

LE RENOUVEAU DE L'HEGELIANISME*

DISCOURS DE 1910

Wilhelm Windelband

*Traduit par Joan Mallet, Andreas Wilmes & Carole Prompsy
Avec la collaboration de Sylvain Camilleri*

Mesdames, messieurs,

Leibniz, le grand inspirateur et fondateur des académies européennes, refusait d'envisager que la philosophie trouve un jour une place propre au sein de l'Académie. Cette dernière a pour tâche – contrairement d'une part à l'érudition, et d'autre part à la culture générale – la recherche spécialisée, et Leibniz niait que la philosophie eût un domaine de recherche spécifique. C'est plutôt l'ensemble des domaines de recherche spécialisés lui-même qui devait contribuer à la philosophie, comprise à l'époque comme une science globale synthétisante. Cette position était caractéristique de l'âge classique de la métaphysique dogmatique. Cette dernière croyait qu'elle devait abandonner toute recherche portant sur le singulier, tout savoir particulier, aux disciplines spécialisées, et se réserver la seule synthèse totalisante des résultats. Cependant, même si cette tâche représentait un travail conceptuel tout aussi rigoureux qu'il le fut chez Leibniz lui-même, elle avait une sorte de connotation artistique, désignée plus tard par l'expression « poésie conceptuelle ». Et c'est pour cette raison qu'elle s'est retrouvée dangereusement et étroitement proche des *belles lettres*, proximité restée caractéristique de la philosophie du XVIII^e siècle, en particulier de celle de l'*Aufklärung*.

* W. Windelband, « Die Erneuerung des Hegelianismus », Festrede du 25 avril 1910 à la Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Traduction inédite réalisée à partir de l'édition séparée publiée par la Carl Winter's Buchhandlung de Heidelberg en 1910, disponible sur Internet. Le texte a été repris dans W. Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. II, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1914.

La rédaction adresse ses remerciements aux trois traducteurs, Joan Mallet, Andreas Wilmes et Carole Prompsy ; ainsi qu'à Nicole Beaumont et Alexandre Escudier pour leur précieux conseils.

Avec Kant, la situation a changé. La philosophie est maintenant une science spécifique dotée d'un domaine de recherche propre. Pour commencer, elle l'est notamment en un sens négatif, c'est-à-dire au sens où elle renonce à vouloir reprendre à son compte de quelque manière que ce soit les résultats déjà découverts par les autres sciences, ou à les compléter éventuellement par des points de vue métaphysiques. Seules des habitudes d'arrière-garde, qui n'ont bien sûr pas totalement disparues, restent aujourd'hui encore pleinement attachées à de tels efforts <métaphysiques>. Quant à la délimitation positive de la philosophie et la détermination du contenu de son domaine de recherche, leur formulation est plus incertaine : elle n'est pas encore définie de manière claire et générale.

Kant a nommé ce domaine de recherche « critique de la raison » : par le terme de critique, il faut comprendre la prise de conscience, à savoir la prise de conscience systématique des principes qui fondent toute vie de la raison, c'est-à-dire le dévoilement scientifique de ce qui structure fondamentalement toutes les fonctions culturelles. Tel est effectivement l'apport de la critique kantienne, bien qu'on ne trouve pas cette formulation chez Kant lui-même, et que peut-être ce sens précis lui ait échappé. Sa philosophie transcendantale est, quant à ses résultats, la science de tous les principes que nous regroupons maintenant sous le nom de culture. Elle recherche les fondements conceptuels du savoir, de la moralité, du droit, de l'histoire, de l'art et de la religion : elle le fait de telle sorte que ces fondements soient dévoilés en leur évidence réelle, comme étant valables en eux-mêmes, indépendamment de toute saisie empirique par la conscience individuelle ou la conscience collective historique. Le sens de l'*a priori* chez Kant, qui est si souvent mal compris, ne signifie rien d'autre. Car cette évidence réelle n'est pas, comme Lotze l'a à l'occasion finement montré, celle de l'originare psychologique. C'est la réflexion progressive de la conscience sur elle-même qui doit d'abord la dévoiler, puis la faire reconnaître. Ici prévaut encore le mot d'Aristote : « ce qui est premier pour la nature » [πρωτεροντηφθει] est « second pour nous » [υστεροζημας].

Le criticisme kantien a adopté ce caractère de philosophie de l'ensemble de la culture de manière progressive. C'est avec la critique de la science qu'il a surgi, puis il a été approfondi d'une critique à une autre, en vertu d'une réelle nécessité. Toutes les difficultés formelles que nous rencontrons quant à la manière de comprendre chez Kant la distinction entre la critique de la raison et le système de la raison reposent finalement sur cette dimension évolutive de son oeuvre, et toutes les contradictions apparentes disparaissent dès lors qu'on l'a clarifiée.

Or, ce processus évolutif s'est répété dans la philosophie allemande de la dernière moitié du siècle. Aussi lorsqu'il s'est agi de le renouveler, l'enseignement de Kant a tout d'abord surgi comme théorie de la connaissance, et été unilatéralement limité à cela. Schopenhauer avait déjà rejeté la philosophie pratique de Kant et ses conséquences ; et au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle, quand on parle de la philosophie au sens soi-disant kantien d'une science spécialisée, on ne la tient plus que pour théorie de la connaissance et uniquement pour telle. Cet anathème est brisé depuis les dernières décennies ; la fondation conceptuelle de l'ensemble des activités de la raison est redevenue le domaine de recherche de la philosophie. Ce domaine constitue en effet un terrain propice à un travail conceptuel collectif fécond tel qu'il n'existe que dans les sciences particulières ; et c'est aussi un champ riche pour approfondir et formuler précisément les conditions de la recherche. Ainsi conçue, la philosophie n'est plus un bavardage général touchant à tout, mais un travail conceptuel rigoureux sur des problèmes spécifiques, que l'on doit aborder comme tels et sans vaine complexification méthodologique.

La philosophie a donc aussi sa légitimité propre et sa place dans une académie, et doit en ce sens participer aux travaux de celle-ci. Mais si son représentant prend la parole un jour de célébration où l'académie, ouverte à l'extérieur, peut se réjouir de s'adresser à une plus large assistance, alors il ne cherchera pas à prouver l'intérêt d'un tel travail de détail, comme serait en droit de le faire le représentant de n'importe quelle autre discipline spécialisée. Il préférera le présentera de manière plus générale et traitera peut-être de la question de la place actuelle de sa science par rapport à l'ensemble de la vie intellectuelle.

C'est ainsi que j'essayerai aujourd'hui, comme on m'y a invité, de rendre compte d'un fait qui frappe chacun de ceux qui s'occupent d'une quelconque manière de la philosophie actuelle et de son fonctionnement académique et littéraire, fait qui en général suscite un certain étonnement : le renouveau de l'hégélianisme.

Ce fait ne doit être ni méconnu ni sous-estimé. Il signifie plus qu'un effet de mode. Tout comme Kant, Hegel a connu, avec le changement de génération, un changement de reconnaissance, et ce de manière encore plus nette que son précurseur. Accueilli autrefois avec enthousiasme par toute une génération, puis dédaigné, oublié, abandonné à la moquerie, Hegel semble maintenant bénéficier d'un regain d'intérêt. La littérature sur sa philosophie augmente de jour en jour. L'évolution de sa pensée est étudiée avec grand succès à partir de documents longtemps oubliés, mais

heureusement conservés à la bibliothèque de Berlin. Ses livres sont réédités, et ses œuvres complètes, que l'on pouvait jadis acquérir pour une somme modique, ont pris une grande valeur chez les libraires. Mais l'essentiel est que le travail le plus récent de la philosophie se montre partout imprégné par sa pensée, et nous voyons la jeune génération s'atteler avec un nouvel enthousiasme à ses écrits, semblant ne plus être effarée par leur présentation étrange.

Pour la génération précédente, dont la formation remonte à la moitié du siècle passé, cette renaissance de la « Hegelei » apparaît comme quelque chose d'étonnant. On s'est largement gaussé, à l'époque, des incongruités et absurdités de la terminologie hégélienne, et de l'existence réelle de maints de ses travers. On s'est aussi volontiers délecté des tirades de Schopenhauer contre le « grand charlatan » et on a souvent pensé qu'on en était pour toujours débarrassé. Et maintenant, il est à nouveau le grand homme, et maintenant toutes les discussions sur l'« en soi », le « pour soi » et l'« en soi et pour soi » devraient absolument reprendre ?!

Que signifie cette résurrection de Hegel ? Et comment s'accorde-t-elle avec ce que j'ai dit tout à l'heure à propos de notre philosophie comme science spécifique ? Hegel n'est-il pas justement un métaphysicien de style ancien ? Ne passe-t-il pas pour celui qui érigea à nouveau frais ce que Kant avait détruit, et qui corrompt ce que Kant avait créé ? Pour celui qui a fait à nouveau valoir les plus vieilles prétentions de la philosophie sans le moindre égard envers les autres sciences ? Et celui-là doit redevenir notre guide ?

Il est manifestement nécessaire de « trancher dans le vif » de ce mouvement de renouveau hégélien et de tracer aussi clairement que possible les limites dans lesquelles il doit être maintenu si l'on ne veut pas qu'il redevienne un danger pour une philosophie scientifique rigoureuse.

Il le faut avant tout en ce qui concerne les motifs qui ont conduit le milieu intellectuel actuel à exiger de faire de la renaissance de l'hégélianisme la solution philosophique à ses besoins. C'est la soif d'une conception du monde qui s'est emparée de notre jeune génération et se trouve comblée chez Hegel. Nous n'avons pas à nous demander ici quelles transformations de la situation intellectuelle, ou quels événements vécus par l'esprit du peuple, ou quel destin de la vie commune, ont engendré cette tendance. Il suffit qu'elle soit là et s'impose nettement. Notre littérature, notre art, notre science la manifestent dans tous les domaines. Or, si cette

génération aspire à un retour aux fondements de la vie de l'esprit, par-delà l'appauvrissement positiviste et la sclérose matérialiste, est-il surprenant qu'elle commence à adhérer à une théorie qui lui présente explicitement l'univers comme le développement de l'Esprit, dans la mesure où elle n'a à sa disposition aucune nouvelle philosophie conséquente ? C'est précisément en ce sens que nous pouvons interpréter les nombreuses irruptions du motif religieux au sein des formes aussi bien personnelles que littéraires du nouvel hégélianisme : ce motif s'est toujours révélé capable de répondre vivement et efficacement aux besoins de conception du monde propres à une époque agitée.

Mais, plus la nostalgie actuelle aspire à s'extirper de l'étouffante masse de la particularité et de l'extériorité vers un sens englobant toute réalité, plus elle est fascinée par le caractère radicalement un et sublimement fermé de la composition systématique qui est celle du panlogisme hégélien. Cette forme recèle aussi sans aucun doute de quoi satisfaire le sens esthétique, et c'est ce facteur qui tranche certainement fréquemment en faveur de Hegel, par delà Fichte, Schelling et Herbart. À cela s'ajoute l'optimisme joyeux qui irradie de plus en plus toute son oeuvre, c'est-à-dire la confiance en la puissance de la raison, par laquelle il triomphe du sombre sermon schopenhauerien sur la misère du monde. Enfin, le jeune élan hégélien manifeste le dévouement à une communauté spirituelle, à une vie rationnelle et universelle, qui rompt radicalement avec l'individualisme sans borne par lequel Nietzsche a pour un temps enthousiasmé notre peuple.

En ce sens, le « retour à Hegel » signifie résolument une certaine guérison, et il remplira sa mission s'il se libère des apparences surprenantes et des raccourcis métaphysiques de l'hégélianisme ancien – s'il réussit à en atteindre la substantifique moelle. Mais il faut pour cela que la philosophie scientifique s'approprie en toute conscience les moments qu'elle peut trouver chez Hegel lui-même comme solution à ses propres problèmes ; or ceux-ci ne manquent pas.

Si, après Kant, la philosophie devait orienter son travail conceptuel vers le perfectionnement du système de la raison, c'est parce qu'il y avait en effet un progrès nécessaire à accomplir, qui devait mener de Kant à Hegel en passant par Fichte et Schelling. La répétition de ce processus dans le passage du néo-kantisme au néo-hégélianisme des philosophies les plus récentes n'est pas le fait du hasard, mais possède en soi une nécessité réelle.

Il s'agit d'approfondir chaque *a priori*, c'est-à-dire l'en-soi réel de la raison, applicable au monde de l'expérience indépendamment de toute saisie empirique, et le surpassant par là en valeur. Mais nous ne pouvons procéder à cette recherche qu'avec la raison humaine et à partir d'elle. C'est en elle que nous retrouvons l'*a priori* noyé sous ses fonctions empiriques, pour le dégager par la critique philosophique et le comprendre dans sa légitimité. Voilà ce que voulait dire Kant en s'interrogeant sur le fondement de la légitimité des jugements synthétiques *a priori*. Notre conscience trouve en elle-même, non pas bien sûr au premier regard mais par une introspection approfondie, un certain nombre de conditions sans lesquelles une vie spirituelle collective, décisive pour l'essence de toute culture, serait impossible. Ces conditions sont formulées par des propositions que nous affirmons comme absolument nécessaires et universelles ; leur validité ne peut jamais être pleinement fondée par les données de notre expérience, mais nous la reconnaissons pourtant comme universelle et nécessaire pour cette expérience. De telles conditions sont au fondement de toute pensée scientifique, de toute communauté morale, de toute activité artistique de création et de jouissance esthétique, et de toute conviction ou pratique religieuse. Elles doivent être mises en évidence dans leur validité réelle par la philosophie, et c'est précisément à cette fin qu'il faut qu'elle commence par en établir un système rigoureux.

Mais comment explorer et recenser de fait ces jugements synthétiques *a priori* avec une plus grande certitude, afin qu'en découle la critique philosophique ? Telle était la question méthodologique fondamentale de la philosophie postkantienne, et elle n'avait au fond que deux réponses possibles. Celles-ci ont été données par les deux philosophes qui se sont succédé à la chaire de Heidelberg : Fries et Hegel. Selon le premier, cette exploration doit s'effectuer à partir de l'expérience individuelle de la vie de l'esprit dans toutes ses ramifications ; selon le second, à partir de l'expérience de la raison proprement humaine dans toutes ses formes historiques. Selon l'un, l'*organon* de la philosophie est la psychologie, selon l'autre cet *organon* est l'histoire. Les deux philosophes sont fondamentalement tout aussi réticents à confondre la validité de fait de cette valeur de la raison, qu'ils situent respectivement dans le psychologique et l'historique, avec la validité philosophique qu'il s'agit d'abord de fonder par la critique à partir de ce qui est réellement évident. Tous deux ont donc bien l'intention de n'utiliser ce qui a été empiriquement constaté que comme matériau du travail critique.

Ces deux méthodes, l'historique et la psychologique, apparaissent en quelque sorte comme deux pôles antithétiques orientant l'évolution de l'œuvre de Kant lui-même. Les premiers travaux critiques de Kant, à savoir essentiellement la théorie de la connaissance développée dans la *Dissertation inaugurale* – si l'on veut bien déjà l'inclure –, mais également celle de la *Critique de la raison pure* et des *Prolégomènes*, prennent clairement la psychologie comme *organon* de la philosophie critique. Et on sait maintenant avec quelle difficulté et ambiguïté cette théorie de la connaissance, dans sa spécificité critique, a dû s'extraire des constats psychologiques. L'analyse de l'expérience, qui détermine l'essence de cette théorie, a certes son but dans l'entendement critique et dans le fondement logique d'un produit culturel historiquement donné, à savoir la science, et tout spécialement la science dans sa forme newtonienne ; mais ses considérations partent sans conteste du point de vue de l'expérience psychologique. Ses divisions et classifications, ses présuppositions quant aux facultés spirituelles et leurs relations réciproques manifestent partout clairement des résidus involontaires de l'anthropologie psychologique. Mais plus Kant progresse à travers la *Critique de la raison pratique* vers l'examen des domaines culturels restants (ceux de l'art, du droit, du développement historique, et de la religion), plus les modèles et les fondements empiriques de sa critique se déplacent du domaine psychologique vers le domaine historique. C'est finalement au sein de sa philosophie de la religion que le nouveau principe méthodologique apparaît clairement, à travers la problématique suivante : quelle est la part du contenu spirituel de la religion historique qui a sa valeur *a priori* dans la simple raison ? Et, tout comme dans un premier temps une certaine psychologie s'était subrepticement installée dans ce que la critique avait validé, la même chose se retrouve à présent à l'endroit de l'historique. C'est ainsi que Kant lui-même a déjà expérimenté et lutté contre les dangers des deux méthodes, celle du psychologisme dans un premier temps, puis celle de l'historicisme dans un second.

Or, le chemin qu'il a tracé de la *Dissertation inaugurale* jusqu'à *La religion dans les limites de la simple raison*, est, au cours des générations qui suivent, le chemin qui mène de Fries à Hegel. Les raisons qui parlent en faveur de l'hégélianisme montrent clairement et simplement pourquoi considérer ce chemin comme un progrès. Pour la psychologie l'homme est donné en tant qu'être naturel ; elle étudie les lois du mouvement spirituel que l'homme partage en principe avec tout être animal, ainsi que les déterminations formelles des processus de la conscience dans les associations et aperceptions des représentations, sentiments et volitions. Ces processus formels sont alors, quant aux contenus, quant à leur valeur et à leur sens et

quant à leur signification rationnelle, en soi absolument indifférents : la lumière de cette légalité naturelle éclaire pareillement le juste et l'injuste. En tant que science de la nature, la psychologie n'est pas capable de déterminer de manière critique les valeurs de la raison, et encore moins de les fonder. Déjà Aristote avait élevé la théorie de l'intellect [νοῦς], en tant que réelle nouveauté, au-dessus de celle de la sensation [αἰσθησις] et du désir [ορεξις]. Ce n'est qu'en tant que les valeurs de la raison peuvent être à la fois contenu et objet pour les fonctions psychiques que sont la représentation, le sentiment et le désir – or elles ne peuvent l'être d'un point de vue formel autrement que n'importe quel autre contenu –, qu'il peut alors également être question de valeurs rationnelles dans la psychologie. Mais elles ne sont précisément jamais que cachées au sein de cette discipline : le psychologue n'en prend connaissance que par hasard puisque, en tant qu'homme de culture, il porte en lui tout le poids de la tradition historique. Car le véritable foyer de notre connaissance des valeurs culturelles est justement l'histoire, dans la mesure où c'est par la fusion croissante des peuples en une humanité, par la lutte des totalités, que s'acquiert la science, la morale ainsi que le droit, l'art et la religion. Comme être de raison, l'homme n'est pas donné psychologiquement, mais historiquement posé. Ce n'est qu'en tant qu'êtres historiques, c'est-à-dire compris comme un genre en développement, que nous participons à la raison universelle. C'est pourquoi l'histoire est le véritable *organon* de la philosophie : en termes hégéliens, l'esprit objectif est le foyer de l'esprit absolu.

C'est la raison pour laquelle la philosophie d'aujourd'hui est à nouveau prête à revenir à la méthode hégélienne : pour extraire du *cosmos* historique, tel qu'il s'offre à travers les constats des sciences humaines, les principes de la raison. On a dû parcourir ce chemin menant d'une méthode à l'autre de manière grotesquement caricaturale. Le renouveau du kantisme, tel qu'il s'institua depuis cinquante ans, était, comme nous l'avons dit précédemment, unilatéralement orienté vers la théorie de la connaissance. C'est pourquoi déjà, indépendamment des autres éléments venus s'y ajouter, il déboucha très vite sur le psychologisme et se sclérosa en un relativisme au sein duquel les valeurs rationnelles s'évanouirent dans les nécessités et exigences de l'anthropologie. La « critique » ne consistait finalement plus qu'à constater la facticité empirique et, dans le meilleur des cas, à tenter de l'explicitier conformément aux lois de la nature. Il en découla inévitablement que ce psychologisme tenta un certain temps de conquérir l'éthique et l'esthétique, avec le vain espoir de saisir la raison, le sens et la valeur de la vie humaine, à partir des réalités naturelles. Finalement, on en arriva à refuser d'accorder à la philosophie une tâche propre à côté

de celle de la psychologie et, par là même, à dévaster et vider de toute substance cette psychologie elle-même, la réduisant à une activité s'occupant en amateur de ce que la physiologie est mieux à même de traiter.

Partant du creux de la vague, la philosophie a peu à peu retrouvé son caractère de total criticisme s'efforçant de fonder ce qui relève de l'historique. Lorsque la problématique de la théorie de la connaissance fut étendue de la critique de l'étude de la nature (domaine auquel Kant avait limité la critique en vertu de son époque) à la critique de l'étude de la culture (critique qui s'est entre-temps révélée si efficace au sein des sciences historiques), on introduisit déjà les principes des jugements de valeur dans le cercle de la pensée théorique ; et dès lors que Lotze fit de l'attention au domaine des valeurs un moment décisif pour la théorie logique, l'ensemble du développement historique des valeurs de la raison s'ouvrit de nouveau à la pensée philosophique comme constituant le limon de ses approfondissements conceptuels.

Telle est la victoire que Hegel est à nouveau sur le point de remporter sur Fries. Mais cette victoire ne doit pas impliquer la chute dans l'historicisme, dont le relativisme est au moins aussi douteux que celui du psychologisme. La portée de l'histoire comme *organon* de la philosophie ne doit pas signifier que tout ce qui est historiquement valide doit être purement et simplement accepté comme valeur rationnelle. Ce donné empirique lui-même ne fait que fournir le matériau nécessaire à la critique philosophique, dont le principe peut être au mieux défini comme celui de l'évidence de la réalité immanente. Mais c'est justement à cet égard que la philosophie hégélienne propose la meilleure arme afin de surmonter tous les dangers de l'historicisme. Nous touchons là aux profonds problèmes auxquels se mesure la philosophie la plus récente, et pour lesquels le fondement principal de l'hégélianisme revêt une importance toute particulière.

En tant qu'hommes pensants, nous faisons cependant toujours l'expérience des valeurs de la raison de telle sorte qu'elles se présentent comme contenus et objets de nos facultés, de nos activités historiques et psychologiques. Mais – et Hegel l'a énergiquement souligné – leur caractère raisonnable, ou leur valeur rationnelle, est manifestement pleinement indépendant de ces activités qui sont les nôtres. Inversement, nos activités acquièrent d'abord leur valeur rationnelle en faisant de ces contenus leurs objets. Une proposition ne devient pas vraie parce que nous l'approuvons : au contraire, nous devons l'approuver parce qu'elle est vraie. Une intention ne devient pas bonne parce que nous y consentons : au contraire, nous

devons y consentir parce qu'elle est bonne. Ce sont des expériences élémentaires et incontestables vécues par la conscience logique et éthique. Lotze, pour désigner cette indépendance des valeurs rationnelles par rapport aux fonctions de la raison humaine (qu'elle agisse historiquement ou bien individuellement), c'est-à-dire cet être pour soi de la vérité (qui ne signifie néanmoins pas une réalité commune, ni au sens de l'être d'une chose, ni selon le mode de l'événement de fait), a introduit l'heureux terme de « validité ». C'est avec ce terme que, dans les célèbres paragraphes fondamentaux de sa *Logique* (p. 316 *sq.*), il a interprété de manière enrichissante et brillante la doctrine platonicienne des Idées, ainsi que le sens du concept de « l'être de l'étant » [οντωςον]. Mais c'est cette même question qui entraîne la logique de Lotze à un signifiant retournement qui l'a conduit à se reconnaître lui-même – de manière exemplaire – de Hegel.

Cette validité des valeurs rationnelles, par laquelle elles deviennent pour les fonctions de la raison humaine les normes auxquelles elles doivent se soumettre, est le point culminant auquel peut prétendre l'analyse de la philosophie critique. Fournir à la conscience empirique une évaluation de fait de son évidence immédiate dans sa fondation immanente, réelle et autonome, c'est toute l'affaire de la philosophie. Et c'est en cela qu'elle se distingue de la nouvelle métaphysique.

Chez Kant, cette validité-en-soi est comprise sous le concept de « conscience en général ». Il désigne par là le lieu de toutes les présuppositions d'une nécessité immanente réelle sur lesquelles repose l'expérience, c'est-à-dire l'activité de la raison telle que nous l'éprouvons, et nomme leur unité systématique le principe de l'aperception. On peut sans doute formuler des plus simplement ce qu'il veut essentiellement dire avec sa théorie de la science de la manière suivante : tous les contenus de l'expérience externe n'acquièrent une objectivité, c'est-à-dire une validité universelle et nécessaire, que dans la mesure où ils sont posés en relation à un espace infini, lequel n'est lui-même pas un objet d'expérience. De même, tous les vécus en général n'acquièrent un caractère objectif, c'est-à-dire une validité universelle et nécessaire, que s'ils sont posés dans l'ordre d'un même temps infini, lequel n'est jamais éprouvé en lui-même. Il en va de même finalement pour toute chose qui doit avoir pour nous une réalité objective comme substance ou comme fonction : elle n'acquiert cette validité universelle et nécessaire que parce qu'elle est pensée dans les catégories, c'est-à-dire dans les formes de l'aperception transcendantale d'un même sujet, lequel n'est lui-même jamais un objet de connaissance.

Kant eut déjà le plus grand mal à protéger cette « conscience en général » d'une interprétation métaphysique, suggérée par son propre besoin de conception du monde. L'introduction hypothétique de l'« entendement intuitif » d'abord, l'*intellectus archetypus*, puis – selon les postulats de la raison pratique – le « substrat suprasensible de l'humanité » dans la *Critique de la faculté de juger*, commencèrent timidement à conférer une dimension métaphysique à la « conscience en général », « conscience en général » à laquelle Hegel ne fit que donner le juste nom quand il l'appela Dieu. En effet, quand la conscience religieuse recense dans leur réalisation et leur unification tous les contenus auxquels revient cette validité, il est inévitable qu'elle les pense comme réels au sens métaphysique. Tel est donc le point sur lequel il faut aussi imposer au néo-hégélianisme une limite critique au premier sens kantien du terme.

Mais il y a encore un autre point à régler. Il concerne la cohésion des valeurs de la raison. Cette cohésion se trouve posée, mais non donnée, par le postulat de l'unité de la raison. Nous trouvons les valeurs rationnelles plongées dans des déterminations historiques, isolées et relatives à des contextes particuliers, et c'est après-coup que nous sommes capables de les éprouver comme contenus des fonctions de notre raison. Mais si leur validité est indépendante de ces fonctions qui sont nôtres, leur cohésion immanente réelle dans sa totalité devient une condition nécessaire, mais aussi un problème insoluble, exactement comme la « communauté des Idées » [κοινωνιατωνιδεων] jadis chez Platon. Hegel désigna, dans le langage qui lui est propre, cette cohésion comme le mouvement de la vérité en elle-même, comme la division autonome de l'idée qui, de sa scission, revient à elle-même. Dans ce mouvement autonome de la pensée, il pensait à la fois l'indépendance de la valeur en soi par rapport à une quelconque prise de conscience empirique, et le nécessaire enchaînement des valeurs rationnelles entre elles. Sa méthode dialectique visait à comprendre cela. Il pensait résoudre par là cet ultime problème que Kant avait formulé quant à la spécificité de la nature : comprendre comment la structure dans laquelle l'univers se présente à notre expérience se trouve fondée comme nécessité interne dans l'idée du tout. Au lieu de retranscrire analytiquement le monde, la philosophie devait le construire synthétiquement.

La méthode dialectique est ainsi liée de la manière la plus étroite à l'hypostase métaphysique de l'idée. Autant la finesse et la grande profondeur d'esprit de Hegel, mais surtout la ténacité du travail conceptuel avec lequel il a, notamment en filigrane de sa *Logique*, génialement dévoilé certaines relations, sont admirables ; autant une

telle dialectique dans son ensemble est peu capable de constituer à nouveau la méthode de la philosophie. C'est pourquoi la philosophie, si elle veut en tant que science spécifique être une recherche spécialisée consacrée à la structure conceptuelle de toute conscience culturelle, aura grand intérêt à se comporter avec une extrême prudence tant vis-à-vis des particularités et de l'idiosyncrasie formels de l'hégélianisme, que de ses tendances métaphysiques. Mais je crois cependant avoir expliqué d'une part à quel point le renouveau de l'hégélianisme que nous vivons est à comprendre à partir de besoins impératifs de conception du monde imposés de l'extérieur à la philosophie actuelle ; et d'autre part à quel point les rapports entre le travail conceptuel hégélien et les problèmes les plus spécifiques de la philosophie scientifique elle-même sont intimes.

Pour conclure, il reste un point que je ne voudrais pas passer sous silence. Au sein de la situation spirituelle agitée, passionnée et déchirée dans laquelle nous nous trouvons, plusieurs voix en appellent fortement à une philosophie de l'agir et du vouloir. Oui, dans un aveuglement difficilement concevable, on réclame bel et bien une philosophie telle qu'elle ne doit pas chercher ou comprendre les valeurs de la raison, mais les recréer par la voie d'une loi. Face à cette agitation, retrouver la rigueur avec laquelle la philosophie hégélienne s'efforce de comprendre et de conceptualiser jusqu'au plus singulier la raison dans le monde, renouveler ce travail de recherche dévolu au microscopique et néanmoins issu de la pensée du macroscopique, ne peut avoir qu'un effet pédagogique bénéfique. Mais cette orientation de la recherche permettra surtout de retisser entre la philosophie et les autres sciences particulières un lien aussi intime et fécond qu'il l'a été du temps de Hegel – sans désavantager ni l'une ni l'autre.