

Savoir absolu

« L'homme doit s'honorer lui-même et s'estimer digne de ce qu'il y a de plus élevé. De la grandeur et de la puissance de l'esprit, il ne peut avoir une trop grande opinion. L'essence fermée de l'univers n'a en elle aucune force qui pourrait résister au courage du connaître, elle doit nécessairement s'ouvrir devant lui et mettre sous ses yeux, ainsi qu'offrir à sa jouissance, sa richesse et ses profondeurs ». Par ces paroles inauguratrices de ses cours à l'Université de Berlin en 1818, Hegel exalte en l'étendant aussi au savoir cette « vraie générosité qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer », et que Descartes célébrait, par ces termes, dans le libre vouloir humain. Un Descartes dont Hegel fait précisément le « héros » du monde moderne pour avoir osé proclamer le principe, et même s'il devait en limiter la portée, de l'identité de la pensée et de la réalité (« *cogito, ergo sum* »). C'est d'une telle identité, révélée à l'humanité libérée par l'intuition pensante géniale du « cavalier français qui partit d'un si bon pas » (Péguy) à la conquête du vrai, que le paisible professeur allemand développa la preuve dans un système pensé, à ses yeux achevé et définitif, du « savoir absolu » clôturant l'histoire de la philosophie moderne et, à travers elle, de toute la culture humaine. C'est cela, d'abord, le hégélianisme : une extraordinaire « générosité » de la pensée, une confiance sans limite de celle-ci en elle-même. Prétention exorbitante d'un penseur immodeste prenant son propre savoir pour un savoir absolu, c'est-à-dire pour l'absolu même ou — pour parler en termes de religion — pour Dieu même qui se saurait dans celui-là ? Ce reproche fut couramment adressé à Hegel. L'homme le démentit d'abord tout au long de sa vie (1770-1831) par son rejet sans appel de la vanité subjectiviste et son attention scrupuleuse à la réalité toujours d'abord accueillie par lui en son aspect le plus divers, le plus varié, le plus dérangeant, c'est-à-dire d'abord en son être sensible, extérieur, objectif.

Lycéen à Stuttgart, sa ville natale, le jeune Hegel remplit son carnet personnel quotidien, au plus loin de toute complaisance narcissique,

d'extraits de textes étudiés par lui. Plus tard, comme étudiant du séminaire protestant de Tübingen, il rivalise d'érudition pluridisciplinaire avec ses camarades Hölderlin et Schelling ; puis, comme précepteur, à Berne pour commencer et ensuite à Francfort, il dévore les bibliothèques de ses maîtres. Quant au professeur des universités de Iéna, de Heidelberg et, pour finir, de Berlin, il ancre sa réflexion dans l'assimilation la plus disponible du savoir le plus encyclopédique, au sens ordinaire, cumulatif, de l'expression. Des mathématiques à la théologie, en passant par l'astronomie (à laquelle il consacre sa Thèse), la physique, la chimie, la science des êtres vivants, la psychologie, l'histoire, le droit, l'économie politique, la théorie de l'État, l'esthétique, la religion, Hegel fait sien tout le savoir de son temps. Il l'explore en ses conquêtes les plus positives, qui brouillent les frontières traditionnelles des sciences, comme par exemple le galvanisme ou l'électromagnétisme, et bousculent ainsi les cadres théoriques établis. Pour penser, il faut savoir, et pour savoir, il faut apprendre, recevoir, éprouver, expérimenter. C'est dans ses cours sur la philosophie de la religion, donc là même où il est question de ce qui est visé comme Dieu, comme l'esprit en son absoluté, comme le sens le plus intérieur, que Hegel souligne que « tout doit nécessairement nous parvenir d'une façon extérieure¹ ». Rien ne peut être pensé s'il n'est pas donné ou révélé d'une manière ou d'une autre. La pensée ne s'actualise que dans l'expérience, laquelle est à prendre dans son champ multiforme le plus vaste, abusivement réduit et appauvri par les empirismes et les positivismes sectaires déjà prévenus par des théories partielles, unilatérales, en cela fausses. C'est pourquoi la culmination de la pensée qu'est la philosophie doit exprimer dans ses concepts, alors vrais car riches et totaux, tout ce dont la vie, d'abord non philosophique, fait l'expérience immédiate. Il n'y a donc pas de philosophisme chez Hegel, qui voit bien plutôt dans la négation réciproque et la contradiction de la philosophie et de la vie la preuve que ni l'une ni l'autre n'ont rempli leur projet d'une conscience et existence pleinement réconciliée avec elle-même.

1. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [*Leçons sur la philosophie de la religion*], éd. Lasson, II, 2, Hambourg, F. Meiner, 1966, p. 19.

Mais une telle réconciliation de la philosophie et de la vie, du sens cultivé par la première et du sensible dont se nourrit la seconde, exige, tout autant que la rencontre sensible du sens, la maîtrise sensée du sensible. S'il n'y a de sens que là où une différence est, comme telle, identifiée (la direction, qui est sens, se constitue bien par le mouvement qui amène un point à coïncider avec un autre), une telle maîtrise sensée du sensible — et, plus généralement, de tout ce qui est saisi à travers le schéma extériorisant, différenciant qu'il impose — est l'identité qui fait de la différence une totalité. La pratique même du langage, dont les éléments se définissent par leurs relations — différentielles — les uns aux autres et forment d'emblée un système, est bien l'affirmation implicite, par l'homme parlant, de l'unité signifiante du monde dont il totalise ainsi virtuellement la richesse. La généralité des mots (« ceci » est dit de tout objet, « Moi » par tout sujet...) universalise l'expérience parlée et parlante de l'être et fait qu'en elle tout homme s'y retrouve, se reconnaît en toute chose en découvrant en elle du sens, sinon, assurément, immédiatement le sens total ou vrai. L'homme qui dit qu'il y a des choses dont, à jamais, rien ne peut être dit et connu, dément ce qu'il dit par le fait même de le dire. Le hégélianisme assume résolument et pleinement cette expérience proprement humaine de la pensée qui se constitue dans et par le discours (le *Logos* est indissociablement pensée et parole, concept et langage), et il se veut une philosophie adéquate à cette manifestation originaire (au commencement est bien le verbe !) de l'esprit. Puisque l'homme doit penser et parler, et, par conséquent, surtout, philosopher à sa propre hauteur, il faut rejeter tout enfermement dans un ineffable — l'absolutisation irrationnelle si dangereuse du sentiment, à la mode sous la Restauration — et, aussi bien, tout renoncement à la connaissance de l'être en lui-même — le relativisme réflexif de la raison kantienne se reniant elle-même dans l'opposition insurmontable du savoir et de la chose en soi et laissant place à la foi.

C'est bien par la critique de cette philosophie kantienne renonçant à tout savoir absolu de l'être que Hegel introduit précisément son affirmation d'un tel savoir dans son maître-ouvrage, la *Phénoménologie de l'esprit*. Nous sommes en 1806, un quart de siècle après la parution de la *Critique de la raison pure* que Kant présentait comme

accomplissant la grande révolution, « copernicienne », de la pensée. L'année 1781 est, certes, pour Hegel aussi, une date importante dans l'histoire de la pensée : la puissance de la pensée, postulée pratiquement par toute entreprise philosophique, consacrée théoriquement par l'intuition cartésienne héroïque de l'identité de la pensée et de l'être, est fondée, chez Kant, au niveau même de la connaissance humaine, par la thèse discursivement établie de la construction subjective de l'objet. Mais c'est au prix d'une limitation de la connaissance, dont est capable l'homme, au champ de l'expérience ; cette limitation fait remplir le sens des concepts, alors déterminé, par un donné sensible empirique, toujours particulier, irréductible à ceux-là : la puissance objective de la subjectivité pensante est celle des seuls concepts, finis, de l'*entendement*. Quant aux significations totalisantes, infinies, à la mesure de ce qui est pleinement être — les concepts *rationnels* de l'âme, du monde et de Dieu —, elles sont bien produites par la pensée, mais comme des sens théoriquement vides de tout sens en leur indétermination originaire. Contradiction que Hegel ne cesse de dénoncer dans le relativisme kantien. Kant sépare la pensée, comme instrument relatif, de l'être absolu, mais il affirme pourtant dans une pensée (pensante) pour lui absolument vraie la vérité seulement relative de toute pensée (pensée) : naïveté de la réflexion kantienne, qui ne réfléchit pas sur le fait qu'elle suppose, en sa mise en œuvre, la proximité absolue de l'être à la pensée !

Tout savoir se suppose absolu, même quand il se pose comme relatif : si je sais, c'est que l'absolu est d'emblée auprès de moi. Mais le savoir *est* d'abord — un « d'abord » qui dure longtemps — cette pré-supposition, il ne l'a, il ne la pose, qu'au terme d'un long processus : le philosophe sait qu'il ne sait pas, mais ce qu'il ne sait pas, c'est que, au fond, il sait ! La prétendue révolution copernicienne de Kant n'a été qu'une réforme — importante en son caractère de réforme ultime, au-delà de laquelle il faudrait désormais révolutionner —, une réforme qui accroissait le pouvoir de la pensée dans sa relation à l'être, mais dans le contexte maintenu de l'*être* — de l'en-soi — de l'être pour la pensée. La vraie révolution doit consister dans l'affirmation absolue de la transparence plénière de l'être à lui-même en tant que pensée de soi dans toute pensée. Sa générosité doit élever la pensée humaine, de son

universalisation *transcendantale* dans la *constitution* de l'*expérience*, à son universalisation *spéculative* dans la *révélation* de l'*être*.

Dialectique

En Kant, Hegel rencontre une cible à sa mesure : la vigueur de la critique qu'il dirige contre lui traduit la grandeur qu'il lui reconnaît, laquelle doit faire rejeter tout dépassement du kantisme qui, en fait, régresserait en deçà de l'exigence prioritaire, qui le définit, de scientificité, c'est-à-dire de systématité. Hegel fait sien ce projet kantien de l'édification d'une philosophie réconciliée scientifiquement avec elle-même — pacifiée de façon perpétuelle ! — par sa systématité, s'il donne, assurément, un contenu nouveau et une forme nouvelle à celle-ci. Pour Hegel lui aussi, la philosophie doit être un système identifiant entre elles, par des relations qui se donnent alors comme nécessaires, les différentes propositions qu'il contient : « la figure vraie dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de celle-ci¹ ». La thèse selon laquelle l'absolu comme tel se révèle au savoir ne peut donc aucunement signifier le renoncement à l'activité de la pensée au profit d'une intuition qui, non déterminée ou différenciée en son contenu infini, ne pourrait se remplir, pour avoir un sens, que de particularités subjectives arbitraires.

Or, à l'époque moderne de la philosophie, inaugurée par Descartes, le modèle d'un discours systématique a été réalisé par Spinoza — et c'est pourquoi quiconque veut désormais philosopher doit commencer par être spinoziste. Mais la mathématisation — « *more geometrico* » dans le spinozisme — du discours philosophique rend celui-ci extérieur à lui-même et ne lui permet pas d'accéder à sa liaison interne, en cela véritablement nécessaire, avec lui-même. Kant a, par

1. *Phénoménologie de l'esprit*, Ph. E, Préface, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1997, p. 47.

conséquent, eu raison de libérer la connaissance philosophique de la fascination de la connaissance mathématique. Pour lui, c'est, dans celle-ci, le contenu extérieur à soi de son objet, la diversité *sensible* (par exemple spatiale), qui propose, à travers la construction intuitive nécessaire des concepts mathématiques, les relations établies par les théorèmes. Au contraire, selon Kant, les concepts traitant en philosophie de la connaissance de l'expérience sont articulés entre eux de façon à pouvoir rendre compte de l'être-sensé de cette expérience (comment puis-je percevoir une multiplicité de données subjectives comme un univers d'objets ?), c'est-à-dire comme des déterminations du sens ou des sens déterminés : ainsi, le discours philosophique se déploie de part en part dans le *sens*. Hegel s'inscrit dans ce mouvement d'émancipation de la connaissance philosophique à l'égard de la connaissance mathématique, mais en les distinguant d'une manière telle qu'il dépasse aussi fondamentalement la détermination kantienne de la démarche philosophique.

L'extériorité à soi propre à la connaissance mathématique ou l'intériorité à soi que doit revendiquer la connaissance philosophique ne peuvent concerner seulement leurs objets respectifs, mais la relation, en chacune d'elles, de l'objet connu et du sujet connaissant. Le grand « discours de la méthode » hégélien que constitue le texte le plus synthétique du hégélianisme, la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* — qui fut en son intention et qui est en vérité la Préface de tout le système alors à venir de la science philosophique projetée par Hegel —, souligne l'extériorité de la pensée mathématique, par là réduite à une simple méthode, au contenu qu'elle pense. Mobilisant, en effet, des éléments posés comme reliés entre eux axiomatiquement de manière contingente, la démonstration, par le choix arbitraire, dans le contenu alors offert, de tel ou tel aspect, peut se développer de façon multiforme, selon plus ou moins d'élégance, pour établir un même résultat : « Le mouvement de la preuve mathématique n'appartient pas à ce qu'est l'objet, mais il est une opération extérieure à la chose¹ ». La nécessité mathématique n'est pas une nécessité *du* mathématique. — Or, la même extériorité et contingence vient annuler, selon Hegel,

1. *Phénoménologie de l'esprit*, Ph. E, Préface, *op. cit.*, p. 109.

la prétendue nécessité, systématique ou scientificité du discours philosophique kantien, mais aussi post-kantien, et, *a fortiori*, pré-kantien.

Lorsque Spinoza affirme que la substance, en son unité absolue, « se » détermine selon une multiplicité infinie d'attributs (pensée, étendue, etc.), il ne fait pas voir en quoi, parce qu'elle est identité, elle est aussi différence : c'est lui, le pensant, qui détermine ainsi l'être qu'il pense. Kant n'expose pas davantage, en vérité, le développement propre de son objet, la pensée constituant l'expérience, ce sensible sensé. La dualité originaire affirmée du sens, qui unifie, et du sensible, le divers, se transpose aussi à l'intérieur du sens ou du « Je pense » : on ne voit pas, en effet, la différence des structures pensantes (les diverses catégories) naître de l'identité à soi de ce « Je pense » (elles sont simplement trouvées et énumérées rapsodiquement). En un mot, la reconstruction pensante de l'expérience n'exprime nullement le mouvement même de celle-ci, mais l'intervention réitérée de la pensée philosophante. Fichte, si soucieux d'accorder le « dire » et le « dit » du philosophe en réalisant l'esprit authentique du kantisme, inégal, en sa lettre, à son principe de l'identité du sujet (pensant) et de l'objet (pensé), s'emploie bien à unifier, à même le contenu dit par Kant, et dès lors à présenter comme des moments d'une auto-génération de la subjectivité décrite, les différents pouvoirs (intuition, imagination, entendement...) par lesquels elle institue l'objectivité. Cependant, il fait apparaître ces moments, au sein du Moi dont il parle, comme exigés pour que la première, simple, abstraite, détermination de ce Moi (la réflexivité faisant qu'un Moi est pour lui Moi, s'identifie à lui, Moi = Moi) puisse s'égaliser à sa détermination ultime, concrète, totale (le Moi qui s'affirme réellement tel dans la responsabilité morale). On voit, alors, que c'est l'anticipation, par le philosophe, de cette dernière détermination, c'est-à-dire de ce qui *manque* à la première, de ce qu'elle n'est pas, qui la fait passer progressivement à celle-là, et non pas ce qu'elle est par elle-même et par quoi, alors, elle *se* mouvrait vraiment d'elle-même. La pensée philosophante impose toujours son mouvement à la pensée qui est son objet, et, par là, est maintenue dans l'extériorité d'un être par rapport à celle-ci. Schelling se donne bien ensuite comme objet la nature, qu'il dira en elle-même vivante comme un Soi, mais il la traitera méthodologiquement comme Fichte traite le

Moi. Bref, la nécessité, affirmée par la philosophie, de son objet n'est, dans tous les cas, aux yeux de Hegel, que l'arbitraire du sujet de la philosophie. A quoi s'oppose, en se présentant comme une novation absolue, la *dialectique* hégélienne.

Si la pensée, fondamentalement, *se* meut — n'est-elle pas, de part en part, l'agilité même ? —, c'est qu'elle se réfléchit, est présente à elle-même en son identité à soi, au sein du mouvement, du développement ou de la différenciation. L'affirmation de l'identité de l'être et de la pensée requiert donc que l'être, tout être, visé dans le pensé soit, en tant même qu'il est, le même auto-mouvement que l'agir pensant ou le penser. Alors, la méthode qui organise la pensée ou la connaissance est aussi le cheminement même de l'être connu. La méthode subjective et le contenu objectif ne font qu'un en leur engendrement corrélatif, qui se pensera, en lui-même, comme unitaire, comme un seul et même engendrement à la fois subjectif et objectif. Ce que Hegel exprime encore en disant que la *méthode du savoir vrai est immanente à son contenu*, qu'elle est l'âme du contenu en lequel elle-même s'incorpore et dont elle constitue précisément le corps, en faisant être comme ses déterminations ou différences objectives l'acte subjectif d'auto-différenciation de son identité. L'auto-mouvement, le mouvement spontané qu'est le penser se fait être, le sujet est objectif, pour autant que l'être se fait un penser, que l'objet se présente comme l'auto-mouvement d'un sujet. Le mouvement ou le cours exposé par le discours vrai est donc celui même de l'être ou de l'objet. Le problème se pose, dès lors, de savoir en quoi un tel mouvement objectif du savoir vrai peut être désigné par le terme de dialectique.

La dialectique hégélienne, en se désignant telle, reconnaît sa dette envers un moment de la culture humaine qui a privilégié, exploité en l'érigeant en principe de la pensée, ce qui n'est, en fait, qu'un aspect, une dimension, un facteur, un « moment » au sens non chronologique du terme, de l'acte total de la pensée de l'être. La dialectique fut pratiquée dans l'antiquité — entre autres, par les Sophistes et, dans une intention, certes, bien différente, par Socrate — comme un art subjectif extérieur de faire apparaître, dans les opinions, des contradictions les fragilisant ou les détruisant. Même chez Platon, elle conserve encore une telle extériorité de son mouvement par rapport