser concept et attribut comme instance effective », il faudrait donc préférer « le savoir *producteur d'effet*, savoir en acte et vivant ou le savoir dans la mesure où il est du même coup pratique » (*Ibid.*). Conscience de l'être passé en tant qu'intemporellement passé, la métaphysique hégélienne ne s'exprimerait ainsi qu'à la manière d'une impuissante philosophie de l'histoire ou d'une tout aussi impuissante histoire de la philosophie. Mais c'est oublier là l'affirmation, dans la philosophie hégélienne, de l'aspect génial de la culture. Ainsi, Hegel nous dit clairement que :

« La philosophie, dans la conscience qu'elle prend d'elle-même, coupe les ponts derrière elle, elle s'apparaît comme se mouvant librement dans son seul éther, comme se déployant dans ce milieu sans rencontrer de résistance... ; mais, ajoute Hegel, autre chose est d'atteindre à ce milieu et au déploiement en lui. Nous n'avons pas le droit de ne pas voir que la philosophie ne serait pas venue à l'existence sans ce cheminement ; l'esprit est essentiellement l'élaboration de ce qui est pour lui un Autre. » (*LHP*, 293).

Parce que la philosophie « coupe les ponts derrière elle », l'intériorisation qu'elle opère en « se mouvant librement dans son seul éther » a bien le sens d'un saut par-dessus l'histoire. L'actualité métaphysique de la pensée hégélienne est ainsi affirmée par Hegel dans ce qui constitue sa propre originalité.

N'y a-t-il pas cependant ici contradiction avec le propos tenu par ce dernier dans la préface des *Grundlinien*⁷⁰, qui semblait défendre à la philosophie de s'humilier dans la projection d'un devoir être, sinon à verser dans l'« opinion » ?

Notre thèse est ici que lorsque Hegel évoque l'essor actif de la philosophie qui « coupe les ponts derrière elle » en se projetant de façon originale dans un domaine inédit du réel, son surgissement, s'il suppose l'oubli de ses origines historiques, ne signifie pas l'oubli de son historicité même. Les origines historiques de la philosophie ont une valeur de commencement. Son historicité elle, a la valeur logique, ontologique, et en ce sens indéniablement métaphysique, d'un fondement. Par conséquent, la

⁶⁹ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Pléiade, II, p. 278-282.

⁷⁰ Hegel, *PPD*, p. 106. Texte cité *supra*.

confusion entre les deux, si l'on considère que c'est historiquement que la philosophie effectue un saut par-dessus l'histoire⁷¹, devient tout à fait illégitime.

S'il en est ainsi, la vérité de la fable d'Ésope reprise par Hegel (*PPD*, p.106) consiste alors dans la radicalité du constat qu'elle impose : le pentathlon manque effectivement de vigueur. Ce qui suffit déjà à le mettre à distance, du point de vue de ses performances sportives, du moindre « athlète couronné aux jeux olympiques »⁷². Cependant, si l'on considère que le critère de comparaison se voit ici élu parmi les hommes (les athlètes couronnés aux jeux) et non parmi les dieux ou les héros, on doit désormais comprendre que la vigueur s'éduque, se cultive. Autrement dit, Hegel nous invite ici à comprendre dans son interprétation de la fable, que seule cette « seconde nature » du corps de l'athlète, produite au fil historique de ses entraînements, doit savoir faire ce que la spontanéité ne saurait faire. L'élan du corps de celui qui quittera le sol de Rhodes pour produire ce saut extraordinaire sera donc tout aussi bien un élan de l'esprit. Ce dernier, après s'être patiemment exercé dans son séjour corporel⁷³ infectant et transformant réciproquement le corps, se rendra alors capable de ce dont ni le corps ni l'esprit n'étaient capables.

La vantardise du pentathlon d'Ésope repose ainsi sur une ignorance de ce qu'est la culture. Il ignore que le saut que fait l'esprit pour se rejoindre lui-même, ce qui a la valeur métaphysique d'un saut dans l'éternité, est bien à la fois, nécessairement, un saut historique et mondain. L'éternité hégélienne ne se situe donc pas ailleurs que dans l'histoire, mais cela nous interdit pour autant de lui accorder une valeur historique. C'est précisément en ce sens que la métaphysique hégélienne élit, si l'on peut dire, son lieu. Ce lieu métaphysique qui prend donc la forme, chez Hegel, d'un essor de l'esprit, est ainsi un saut historique dans l'éternité qui autorise la philosophie à couper les ponts derrière elle sans pour autant surpasser le monde présent, son monde.

Pour autant que la philosophie hégélienne dans son ensemble affirme dans l'« *Esprit absolu* » le principe anhistorique de l'identité du savoir et du pouvoir de l'esprit, il y a donc bien une métaphysique hégélienne. Mais il s'agit bien là en même temps d'une métaphysique originale dans le sens où ce principe ne saurait accomplir ce qu'il est, son sens, sans s'abîmer dans l'histoire où il court toujours le risque de se reconnaître ou bien de se perdre, comme Hegel nous en fournit une illustration en décrivant l'aliénation que celui-ci peut subir dans le contexte moderne du « système des besoins »⁷⁴.

Cette dimension proprement métaphysique de la logique spéculative est sans doute enfin ce qui rend pour le moins notre époque hésitante à assumer pleinement son héritage hégélien, alors qu'elle reconnaît tout à la fois l'intérêt de penser les dimensions spécifiquement subjective et objective de l'esprit. Robert Brandom par exemple, avoue ne pas comprendre le

⁷¹ Hegel nous rappelle en effet que « nous n'avons pas le droit de ne pas voir que la philosophie ne serait pas venue à l'existence sans ce cheminement. » (*LHP*, p. 293, opus cité *supra*).

⁷² Ésope, *Le vantard* (Fable 51, trad. Chambry, Les Belles Lettres, 1967, p. 25-26).

⁷³ Car « le temps se manifeste comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas encore achevé au-dedans de soi-même. » (Hegel, *PhE*, II, 305).

⁷⁴ Voir en particulier le § 198 des *PPD*, p.290 - 291.

concept d'identité dans son sens spéculatif de reconnaissance totalisante des différenciations de l'esprit dans la multiplicité de ces moments : « L'Unité de la structure de reconnaissance amène Hegel à parler (selon moi de manière malheureuse) des moments essentiellement reliés de cette structure comme étant *identiques* »⁷⁵. Brandom évoque ici une confusion qui affecte la nature de l'Absolu comme sujet qui apparaît comme « un individu, bien qu'il ne soit pas associé à un organisme particulier, comme nous, les Sois humains, le sommes. » (Ibid, p. 253). La même confusion affecte d'ailleurs Charles Taylor qui, pensant manifestement à l'activité de l'esprit absolu, parle de « l'action d'un agent qui n'est tout simplement pas identique à l'agir humain »⁷⁶. Il nous paraît cependant indispensable que nous nous ressaisissions aujourd'hui du sens métaphysique de l'activité de l'esprit, de façon à réconcilier nos actions singulières et nos institutions communautaires avec la valeur infinie de la culture, faute de quoi notre monde risque bien de s'abîmer toujours un peu plus dans un manque d'esprit.

BIBLIOGRAPHIE (avec rappel des abréviations)

Œuvres de Hegel

Werke in zwanzig Bänden [cité *W*, suivi du numero de volume], E. Moldenhauer & K. M. Michel (éd.), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969-1971.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ed. Glockner, Stuttgart, Fromann Verlag, 1959.

Traductions françaises

La relation du scepticisme avec la philosophie, trad. B. Fauquet, Paris, Vrin, 1986.

La Philosophie de l'esprit (1805), trad. G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1982.

Phénoménologie de l'esprit, trad. J. Hippolyte, Paris, Aubier, 2 volumes, [1939- 1941] (cité *PhE*).

Science de la Logique, trad. G. Jarczyk & P.-J. Labarrière, 3 t., Paris, Aubier, 1972- 1981 (cité *SL*).

Encyclopédie des sciences philosophiques, t. 1 : *La Science de la Logique*, trad. Bourgeois, Paris, Vrin 1970 [cité E. I].

Encyclopédie des sciences philosophiques, t. 3 : *La philosophie de l'Esprit*, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988 [cité E. III].

Encyclopédie des sciences philosophiques, t. 2 : *La philosophie de la nature*, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004 [cité E. II].

⁷⁵ Robert Brandom, « Quelques thèmes pragmatistes dans l'idéalisme de Hegel : Négociation et administration dans la conception hégélienne de la structure et du contenu des normes conceptuelles » (article paru in *Philosophiques* 27/2, Automne 2000, p.252).

⁷⁶ Charles Taylor, « Esprit et action dans la philosophie de Hegel » in *La liberté des modernes*, trad. P de Lara, PUF, 1999, p. 110.

Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1987.

Principes de la philosophie du droit, trad. J.-F. Kervégan, 2^e édition augmentée, Paris, « Quadrige », PUF, 2003 [cité PPD].

Leçons sur la philosophie de la religion, t. I, trad. Garniron, Paris, PUF, 1996.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Garniron, 7 vol., Paris, Vrin, 1971-1991. (cité LHP).

Ouvrages d'autres auteurs

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Presses Pocket, 1991.

- *Seconds Analytiques*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin.

AUBENQUE P., « Hegel et Aristote », in *Hegel et la pensée grecque*, sous la direction de Jacques D'Hondt, Paris, PUF, 1974.

BRANDOM R., « Quelques thèmes dans l'idéalisme de Hegel : Négociations et administration dans la conception hégélienne de la structure et du contenu des normes conceptuelles » (article paru in *Philosophiques* 27/2, Automne 2000, p. 252).

ÉSOPE., *Le vantard*, Fable 51, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

HEIDEGGER M., *Identität und Differenz, neunte Auflage*, 1990, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1957. Traduction A. Préau in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 277-308.

- « Hegel et les Grecs », in les *Cahiers du sud*, trad. J. Beaufret et P. Savage, n° 349, 1959. Repris dans *Questions II*.

- *Holzwege*. Traduit par Wolfgang Brokmeier in *Chemins qui ne mènent nulle part* (« Hegel et son concept de l'expérience », p.147-252), Paris, Gallimard, 1962.

- *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1977.

KANT I., *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 sq., Berlin, Walter De Gruyter (abréviation AK).

- *Oeuvres philosophiques*, 3 volumes, édition dirigée par F. Alquié, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1980-1986 :

- *Prolégomènes à toute métaphysique future*

- *Critique de la raison pure*

- *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

- *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Quadrige, PUF, 4^{ème} édition, 1993 (noté CRP).

MABILLE B., *Hegel, Heidegger et la métaphysique. Recherches pour une constitution*, Paris, Vrin, 2004.

PARMÉNIDE, *Fragment VII* in « *Les Présocratiques* », éd. établie par Jean-Paul Dumont avec la collaboration de Daniel Delattre et de Jean-Louis Poirier, Paris, Pléiade, Nrf, Gallimard, 1988.

SCHELLING., *Sämtliche Werke*, éd. K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-1861. (noté *SW*).

- *Leçons d'Erlangen* in *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, trad. J-F Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980.

TAYLOR C., « Esprit et action dans la philosophie de Hegel » in *La liberté des modernes*.