



hegel le droit naturel



idées/gallimard

Titre original :

UEBER DIE WISSENSCHAFTLICHEN
BEHANDLUNGSARTEN DES NATURRECHTS,
SEINE STELLE IN DER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE
UND SEIN VERHAELTNIS ZU DEN POSITIVEN
RECHTSWISSENSCHAFTEN

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays, y compris l'U. R. S. S.*
© Éditions Gallimard, 1972, pour la traduction française.

INTRODUCTION

L'année 1801 est celle où, après avoir ouvertement annoncé l'incompatibilité entre Fichte et Schelling et s'être rallié au point de vue du second, Hegel commence son activité d'enseignement et de polémique. Cette dernière trouve son expression dans le *Journal critique de philosophie* avec, en particulier, les deux grands articles sur *Foi et savoir* et sur la méthode du *Droit naturel* qui tous les deux ont été recueillis dans les œuvres éditées ou recomposées par ses disciples après sa mort. A côté d'eux, son travail d'enseignement n'a longtemps été connu que par quelques initiés qui avaient accès aux manuscrits. Ceux-ci n'ont été publiés qu'un siècle après. Naturellement l'étroitesse de la collaboration entre Schelling et Hegel ne signifie pas que celui-ci reflète la pensée du premier. Si l'effort qu'il a dû faire pour trouver une expression adéquate de sa conception des rapports entre l'esprit et la nature est plus apparent dans les manuscrits, l'originalité de son inspiration se manifeste déjà dans les articles du Journal. Cela est peut-être particulièrement vrai de l'article sur le *Droit naturel* parce que la matière qu'il traite a déjà fait l'objet de ses réflexions à Francfort, avant son adhésion explicite à la philosophie de l'identité, et alors que les problèmes spéculatifs n'étaient pas au premier plan de ses préoccupations. C'est pourquoi un bref rappel des conceptions antérieures de Hegel sur les rapports du droit et de la morale peut être

utile aussi bien pour comprendre l'article lui-même que pour le situer dans l'ensemble de l'évolution. L'article sur le *Droit naturel* n'est pas un simple rhabillage des idées qu'on peut trouver dans les études sur la *Constitution de l'Allemagne* ou de celles qui sont implicites dans les réflexions sur la *Positivité du christianisme et son destin*, mais il n'est pas concevable sans elles. De même, il n'est pas le schéma de ce qu'on trouvera plus tard dans la *Philosophie du droit*, à qui il ne manquerait que l'insertion dans le système d'une encyclopédie. Néanmoins, il représente déjà un effort pour intégrer la conscience d'une situation historique singulière à l'affirmation d'un savoir absolu et universel.

Les circonstances qui ont présidé à la publication des manuscrits des années de jeunesse de Hegel dissimulent, sinon leur cohérence logique qui n'existe pas, du moins leur unité d'inspiration à laquelle Hegel est resté fidèle. D'une part, Nohl a rassemblé sous le titre discutable d'*Écrits théologiques* un certain nombre d'esquisses consacrées en effet à une analyse critique du christianisme, d'autre part Lasson a recueilli dans les *Écrits politiques* une ébauche d'étude sur la constitution de l'Empire. Cela suggère que la pensée de Hegel aurait cheminé sur deux voies qui ne se seraient rencontrées que plus tard au cours de l'élaboration du système. Il semble au contraire que son enquête sur le christianisme soit dès le début guidée par l'idée d'émancipation politique. Quant à l'étude sur la constitution, elle s'inscrit dans la même vision de l'histoire que les textes sur l'*Esprit du christianisme et son destin*, en dépit de l'actualité concrète de son point de départ. Le désir éprouvé par Hegel en 1800* de s'élever au-dessus des « besoins subalternes » pour atteindre la systématisation ne révèle pas l'échec d'une recherche dispersée ni l'abandon de la philosophie pratique au profit de la spéculation. Il s'agit plutôt de l'épanouissement et de la maturation d'une pensée orientée dès le début par le problème de l'affranchissement de

* Lettre à Schelling du 2 novembre.

l'homme dans l'immanence du devenir historique.

La première moitié du recueil de Nohl est constituée par des fragments sur le contraste entre religion populaire et christianisme, dont les plus anciens remontent aux années d'étude de Tübingen, et par une étude sur l'origine de la *Positivité du christianisme*, dont la plus grande partie a dû être rédigée à la fin du séjour à Berne. Entre les deux, une *Vie de Jésus* qui annonce les entreprises démythisantes du xix^e siècle. Malgré la différence des problèmes posés, il s'agit toujours d'une polémique contre le christianisme considéré comme un obstacle à l'affranchissement de l'homme. Dans les textes les plus anciens, cet affranchissement est surtout décrit comme une renaissance de la communauté politique antique, que peut-être Hegel a considérée comme imminente par la contagion de la Révolution française. Dans les textes plus récents, l'accent est moins prophétique et il s'agit moins de dépasser le christianisme que de contenir ses prétentions. Cette différence de point de vue est peut-être due à une évolution liée à un changement d'appréciation sur la Révolution française. Sans nous aventurer dans des reconstructions hasardeuses, soulignons plutôt ce qu'il y a de constant derrière les apparences de contradiction. On s'étonne parfois en comparant l'idée de religion subjective proposée au début et la conception des rapports de la religion et de l'État qui domine l'étude sur la *Positivité*. La religion n'est pas subjective en ce sens qu'elle jaillirait du tréfonds d'une conscience individuelle, mais au contraire, parce que dans une communauté politique vivante, le citoyen est intimement pénétré par l'esprit de la cité grâce à la correspondance entre la vie réelle dans le peuple et les représentations et pratiques religieuses. La religion populaire est toujours subjective (sans que la réciproque soit évidente), parce qu'elle n'a pas besoin d'être inscrite dans des dogmes et enseignée dans un catéchisme ou imposée par des rites étrangers à l'action collective. Dire que la religion a une fonction purement morale, c'est tout le contraire de séparer la religion de la

politique. C'est l'appuyer sur une morale réalisée dans une communauté. Si l'homme la trouve en lui et est autonome, c'est dans la mesure où il fait partie d'une cité.

Le paradoxe de cette assimilation entre les caractères subjectif et populaire de la religion se répète à propos de Kant. Si l'idéal d'autonomie de la raison pratique peut être comparé à celui de la liberté politique, c'est que tous les deux procèdent d'un même mouvement de dépassement de la philosophie des lumières. Celle-ci, se plaçant sur le terrain de la religion objective (*i. e.* positive ou dogmatique), croit pouvoir rationaliser le christianisme en le dépouillant du surnaturel, au nom de la connaissance et de l'entendement. La distinction de la raison théorique et de la raison pratique nous fait apercevoir au contraire que la liberté se conquiert dans l'action et non dans la réflexion. Hegel passe sous silence ou atténue la portée du dualisme entre la sensibilité et la raison pour demander à Kant un appui dans sa lutte contre les dichotomies par lesquelles le christianisme sépare le ciel et la terre, le fidèle et le citoyen, la contemplation et l'action. Lorsque Hegel découvrira l'impossibilité de cette interprétation de Kant, il entrera dans une période absolument nouvelle et la nécessité de rendre claire sa position vis-à-vis de Kant sera un élément essentiel dans le développement de sa recherche.

Cependant cette crise sera retardée par un changement de perspective qui amène Hegel à s'interroger sur la religion dans un esprit à la fois moins rétrospectif, parce qu'il cesse de prendre pour modèle exclusif la cité antique, et moins prophétique parce que, sans rejeter l'idéal révolutionnaire, il ne croit plus à sa réalisation immédiate et universelle. Dès lors, il s'interroge plutôt sur la situation présente. Il est alors tout près de concéder que la prédication de Jésus était inspirée de l'esprit de liberté parce que celui-ci se réfugie dans la conscience personnelle. La question de la *Positivité du christianisme* devient alors celle de la transformation d'une entreprise de libération religieuse en institution ecclésiastique qui s'arroge le droit d'imposer un dogme. La réponse sommaire, c'est que la dissolution de la

cité antique entraîne une dissociation entre la vie réelle command e par les besoins et la puissance, et la vie intérieure de la piété et de la contemplation. Cela se résume dans la polarité de l'état et de l' glise, du droit et de la conscience individuelle. Ces deux pôles ne peuvent s'ignorer réciproquement ni communiquer sans s'altérer. L' tat, au lieu de protéger la liberté des consciences, cherche à domestiquer les  glises, celles-ci, sous couleur de sauver les individus deviennent un instrument de domination. Ainsi ce qui est désigné comme idéal de liberté, c'est une religion intérieure plutôt qu'une religion populaire, un état juridique plutôt qu'un état de culture. Sa puissance n'est légitime que s'il limite sa compétence à protéger la liberté et la propriété. Le christianisme qui est issu d'une révolte contre la confusion judaïque entre le droit et la religion est dans son principe une religion morale. Cela implique qu'il ne se traduise pas en dogmes objectifs et qu'il reste une affaire privée mais cela est incompatible avec le prosélytisme. En s'étendant et en dépassant le cercle d'une communauté d'amis, il devient une secte, puis une  glise. Dès lors, la religion demande la reconnaissance de l'état qui devrait seulement garantir la liberté de conscience, mais qui en fait se corrompt en utilisant l'orthodoxie au profit des détenteurs du pouvoir. La liaison du despotisme et du christianisme, dénoncée v h mentement dans la correspondance avec Schelling est ici analys e à partir des conditions historiques. Le monde moderne est dominé par la disparition de la communauté populaire et par la prépondérance du droit privé sur le droit public.

Au premier abord, ces conceptions paraissent contredire celles des textes qui pr c dent la *Vie de Jésus*. La garantie de la liberté n'est plus la communauté politique d'un peuple, mais le droit. Lorsque le citoyen a cessé de « considérer l'état comme le produit de son activité », il lui demande de se borner à protéger la sphère d'activité de chacun, comme on délimite les bornes des propriétés. Il est caractéristique que l'idéal évangélique de la communauté des biens soit consi-

dérée comme un signe de l'opposition entre le christianisme et la vie réelle. L'abolition de la propriété peut se concevoir dans une petite communauté liée par des engagements viagers, non dans une société universelle et durable. Il y a donc désormais séparation de la religion et de la vie réelle. Au lieu d'opposer au dogmatisme la moralité concrète des vertus civiques, la moralité devient une affaire individuelle, l'État, une constitution civile (*Bürgerliche Verfassung*). Au lieu que la religion soit l'expression de la vie collective, elle se situe au niveau le plus profond de la conscience et du contact interpersonnel immédiat.

On est tenté d'interpréter ce changement de répartition des valeurs comme un changement profond d'attitude commandé par une certaine désillusion du présent. Hegel, constatant que la Révolution française est un phénomène national qui ne se transpose pas immédiatement dans les autres pays, se rapprocherait de l'idéal des lumières et se contenterait d'une libération théorique. Cependant lorsqu'il envisage en effet que la libération pratique qui nous permettrait de « récupérer totalement les trésors gaspillés dans le ciel » (Nohl 235) pourrait être l'œuvre de générations à venir, il témoigne par là qu'il ne saurait être question d'y renoncer. Il continue à juxtaposer à ces textes où l'État est réduit à son caractère légal, des comparaisons avec l'Antiquité où celle-ci continue à fournir le modèle de l'organisation politique et de la vie religieuse authentique. C'est par rapport à la positivité judaïque et à la servitude impériale que le christianisme est un progrès, non par rapport à la cité grecque du temps de Socrate. D'autre part, la manière dont est réaffirmée et interprétée l'opposition kantienne de l'entendement et de la raison interdit de comprendre ce texte comme un rapprochement avec la philosophie des lumières. S'il est vrai que l'affranchissement de l'homme passe par une critique du christianisme traditionnel, il n'en résulte pas que celle-ci puisse dispenser d'un affranchissement réel. Puisqu'il y a solidarité entre le despotisme et l'Église, celle-ci ne pourra pas être contenue dans ses

limites par les seuls effets d'une critique intellectuelle.

Il ne semble donc pas y avoir de différence fondamentale entre l'idéal de liberté humaine des premiers écrits et celui de l'étude sur la *Positivité*. Ce qu'il y a de nouveau, c'est un approfondissement du sens historique. Le christianisme est un aspect d'une civilisation qui a déterminé un fait irréversible : l'émancipation de la société civile, et qui rend inconcevable une pure et simple restauration de la liberté antique.

En revanche il semble qu'il y ait à la fois une césure dans la pensée de Hegel et une divergence de ses intérêts lorsqu'il passe de Berne à Francfort (1798). D'une part, il reprend ses réflexions sur le christianisme, mais en conférant aux notions d'amour et de vie une fonction fondatrice qu'il attribuait précédemment à l'éthique et à la volonté. D'autre part, il aborde des études de politique pratique et d'économie contemporaine dont il ne nous reste à peu près rien mais qui semblent bien éloignées des méditations éthiques et religieuses de la même période. On est tenté de penser que Hegel cesse de vouloir associer l'idéal de la libération spirituelle et celui de l'affranchissement politique comme il l'avait fait dans la période précédente. En réalité, sans vouloir reconstituer un système cohérent sur des données incomplètes et des formulations fluctuantes, on notera que le changement le plus important dans les idées de Hegel sur la religion conduit assez naturellement à poser d'une manière plus concrète et plus historique les problèmes politiques comme il le fera bientôt dans les recherches sur la *Constitution de l'Allemagne*.

La ligne de démarcation entre l'*Essai sur le destin du christianisme* et la *Positivité*, ce n'est évidemment pas l'appréciation sur la signification politique et sociale de la religion. La conclusion est la même : la séparation de la vie réelle et de la vie religieuse continue à être la tare du monde moderne. Hegel écrira même en 1800, après son *Essai sur le destin*, une nouvelle préface pour la *Positivité* comme si la conquête d'un nouveau point de vue n'altérerait pas les résultats obtenus précédemment. Le point sur lequel le virage est

incontestable, c'est la position par rapport à Kant. Son dualisme établit une opposition entre l'universel et le particulier, le concept et la vie qui réduit considérablement la portée de la révolution critique. Le dogmatisme qui caractérisait la positivité religieuse aussi bien que la religion naturelle, et qui se traduisait par des effets de domination de l'homme sur l'homme est seulement intériorisé dans l'idée du devoir. C'est toujours sous la forme d'un commandement que s'exprime la loi morale, et l'individu vivant ne peut se réconcilier avec elle. Cette rupture avec le kantisme renvoyé au passé aboutit à rechercher l'unité dans une intuition préconceptuelle et la réconciliation ou la rédemption dans le pardon.

Il est impossible d'interpréter ici la vision du Christ qui résulte de ce divorce avec l'idée kantienne de l'autonomie. Hegel a visiblement hésité entre assimiler le Christ à la belle âme qui se retire de toute relation avec la réalité positive pur ne pas être souillée par elle, ou au contraire, le définir comme un combattant révolutionnaire qui a affronté la mort mais qui ne l'a pas recherchée. Ce qui est commun aux deux conceptions, c'est le rapprochement inattendu de la représentation tragique du destin et de l'idée chrétienne de réconciliation par l'amour. Cela rend possible une philosophie de la continuité historique dans laquelle le christianisme apparaîtra autant comme la révélation d'une virtualité qui était dissimulée dans la belle harmonie de la cité antique que comme l'effet seulement négatif de la dégradation de celle-ci. Si le christianisme a un destin qui appelle son dépassement, il est lui-même le destin de la cité grecque. Celle-ci ne résout qu'apparemment le conflit de l'universel et du particulier parce qu'elle l'efface au profit d'une unité quasi naturelle sans s'interroger sur le problème posé par la pluralité des vertus, la nécessité de la faute, la responsabilité de l'individu en tant que tel.

Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que les recherches de Hegel semblent se développer sur deux plans distincts mais parallèles. Puisque la nouvelle appréciation du christianisme laisse subsister la sépa-

ration de la piété et de la vertu, du temporel et du spirituel, il faudra s'interroger sur les conséquences politiques de cette situation et sur les possibilités de la dépasser. D'où les études économiques et politiques. Puisque la philosophie de Kant ne peut servir de base à l'éthique, il faut retrouver une théorie spéculative qui satisfasse l'exigence d'autonomie sans renoncer à comprendre le réel. Hegel croit l'avoir trouvée dans la philosophie de l'identité. D'où son premier article sur la *Différence* entre Fichte et Schelling et sa collaboration pendant trois ans avec ce dernier.

Les fragments de 1798-1802 sur la décadence politique et les chances de résurrection de l'empire allemand appartiennent à un climat tout différent de celui des méditations de Francfort et des premiers essais spéculatifs. Il s'agit d'un problème posé par le présent le plus immédiat. Les traités de Rastadt ont entamé le processus de décomposition qui va aboutir au Reces d'Empire. La manière dont la République française a pris pied en Allemagne fait voir que la propagation d'une idéologie est inséparable d'une lutte de puissance entre États. Il faut expliquer les victoires de la République et rechercher les conditions, non pas d'une restauration de l'Empire mais de la reconstitution d'une puissance qui permette d'éviter que le triomphe des idées de la Révolution se traduise par la démission de la souveraineté politique des Allemands. Il ne s'agit de nationalisme dans aucun des sens modernes de ce mot ; ce qui intéresse Hegel, c'est de faire prendre conscience à l'opinion de la liaison entre liberté humaine et puissance politique. Cette conscience est obscurcie par les conséquences de la dissociation entre la vie privée et le pouvoir. Il y a longtemps qu'il y voit une caractéristique de la civilisation dominée par le christianisme mais il observe maintenant que ses conséquences se sont développées en Allemagne jusqu'à la destruction totale de l'État. C'est en Allemagne qu'ont été poussés le plus loin la confusion du droit privé et de l'autorité politique, la transformation de la loi en privilège, le démembrement du pouvoir, bref, la féodalité. Certes

l'État reste défini comme l'instrument de conservation de la propriété commune, c'est-à-dire de la protection des personnes dans leur liberté et dans leurs biens, mais Hegel met maintenant au premier plan l'aspect extérieur de cette fonction : la défense. Celle-ci ne peut être assurée à partir des principes juridiques dont elle assure le respect. Mais c'est dans la mesure où la puissance garantit ce respect qu'elle est à la fois efficace et légitime. La souveraineté extérieure demande une organisation politique capable d'exiger des intérêts individuels qu'ils se soumettent et éventuellement qu'ils se sacrifient, mais elle n'y parvient effectivement que si la sphère de liberté personnelle exprimée par le droit est non seulement protégée mais intéressée par le pouvoir. Semblable à Thésée*, fondateur de la démocratie athénienne, le héros qui restaurerait l'État impérial devrait avoir la magnanimité de « concéder au peuple une participation à ce qui concerne le tout ». Par quel mode de représentation un contrôle des ressources financières de l'armée peut-il être institué, il importe peu de le préciser, car Hegel le recherchera toute sa vie sans se satisfaire lui-même ni la majorité de ses lecteurs. Ses doutes sur la démocratie et le suffrage universel l'engagent sur ce point à des contradictions qui n'ont rien de dialectique. Ce qu'il faut retenir, c'est que son étude sur la *Constitution de l'Allemagne* est inspirée par les mêmes problèmes que ses écrits sur le christianisme. Comment concilier le destin et la violence qu'il renferme avec l'obligation essentielle pour l'État de respecter la liberté des personnes qui constituent à la fois sa force et sa limite ?

Pas plus qu'entre ses préoccupations religieuses et politiques, il n'y a discontinuité chez Hegel entre sa pensée pratique et la spéculation. Il a écrit lui-même que c'est pour retourner à l'activité parmi les hommes qu'il a voulu construire un système. Il est clair en effet que la répudiation de l'éthique kantienne impose une

* Texte 8 de notre bibliographie, p. 135 (Éd. des *Écrits politiques* de Hegel par Lasson).

révision de la théorie de la science. Celle de Fichte n'a fait que renforcer la séparation de la légalité et de la moralité, aboutissant paradoxalement à l'omnipotence despotique de l'État. Cela est inévitable à partir du moment où la connaissance renonce à s'élever au-dessus de la phénoménalité. Si la pensée de ce qui est peut conduire à une coopération du philosophe avec ceux qui inconsciemment sont engagés dans une action du réel, c'est que la connaissance peut surmonter les disjonctions du théorique et du pratique, de l'idéal et du réel. Pendant quelques années, Hegel semble avoir pensé que les thèses de Schelling sur l'identité de la nature et de l'éthique représentent un progrès radical sur la philosophie réflexive de Kant et de Fichte. Il accentue la différence entre ce dernier et Schelling, et c'est le premier écrit qu'il livre au public. Il collabore au *Journal philosophique* par différents articles critiques dont les plus importants sont *Foi et savoir* et l'article dont nous proposons la traduction.

Si on nous concède qu'il existe un lien entre l'évolution de la pensée de Hegel sur l'État et l'histoire et sa critique de la philosophie kantienne, on ne sera pas surpris que pendant les premières années de son séjour à Jena il s'efforce de trouver un fondement théorique qui puisse se substituer à la *Critique de la raison pratique*. C'est pourquoi il élabore dans l'essai sur la *Différence* (1801) et dans *Foi et savoir* (1802), une version originale de la philosophie de l'identité. Par rapport à l'interprétation de l'article sur le *Droit naturel*, on peut retenir deux traits caractéristiques de cette version : 1) Il accentue la nouveauté du point de vue de Schelling en rejetant la philosophie de Kant et même la *Doctrine de la science* vers la réflexion et la pensée du XVIII^e siècle. 2) Il ébauche une théorie des rapports du concept et de l'intuition à partir d'indications contenues dans l'*Idéalisme transcendantal* et dans la *Nouvelle exposition* de Schelling. Le fil conducteur de cette théorie est donné par la notion de savoir transcendantal qui entretient un double rapport avec sa composante intuitive et sa composante conceptuelle. Comme

l'intuition empirique, le savoir pose l'être et par là contredit le concept, mais il doit d'autre part se libérer des limitations de la connaissance sensible, et pour y parvenir, il bénéficie de la négativité du concept. Pendant la période qui va de 1801 à 1803, Hegel va essayer de réaliser cette idée d'une intuition transcendante dans un dépassement de l'opposition du concept et de l'intuition. Il compose dans cet esprit un *Système de l'éthique* dans lequel il tente de décrire les rapports entre la société naturelle économique et familiale et le système politique à l'aide de différentes manières de relier concept et intuition. Cette œuvre qui servait de base à un enseignement est restée inachevée et inédite en partie à cause des incertitudes et des obscurités de cette théorie de la connaissance. En revanche, s'il s'agit, non de construire un système, mais de fixer la signification de l'entreprise par rapport à celles qui l'ont précédée dans les temps modernes, la tâche est assez limitée pour donner lieu à la publication des articles comme *Foi et savoir* et l'étude de la *Méthode du droit naturel*.

Le propos de ce dernier article apparaît à une lecture attentive des premières pages d'introduction. Il s'agit de montrer que la philosophie pratique « formelle » n'a pas fait par rapport à l'empirisme de Hobbes et de Locke le progrès décisif dont elle se targue. Depuis que les philosophes ont entrepris de réintégrer le droit à la science universelle, ils sont sortis du domaine de l'intuition irréfléchie et se sont trouvés en face de l'opposition entre forme négative du concept et réalité du contenu. La solution empirique et naturaliste accepte l'opposition sans la porter à l'absolu, la philosophie critique croit pouvoir ignorer l'expérience et radicalise le caractère négatif de la forme par rapport à la diversité du réel. En fait, selon Hegel, cette prétention du formalisme de se distinguer complètement de l'empirisme est sans fondement. Tous les deux partent des mêmes ingrédients : intuition empirique et concept et la notion d'infini négatif n'est au fond que l'aboutissement de

l'opposition qui est impliquée dans la pensée empirique à partir du moment où celle-ci veut s'exprimer dans un langage cohérent. Dès lors le programme est tracé : on montrera la solidarité intime de l'empirisme et du formalisme pour décrire ensuite comment l'intuition (non empirique) du peuple permet d'interpréter la négativité absolue de l'infini sans perdre dans le néant la diversité réelle de l'histoire. Précisément parce que les deux « modes inauthentiques » de traiter le droit sont de même niveau et appartiennent à la même philosophie de la réflexion, ils se combattent. Le signe qui garantira qu'on les a dépassés dans un savoir vraiment spéculatif, c'est qu'on trouvera dans le modèle qu'il permet de construire une organisation qui leur ménage une place. L'idée d'un peuple dans sa vie intérieure et extérieure permet de réconcilier individualité et universalité, négativité finie du travail et négativité infinie du sacrifice.

*
* * *

Les considérations qui précèdent permettent de préciser la cible visée sous le titre de science empirique et de dégager le principe de la critique à laquelle elle s'expose et dont le formalisme donnera l'aspect négatif. Comme le cadre historique dans lequel s'est constitué l'idéal du droit est celui du monde moderne, c'est seulement la plus récente tentative de compréhension du droit qui est désignée sous le nom de doctrine empirique. C'est ce qu'on a appelé depuis le droit naturel moderne. Son caractère mixte est impliqué dans la thèse qui attribue aux sciences de la pratique une vocation à l'universel. L'empirisme pratique ne peut jamais être pur mais il est un mélange d'intuition sensible et d'universel. Ce rapport d'opposition qui n'a pas conscience d'être contradictoire le distingue à la fois du formalisme qui nie la réalité des termes opposés et de « l'ancienne empirie pleinement inconséquente » qui reste légitime aussi longtemps qu'elle est dominée par l'intuition. L'apparition de l'empirisme comme méthode scientifique marque donc plutôt le commencement de la culture réflexive

et de la dissociation de la tradition originaire que la forme originaire et coutumière du droit. C'est ce qui l'apparente au formalisme et qui explique que bien des remarques qui s'appliquent à l'une s'appliquent à l'autre : ainsi le reproche d'avoir recours à une logique ; ainsi le caractère ambigu de la rivalité entre la théorie abstraite et la pratique intuitive. Celle-ci a raison de rappeler la première à l'expérience mais elle n'a pas le droit de se comporter d'une manière polémique envers la science ou même de prétendre prendre sa place.

Or c'est bien ce qu'ont fait les différentes théories du droit naturel depuis Hobbes jusqu'à Hutcheson et Rousseau. Elles ne se sont pas contentées de conceptualiser une à une les diverses institutions en choisissant de les expliquer à partir d'un de leurs aspects qualitatifs choisi arbitrairement comme principe ; elles ont éprouvé le besoin d'une unité absolue qui survole ces unités partielles qui sont « les principes, les lois, les buts, les devoirs, et les droits ». On peut distinguer deux manières de concevoir cette unité, la seconde se décomposant elle-même, comme nous le verrons, en deux aspects. L'unité est d'abord possible comme mise en ordre du divers. Cette exigence se réduit à la règle formelle de cohérence logique, tandis qu'au point de vue empirique elle n'est satisfaite que par le caractère exhaustif de la description. En fait ces deux aspects de l'unité dans l'expression sont toujours mélangés. Le formalisme logique a recours à l'expérience en posant le donné comme conséquence de sa propre application, l'empirisme utilise la déduction à l'intérieur de sphères multiples et discontinues. Ce qui reste exclu c'est une combinaison harmonieuse de la cohérence et de l'achèvement. L'expérience ne peut pas être exposée d'une manière à la fois conséquente et complète.

La critique de l'unité logique a fait glisser Hegel assez facilement vers une anticipation de la critique du formalisme. Il revient assez naturellement aux problèmes posés par l'empirisme en considérant l'unité réelle qui dans l'absolu est indivisible mais qui dans

le savoir fini se décompose en unité simple et en totalité. En effet si nous nous plaçons au point de vue naturaliste qui est celui de l'expérience, nous nous interdisons de reconnaître la négation radicale des qualités qui est impliquée dans l'unité absolue. Dès lors la notion de simplicité originaire en tiendra lieu. L'imagination la représente sous la forme d'un état de nature qui aurait effectivement existé à l'origine de l'histoire, l'entendement sous la forme plus abstraite d'une nature humaine permanente. Il est clair que la détermination de ce concept ne peut être qu'arbitraire et ne peut conduire qu'à un individualisme hostile à l'État. Mais surtout l'unification est incomplète et la nature humaine aussi bien que l'état de nature sont le théâtre d'antagonismes. C'est pourquoi il convient de constituer en face de cette unité simple et originaire une autre forme de l'unité qui sera appelée à bon droit totalité. Tandis que la totalité additive précédemment considérée n'était qu'une totalité formelle, l'achèvement d'une énumération empirique, ce nouvel aspect de la totalité se présente comme réel. C'est la majesté de l'ordre social ou de la volonté divine. L'empirisme n'est pas embarrassé pour élaborer des théories du passage de l'ordre naturel à l'ordre social. Mais il ne peut parvenir à supprimer la discontinuité entre les deux termes. Tantôt l'état de nature est considéré comme destiné à être abandonné à cause du mal qu'il renferme, tantôt on découvre dans la nature humaine un instinct social à moins qu'on ne conduise l'organisation collective à un rapport de domination. Le signe de l'échec de ces synthèses empiriques c'est le recours à l'action transcendante d'un Dieu conservateur ou créateur de la communauté qui est nécessairement un maître par rapport à l'ordre naturel. C'est là qu'apparaît l'impossibilité de conjuguer harmonieusement le principe de l'unité et celui du multiple qui est le point de départ de l'expérience et pour lequel l'unité ne peut être qu'abstraite.

De toute cette discussion ressort l'importance de distinguer entre l'expérience et l'empirisme. Si on restait

au niveau de l'intuition, c'est-à-dire ici, d'une pratique spontanée et muette, l'harmonie des parties laisserait deviner l'esprit intérieur et invisible. Même les premières formes de prise de conscience de l'intuition peuvent sans inconvénient essayer de traduire dans le langage et par suite dans le concept le contenu de cette expérience. Mais cela n'est tolérable que si la logique de ce discours empirique accepte l'inconséquence. Chaque fois que la science empirique affirme une détermination, elle confère à un concept partiel un rôle négatif par rapport aux autres qualités. Vouloir élever à l'absolu cette fonction négative du concept est le fait de l'empirisme doctrinal. Alors commence cette contamination réciproque de la forme abstraite et de la réalité concrète qui caractérise la réflexion et la culture des temps modernes. C'est de l'expérience naïve qu'il est question dans l'expression qui évoque un « empirisme dominé par l'intuition ». C'est de l'expérience réfléchie qu'il s'agit lorsqu'on prétend maintenir la positivité de l'être en cherchant l'unification par le concept. La connaissance par concept consiste à analyser les parties d'un tout. C'est en ce sens qu'elle était définie comme suprématie du particulier dans le système de l'éthique. Il est conforme à la vérité que cette suprématie soit limitée par l'intuition qui saisit l'unité de chaque être. C'est cette limitation qui s'exprime dans l'inconséquence de l'empirisme spontané. La volonté de fonder un système sur cette base reste incomplète tant que reste cachée la nature négative de la domination absolue du concept. Il faut que cette signification se dégage et les contradictions de l'empirisme appellent et préparent la doctrine formaliste qui exprime que la réalité de l'individuel est un pur néant aux yeux de l'entendement et de la pensée universelle. La continuité historique entre les conceptions naturalistes de l'origine du droit et la théorie issue de la philosophie critique semble ainsi pouvoir s'expliquer par une nécessité immanente à la pensée.

L'exposé de la deuxième partie est dominé par l'explication de la raison pratique à partir de la prise de conscience de l'infini. Cette prise de conscience se produit au moment où se découvre le dualisme de l'un et du multiple. De même que dans la logique la pensée commence par exprimer naïvement la qualité avant de s'apercevoir que la mise en forme de l'expérience implique la limitation et par suite la négation de l'individuel, l'empirisme traduit tranquillement le donné en termes conceptuels sans se douter qu'il obéit à une exigence d'unité destructrice du divers qu'elle essaie d'englober. Lorsque la pensée aperçoit cette solidarité entre l'un et le divers qui constitue l'expérience, elle est d'abord saisie d'un vertige. C'est ce vertige qui s'exprime dans l'idée d'un infini réduit à l'instabilité d'un changement pur. La pensée obligée d'affirmer en même temps ce qu'elle nie, de définir ce qui est en le limitant et de contester toute limite, cherche à échapper à cette autodestruction en séparant deux sphères opposées qui étaient confondues précédemment ; dans l'une qui est celle du réel, le fini se déploie dans sa diversité ; dans l'autre l'infini se manifeste à la fois sous l'aspect de la négation du divers et sous l'aspect de l'affirmation de soi-même comme unité pure. Ce double aspect de l'infini se traduit par un double rapport avec le réel : la raison théorique admet le divers et l'unité absolue dont la synthèse s'opère dans la connaissance, la raison pratique signifie au contraire le conflit entre le divers et l'un. Ainsi le troisième principe de la *Doctrine de la science* traduit la dualité de la raison. Dans la connaissance le sensible et le rationnel se limitent réciproquement comme des qualités qui existent de part et d'autre de cette limite, dans l'action la raison doit l'emporter sur la sensibilité ou succomber devant elle.

Les réflexions de Hegel sur le dualisme de la moralité et de la nature s'enchaînent d'une manière apparemment compliquée parce qu'il éprouve le besoin de se référer dès ce moment à la doctrine spéculative de l'unité qui fonde son interprétation en même temps qu'il polémique

avec la conception kantienne de la raison pratique et la conception fichtéenne des rapports de la moralité et de la légalité. Comme cette polémique se termine par une nouvelle perspective sur la doctrine qu'il vient de combattre apparemment et lui ouvre la possibilité de trouver une place dans le système spéculatif esquissé au début du paragraphe, nous pouvons faire précéder l'examen de l'esquisse systématique par l'étude de la partie polémique.

Les pages consacrées à Kant seraient extraordinairement sommaires s'il fallait les considérer comme une discussion de sa morale. Elles se bornent à opposer une fin de non-recevoir à la prétention de la raison pratique d'être législatrice ; en isolant la conception du formalisme exposée dans le troisième théorème de la *Critique de la raison pratique*, il n'est pas très difficile de conclure que cette méthode peut conduire à mettre dans la forme du concept n'importe quelle détermination empruntée à l'expérience. Il est évident que Hegel ne pouvait ignorer que tout l'effort de Kant est de montrer que « la volonté libre peut être déterminée tout en étant indépendante de conditions sensibles ». La possibilité affirmée par Kant de considérer la forme objective d'universalité de la loi comme capable de déterminer une maxime subjective peut être contestée comme elle l'a été plus tard par Hegel lui-même et par d'autres mais ce n'est pas ce qui est en question ici. On postule que la convenance de la maxime avec l'universel peut être obtenue par une simple opération de traduction d'un donné dans une formule verbale qui serait un réceptacle indifférent à ce qu'il reçoit. Les exemples donnés par Hegel montrent bien qu'il a dans l'esprit le formalisme de Bridgson plutôt que celui de Kant, ou pour parler plus révérencieusement, l'illusion que la technique juridique peut être transposée dans la solution des problèmes moraux. Il remarque que la loi de restituer un dépôt n'est inconditionnelle que s'il existe une telle institution ou plus généralement la propriété. Cette remarque ne serait décisive que si Kant dans ce contexte avait voulu fonder la propriété sur la loi

pratique. En fait, il ne s'agit que de condamner la maxime de s'enrichir par tous les moyens. Il est clair que cette maxime prendrait une autre expression dans un monde où la propriété n'existerait pas, mais que l'impossibilité de l'ériger en règle universelle pourrait encore être mise en évidence et autoriser sa condamnation. L'argumentation de Hegel peut se décomposer en deux moments : d'une part l'universalité de la loi est celle du discours, celle qui résulte de l'obligation de ne pas faire varier les termes après qu'on les a définis ; d'autre part cette universalité est formelle en ce sens qu'elle ne permet pas un choix entre les différentes déterminations qui s'offrent à l'action et par conséquent autorise la justification de n'importe quelle option. Hegel expose ici pour la première fois cet amalgame du rigorisme kantien et du probabilisme de la théologie morale dont on retrouve la critique dans la *Philosophie du droit* mais qui ne semble jamais avoir été le dernier mot de son appréciation sur la philosophie pratique kantienne.

Ce qui est plus significatif dans cette discussion, c'est qu'elle met en lumière la solidarité qui existe dans l'esprit de Hegel entre les conceptions qui fondent la vie sociale sur les contrats entre les individus et la propriété et l'erreur logique qui prête au concept la capacité d'unir l'individuel et l'universel dans une unité positive. Dans un monde où la réalité donnée est celle du divers, l'universel ne peut prévaloir qu'en niant toute détermination. Ainsi la propriété est une soumission des choses de l'univers naturel aux individus et son universalisation est sa suppression*.

La conception formelle de l'unité qui s'arrête avant de se comprendre elle-même comme négation de toutes

* La portée de cette conclusion par rapport à la généalogie hégélienne du socialisme ne peut être envisagée qu'à propos du paragraphe suivant. Disons seulement que si, comme l'a tenté Marx, on peut conserver la dialectique de l'histoire en excluant la théorie hégélienne du primat de l'état sur la société, on peut sans incohérence tirer de la critique du droit une doctrine de limitation ou d'abolition de la propriété.

déterminations particulières peut être comparée également avec l'unité de l'intuition. Celle-ci ignore la distinction du possible et du réel mais saisit les différents aspects d'un tout dans leur présence immédiate. Naturellement la vérité n'est pas atteinte par l'intuition sensible parce qu'elle ne réalise cette abolition des parties dans une organisation qu'à l'intérieur d'une totalité elle-même limitée. Il n'en reste pas moins qu'elle fournit par ce caractère un élément pour le modèle du savoir absolu. L'intuition sensible réunit, à vrai dire d'une manière imparfaite, l'unité et la présence. En évoquant cette intuition de la souffrance incarnée dans une figure concrète, Hegel pense déjà au modèle tragique qui sera présenté au paragraphe suivant comme la vraie représentation de l'éthique. Cependant, comme le montre le *Système de l'éthique*, cette identité dans l'individuel n'est absolue que pour la nature et elle devra être combinée avec la négativité du concept universel pour constituer l'Idée de l'éthique. Seule celle-ci peut être saisie dans une intuition vraie comme individualité d'un peuple où s'évanouissent les individualités physiques et les différences sociales de ceux qui le composent.



Selon l'hypothèse que nous proposons, Hegel a moins prétendu présenter une réfutation de la morale kantienne que montrer comment l'insuffisance de ses fondements spéculatifs l'expose à des interprétations restrictives. Ce qui fait suite à cette discussion semble le confirmer. Il apparaît en effet que le but de la discussion est de montrer l'origine du *Droit naturel* de Fichte. Le problème des rapports de la légalité et de la moralité est l'objet propre de cette étude. Or cette considération commence par une formule importante et souvent remarquée : « Ce... côté selon lequel l'essence du droit et l'essence du sujet qui sent et qui veut sont une seule et même chose, c'est le grand côté de la philosophie de Kant et de Fichte. » Mais ce n'est chez eux qu'un

côté en face duquel subsiste la séparation de l'un et du multiple. Cette séparation s'exprime du point de vue du concept par l'existence d'une pluralité d'individus limités extérieurement les uns par rapport aux autres (position qualitative : *qualitativen Gesetz...*). Parce que le rapport de communauté entre les hommes et les rapports de séparation font des possibilités égales, l'univers de la moralité défini par l'unité du devoir et du sujet est opposé à un univers légal où l'accord entre les individus est obtenu par la contrainte.

L'entreprise de forcer des individus libres et séparés de la communauté à vivre unis est à la base de la théorie des institutions politiques exposée dans le *Droit naturel* de Fichte. Dans cette perspective il n'existe pas de majesté immanente comme dans celle de l'empirisme. Comme d'autre part la contrainte des individus les uns par les autres ne peut dans la réalité se poursuivre à l'infini, elle commence à partir d'un certain point, qui est le pouvoir du gouvernement. Pour que celui-ci ne soit pas transcendant par rapport au système qu'il dirige, on doit imaginer toute une série de contrôles démocratiques compensant l'autorité du pouvoir. Hegel pense que le fonctionnement d'un tel système ne peut arriver qu'à une paralysie incompatible avec la vie. A la limite l'institution d'un pouvoir virtuel comme l'éphorat surveillant le pouvoir effectif aboutit à un équilibre illusoire comme l'a prouvé l'histoire contemporaine.

Le lien entre la discussion du formalisme en éthique et celle de la théorie politique de Fichte peut apparaître assez lâche. Il ne prend de consistance que si on tient compte du cadre dans lequel Hegel la situe. Il s'agit pour lui de montrer que ces attitudes procèdent l'une comme l'autre d'une conception de l'unité qui se dément elle-même parce qu'elle s'oppose à une diversité qu'elle domine sans la supprimer. Ainsi la loi de la raison par rapport à la sensibilité, ainsi la souveraineté virtuelle par rapport à la souveraineté effective, ou la conscience morale pure par rapport à une société dispersée où se sont perdues « la foi et la fidélité ». C'est pour faire

entrevoir la signification philosophique commune de ces différents symptômes que Hegel ne se contente pas d'esquisser au début de ce chapitre une critique de la distinction de la raison théorique et de la raison pratique. Il éprouve le besoin de faire allusion à sa propre conception spéculative qui elle aussi définit la raison éthique par l'unité. Il ne méconnaît pas la force de l'objection qu'on peut lui faire en rapprochant son éthique de celle qu'il blâme et qualifie d'immoralité (*Unsiitlichkeit*). Sa réponse éclaire l'idée qu'il se fait du formalisme et de la place qu'on peut lui faire dans un système philosophique. Elle repose sur la thèse soutenue dans son étude de 1802 de l'identité d'essence entre la nature et l'intelligence. Elle se précise ici à l'aide des distinctions élaborées dans la *Logique*. Il existe deux manières de comprendre le rapport de l'un et du multiple selon que l'on fait dominer l'un ou l'autre de ces deux termes. Mais chacun de ces rapports (*Verhältnis*) s'unit à l'indifférence absolue pour constituer dans un cas la nature, dans un autre cas l'univers de l'éthique qui prend ici la place de l'intelligence. La signification concrète de ce facteur d'unité absolue n'est pas évidente dans le cas de la nature. Il apparaîtra dans le troisième chapitre qu'il est représenté dans l'éthique par la communauté populaire en tant que distincte des catégories sociales qui la composent. Mais l'usage qui est fait ici de cette construction est d'éclairer le sens donné au terme de formalisme. Si la réalité vivante de l'éthique peut être analysée en un élément d'unité absolue et un élément qui apporte une différence de forme dans la manifestation de l'absolu, il suffira de considérer le second élément pour limiter la connaissance de la réalité à son aspect formel. On peut conjecturer que dans l'ordre de la nature le formalisme correspond à la conception atomistique de l'univers physique. En ce qui concerne l'éthique le formalisme consiste à ne considérer dans l'homme et dans la société que le rapport négatif entre la sensibilité et la raison, entre les intérêts individuels et l'unité du groupe. Dans cette perspective, le triomphe de l'unité ne pourra être

qu'une limite idéale opposée à une réalité où le divers n'est jamais éliminé ni concilié. D'où le caractère transcendant du devoir par rapport aux aspirations de l'individu, d'où le règne de la contrainte dans les rapports juridiques qui n'ont aucune chance de rejoindre les exigences de la moralité.

L'exposé rapide que donne Hegel de cette distinction entre l'unité absolue et l'unité formelle laisse dans l'ombre des difficultés qui reparaitront dans la suite de l'étude et qui finalement ne sont pas étrangères à l'abandon de ce premier essai de systématisation. On se demandera en particulier comment concevoir cette unité d'indifférence qui en dépit de cette qualification n'est qu'un élément de chacune des manifestations de l'absolu que sont la nature et l'éthique. L'idée d'une unité absolue n'exige-t-elle pas une instance supérieure à l'éthique et à la nature? Quelle est alors la place de cette instance dans le système? Enfin l'affinité entre l'unité absolue et ce rapport particulier qui fournit sa forme à l'éthique ne confère-t-il pas à celle-ci par rapport à la nature un privilège qui pourrait être ruineux pour l'équilibre d'un système d'identité? Ces questions sont négligées parce que Hegel pense surtout à la possibilité qu'il découvre de situer le formalisme de la réflexion à l'intérieur de la spéculation.

Si en effet le formalisme résulte de l'isolement d'un moment constitutif de la totalité, on pourra retrouver son équivalent, en situant la signification de l'infini dans l'idée de l'éthique absolue. Ce sera l'objet du troisième chapitre. Mais dès la fin de celui-ci, on peut exposer comment l'interprétation proposée de la morale de la pure conscience fournit le passage au point de vue de l'absolu. Le principe de ce passage est le suivant : l'échec de la morale formelle s'explique par la prétention de construire une totalité à partir d'une relation partielle, celle de l'élément négatif. Si détermination et unité pure sont en opposition, la conséquence est que celle-ci ne pourrait triompher que par la destruction de toutes les déterminations. Cela est impossible puisqu'on prétend parvenir à une législation effective à

partir de l'universel négatif ou de l'infini. La détermination particulière est conservée et seulement accueillie dans la forme de l'unité sans être altérée et sans s'évanouir. « L'unité n'a pas la pure signification négative de la simple suppression de la détermination. » C'est ce qui donne à la casuistique issue de la morale formelle son aspect juridique et argumentateur. Il s'agit de choisir parmi les déterminations possibles celles qu'il est permis de réaliser, au lieu d'oublier cette distinction du possible et du réel. Mais seule l'intuition est capable de ce dépassement.

Ainsi en remontant au principe de cette réfutation des morales de l'infinité, on constate que c'est moins le caractère négatif qui est mis en cause que la timidité de cette négation. Cela était déjà suggéré au début du chapitre lorsque la démarche qui sépare la réalité et la négation infinie était qualifiée d'empirique. Elle signifie en effet que l'infini étant limité par le fini ne peut être traité que selon le mode de connaissance du fini. De cette critique fondamentale résulte toutes les autres et c'est pourquoi leur récapitulation va conduire à une radicalisation de la négativité qui permet de l'intégrer à un système spéculatif de l'éthique. C'est ce système qui fera l'objet du troisième chapitre et qui achèvera la signification des deux précédents.

C'est l'opposition de la contrainte et de la liberté qui permet à Hegel d'introduire ce qui lui paraît être le vrai sens de la négativité. La politique centraliste et policière que Hegel dénonce constamment chez Fichte résulte de la distinction entre liberté de l'individu et liberté universelle, et de l'effort pour ajuster violemment l'une à l'autre. Cette relation qui converge dans les philosophies universelles des droits de l'homme avec les résultats du naturalisme, implique la définition traditionnelle de la liberté comme pouvoir des contraires. Sans avoir besoin de se référer à la dialectique de la qualité, qui traduit abstraitement cette conclusion, Hegel montre brièvement que cette liberté du choix est équivalente à la nécessité. Choisir une détermination, c'est se soumettre à des conditions. S'attacher à une

manière d'être, c'est se rendre dépendant. Au-delà de cette vérité banale, ce que Hegel veut mettre en lumière, c'est le caractère complémentaire des thèses qui font sortir la liberté de la nature et de celles qui la traitent comme une législation pouvant s'appliquer du dehors à la nature. Les premières s'avouent déterminées, les secondes prétendent être à la source des déterminations. La vraie liberté est à propos de chaque détermination leur dépassement dans une synthèse, elle est absolue dans l'abolition de toutes les déterminations. Pour l'homme, la manifestation de sa liberté consiste à assumer sa mort. C'est seulement dans la mort acceptée que je me détermine selon la forme universelle ; au contraire, soumettre à la liberté une législation positive, c'est essayer de conférer indûment la dignité de l'universel à ce qui n'est qu'un moment particulier dans l'ordre nécessaire. Et c'est ce qui arrive lorsqu'on pose comme un absolu la conscience pure tout en laissant subsister en face d'elle comme un terme extérieur la conscience empirique. La liberté absolue, qui comme principe politique dominant s'affirmera par la Terreur, ne saurait se réduire à un principe de législation. Elle signifie la maîtrise absolue sur la nature dans l'action héroïque (*Bezwingen*) opposée à la contrainte (*Zwang*) de l'autorité publique sur l'individu.

Le mouvement d'ensemble de ce chapitre est analogue à celui du précédent. Après avoir débarrassé l'intuition du réel de toute contamination par l'entendement, justifiant ainsi l'attitude spontanée qui ne s'embarrasse ni de cohérence logique, ni de prétention scientifique, il s'agit de montrer à l'inverse que le concept ne peut être absolu que comme négation infinie. Tant que le concept est employé comme mode d'expression de déterminations concrètes qui ne sont pas issues de lui, il y a opposition entre ce contenu qu'elles apportent et cette forme qui le reçoit. Si celle-ci doit se suffire à elle-même et supprimer toute différence avec sa matière, ce ne peut être qu'au-delà de toute existence déterminée. C'est pourquoi la liberté infinie dans la mort est le concept de soi. Lorsque le concept n'est

pas limité par un objet, il peut être dit absolument infini.

Cette parenté entre l'élévation du concept à l'infini et le caractère négatif de la liberté exprime à la fois la limite et la vérité des deux « modes inauthentiques » dans l'étude du droit. Là où l'individu isolé est le principe de la pratique, on arrive à poser l'« absolu du sujet » soit dans la conception « antisocialiste » du bonheur, soit dans le règne de la contrainte. Ces deux solutions ont en commun leur caractère éclectique. Il faut donc considérer la découverte de la négativité absolue du concept comme la conclusion de l'ensemble des deux premiers chapitres. La parenté entre le naturalisme et le rigorisme formel se dévoile dans la réconciliation de l'individu avec l'universel par la mort. Cette négation de la nature devra trouver sa place dans l'éthique. La possibilité de cette récupération est annoncée dès le deuxième chapitre. L'indifférence de l'individu par rapport à ses déterminations résulte du fait que celles-ci ne sont pas posées comme absolues. La mort n'est donc que la manifestation de cette indifférence qui a un aspect positif, l'organisation, c'est-à-dire, nous le verrons, l'intégration aussi totale que possible dans la communauté populaire.



Le troisième chapitre présente d'une manière assez déconcertante la théorie de l'éthique que Hegel prétend opposer aux conceptions du droit naturel. Il veut montrer que la notion d'infinité qui doit sa structure à la réflexion logique trouve son application rigoureuse à l'intérieur de l'organisation éthique d'un peuple. C'est évidemment un moyen de fixer la vérité relative des thèses qu'il veut dépasser et par là même d'augmenter la plausibilité de la sienne propre. L'idée de la cité peut d'autant mieux être acceptée comme celle de la nature éthique qu'elle permet de comprendre comment l'isolement de certains de ses aspects a pu donner lieu aux philosophies du droit qui sont nées dans le

monde moderne. En réalité il semble bien que sa pensée politique propre se soit formée avant sa conception logique de l'infini et que ces deux éléments ne s'ajustent pas sans artifice. Cela explique sans doute le caractère assez composite de ce chapitre, ses répétitions qui reprennent les mêmes idées à des points de vue différents. Il semble bien que Hegel ait distingué cinq parties. La première envisage la signification de l'idée d'infini pour les rapports des peuples entre eux et plus spécialement pour leur existence matérielle dans la vie économique ; la seconde traite du primat du politique sur l'économique et plus généralement de la structure de la communauté populaire ; la troisième, qui semble un morceau de phénoménologie, souligne le caractère tragique de l'éthique mais en même temps suggère l'idée d'un dépassement de la cité par l'histoire. La quatrième essaye de situer l'idée de l'éthique dans une perspective encyclopédique encore dominée par l'identité. La cinquième enfin applique les conclusions obtenues à la moralité de l'individu. La diversité de ces orientations témoigne d'une pensée partagée entre des conceptions diverses et peut-être pas toujours compatibles. A cela s'ajoute que cet exposé condense en vingt-cinq pages la matière qui remplit le *Système de l'éthique*. C'est pourquoi il convient bien plutôt d'esquisser les problèmes qu'il soulève que d'essayer d'en tirer une doctrine complète et cohérente.

La première partie se rattache à ce qui précède par la reprise de la notion d'infini à l'intérieur de l'éthique absolue. Si en effet cette notion s'était traduite par une morale formelle, c'est parce que la totalité de l'éthique avait été mutilée, le rapport externe de l'un et du multiple séparé de l'indifférence. Après avoir postulé que la totalité où sont unifiées indifférence et infinité est réalisée dans la vie d'un peuple il y a lieu de se demander ce que devient la négativité de l'infini dans cette totalité. Hegel s'efforce alors de faire converger les considérations issues de la logique avec les idées qu'il a élaborées à partir de son interprétation de la réalité politique

de son temps, en particulier de sa conception des rapports entre le pouvoir et l'économie. De sa théorie logique de l'infini, il tire l'idée d'une relation double entre des termes confrontés l'un à l'autre (*Gegensatz*). Ils sont unis en effet en ce sens qu'ils coexistent ensemble mais également en ce sens que leur existence autonome est une illusion et qu'ils sont une apparence ou un néant par rapport à l'unité. Ce deuxième aspect négatif de l'unité se manifeste dans le conflit. La relativité dans la vie des peuples considérés comme des individus se traduira donc dans la distinction de l'état de paix et de l'état de guerre à laquelle correspond à l'intérieur de chaque peuple l'activité de ceux qui ont atteint la domination totale de soi (*Bezwingen*) dans l'héroïsme de la liberté opposée à l'activité productrice et reproductrice de l'existence. Il y a évidemment des difficultés dans cette rencontre de la logique et de la sociologie abstraite. En particulier on ne voit pas clairement que la combinaison de l'individualité et de la totalité dans le peuple soit mieux expliquée que celle de l'unité originaires et de l'unité totale dans l'interprétation naturaliste de la vie sociale. En fait nous touchons ici à une difficulté qui est sous-jacente dans tous les exposés de cette période. Si par son caractère d'individualité le peuple est engagé dans la double relativité qui est le propre de l'infini, il lui est difficile de figurer la totalité éthique définie comme unité absolue. Le problème trouvera sinon une solution du moins une formulation plus satisfaisante lorsque la philosophie de l'histoire permettra d'intégrer la notion de peuple dans la notion plus vaste de l'esprit.

Mais en ce moment la préoccupation de Hegel est ailleurs. La considération des relations internationales intervient seulement pour établir un lien entre la conception du dualisme des rapports de l'infini et la réalité sociale. Mais ce qui importe c'est le reflet de ce dualisme à l'intérieur de la société. Or celui-ci ne peut être pleinement compris qu'en introduisant une conséquence nouvelle et quelque peu surprenante de la notion d'infini. En effet, tandis qu'il est facile de faire comprendre

que l'action du héros guerrier correspond bien à la liberté négative, décrite à la fin du chapitre précédent, il n'en va pas de même pour l'activité pacifique. La relation de coexistence vient en effet d'être appelée relation positive. Pour justifier la qualification qu'il donne ici à la vie économique, Hegel fait rapidement allusion à une thèse qu'il a développée dans le *Système de l'éthique*. La production anéantit ou transforme les données sensibles ou intuitions de la nature parce qu'elle dérive des sentiments du sujet qui s'affirme ainsi contre l'universel. Mais le *Système de l'éthique* montrait avec plus de précision l'affinité entre cette négativité limitée et la négativité absolue. Elle était liée au fait que dans les deux cas il s'agissait de la domination de l'individu sur la nature. La même idée se trouve impliquée dans quelques lignes très abstraites du chapitre précédent. En répercutant à l'intérieur de l'éthique la dualité de l'indifférence et de l'infini, on peut considérer qu'elle s'inscrit dans deux rapports entre ces termes. Chacun peut être appelé attribut de la substance et est comme elle à la fois absolu et infini. Quoique ces deux rapports soient distincts entre eux par la prépondérance de l'unité dans le premier qui est le rapport de liberté, de la diversité dans le rapport de nécessité, le primat de l'unité qui est celui de l'univers éthique reste valable même dans son aspect de nécessité. Cette liberté qui subsiste à l'intérieur même de la nécessité du monde éthique s'exprime dans le fait qu'elle est « posée mais d'une manière négative ».

Il y a ici une difficulté manifeste. La négativité de la liberté absolue n'a pas le même sens que celle de la société économique. Si c'est la domination destructrice de la nature par le travail et la consommation qui est l'essence de la négativité, alors la liberté absolue n'est négative que comme négation de la négation, ce qui l'apparente à la positivité de la totalité universelle. Au contraire, si par son affinité avec la mort, c'est la liberté qui est l'essence de la négativité; la nécessité du besoin appartient à l'ordre de la réalité et sa négativité n'apparaît que lorsqu'elle est annulée par sa subordina-

tion à l'éthique absolue. Il semble bien que la pensée de Hegel hésite ici entre l'hypothèse d'une identité de fond entre la nécessité et la liberté et celle d'une hiérarchie qui confère une valeur privilégiée à la lutte et au combat. La première implique une symétrie de position entre l'univers de la lutte et celui de la production, tous deux étant des aspects partiels de la communauté éthique qui les dépasse, la seconde admet un progrès de la communauté naturelle à l'organisation politique à travers les luttes et les guerres.

Nous retrouverons d'autres aspects de ces difficultés. La conséquence tirée immédiatement par Hegel, c'est la subordination de la vie économique à l'État qui limite la première directement par des moyens fiscaux, et plus généralement par les conséquences de la défense nationale et des conflits extérieurs. De plus la négativité absolue n'exerce pas seulement une action extérieure sur l'activité des intérêts individuels. Elle est présente à l'intérieur même de cette sphère sous la forme du droit privé et de la propriété. Comme dans ce cas l'absolu est sous la domination de la réalité finie, sa présence est seulement formelle, d'où l'on peut conclure qu'aucune législation civile ne peut établir une identité parfaite dans cette sphère. L'égalité est une chimère et d'autre part la loi abstraite ne peut donner lieu à l'espérance d'un perfectionnement dans l'avenir. D'où la primauté du juge sur le code déjà affirmée par Platon.

Il est évident que nous disposons à partir des considérations précédentes de tous les éléments nécessaires pour comprendre la structure du peuple et sa division en catégories sociales (*Stände*). On pourrait facilement faire correspondre les classes énumérées par le *Système de l'éthique* à la séparation de la défense et de l'économie. Mais d'une part cette procédure ne permettrait pas de justifier la tripartition de la communauté populaire telle que la conçoit Hegel à cette époque, d'autre part elle laisserait dans l'ombre la manière dont le peuple proprement dit, c'est-à-dire l'indifférence elle-même incarnée dans une figure (*Gestalt*) peut s'unir à cet aspect de négativité absolue et relative que sont la

guerre et l'économie. Le scrupule avec lequel Hegel s'efforce ici de faire coïncider ses conceptions logiques du moment et ses idées sur le peuple est méritoire, car cela va le conduire à des difficultés importants. Il est vrai que la méditation de ces difficultés fera faire des progrès importants à sa pensée spéculative et historique. Quoi qu'il en soit de ces progrès ultérieurs, voici le problème qu'il se pose à ce moment. La guerre et le droit civil ou privé ne constituent que l'élément négatif ou infini de la vie d'un peuple. Ils représentent une indifférence encore formelle, tandis que le peuple lui-même est l'indifférence incarnée et absolue. L'unité de ces deux indifférences n'est possible que si la relativité est complètement intégrée dans l'indifférence elle-même. En d'autres termes, il faut que dans la figure même d'un peuple considéré dans l'éternité de l'idée en repos s'incarnent les activités qui constituent son infinité. Le peuple lui-même est ce qui détruit le divers et réduit en cendres la vie des individus pour en renaître indéfiniment et qui ne laisse exister les intérêts particuliers inorganiques que pour les détruire ; il est d'autre part l'existence même de cet élément par la destruction duquel il s'affirme. Il semble bien qu'ici Hegel ait voulu dire que si ce qui a été décrit comme besoin et activité économique n'était pas intégré à la communauté politique elle-même, celle-ci rencontrerait une limite en dehors d'elle. Par la constitution à l'intérieur du peuple de ces deux sphères, celle de l'indifférence et celle de l'identité relative, l'union de l'indifférence et de l'infinité est quelque chose de réel et non de seulement idéal. A vrai dire cela conduit à attribuer au corps social une structure dualiste. La distinction du domaine de la pratique et du domaine de l'éthique engendre la séparation entre ceux qui sont appelés résolument les « non-libres » engagés dans le travail et soumis au droit, et le corps des citoyens qui constitue comme l'individualité de l'éthique et dont les membres sont à leur tour les organes. Le dédoublement de la classe pratique en classes industrielle et paysanne n'est indiqué que comme quelque chose

d'accessoire. Il n'en est pas de même dans le *Système de l'éthique* qui veut être un inventaire complet de la vie d'un peuple. Ici au contraire le point de vue plus critique insiste surtout sur l'opposition du droit prétendument naturel qui est la législation du domaine pratique et l'éthique qui est l'organisation politique d'un peuple.

En insistant sur cette opposition Hegel semble rencontrer des expressions qui rappellent un état antérieur de sa pensée. Le rapprochement de la situation de l'esclavage et de la condition bourgeoise suggère l'hypothèse d'un retour à l'idéalisation de la cité antique. Il est évident cependant que Hegel, qui ne parlait pas des esclaves lorsqu'il donnait la vie publique des Grecs en exemple aux modernes, considère que leur disparition est un progrès effectif et non pas formel. Ce qu'il s'efforce de concilier, c'est la permanence de structure qui permet de constater des analogies entre les peuples de toutes les époques et celle d'un achèvement de la communauté dans la forme qu'elle est en train de prendre dans le monde moderne. Ces deux aspects ne peuvent s'accorder qu'au moyen d'une philosophie de l'histoire que Hegel pressent mais dont il n'a pas la formule, si tant est qu'il doive jamais la trouver. Il est déjà à sa recherche et c'est sa vision des rapports historiques de l'antiquité et du monde du droit et de la propriété qui explique sa tendance à faire dominer le dualisme dans son exposition de la structure de toutes les communautés. Ce qu'il voit dans les peuples modernes c'est, au-delà du triomphe de la vie privée dans le droit, un ajustement rationnel des fonctions pratiques et de l'action politique par l'organisation nationale. Cette interprétation de l'histoire de l'Occident est nettement esquissée à propos de la comparaison de l'Antiquité et des peuples modernes. Dans la cité, la relation de la production à la citoyenneté est celle de l'individu esclave à l'individu libre, dans les peuples modernes elle s'institue entre des catégories sociales qui ont la nature de l'universel. Entre les deux la disparition simultanée de l'esclavage et de la liberté politique

dans l'Empire romain a eu pour effet le mélange des conditions. La renaissance de la liberté passe par le rétablissement de la séparation entre les deux sphères. Mais le caractère universel acquis dorénavant par les deux conditions, leur institution en classes organisées par le droit d'une part, par le pouvoir politique d'autre part, permet leur réconciliation dans une reconnaissance réciproque et dans la contemplation de l'unité supérieure qui est la divinité du peuple.



Cette conception donne la clef du problème de la validité et des limites du droit naturel. Les théories critiquées dans les chapitres précédents sont l'expression du long interrègne de la liberté publique qui s'étend de l'Empire romain à la Révolution française. Nous avons ici plus que l'ébauche du chapitre de la *Phénoménologie* sur l'*esprit réel*. Le lien entre le concept spéculatif de l'éthique et l'histoire est fourni par la distinction entre le caractère individuel ou universel du rapport entre la politique et la production. Dans la *Phénoménologie* le monde éthique vrai ne possède pas de domaine spécifiquement juridique parce que la condition naturelle de l'homme est confondue avec son statut dans la société et dans la moralité post-révolutionnaire, la politique et la piété prendront le pas sur la richesse et la production. Les deux extrêmes de l'idéal du bonheur et du rigorisme moral sont les idéologies de l'histoire du travail et de la puissance qui fut celle de l'humanité entre la fin de la république romaine et la Révolution française. L'éclatement de la Terreur a mis fin au triomphe unilatéral de la liberté négative d'une manière qui rappelle l'impossibilité de tirer une pratique de la raison formelle. De l'utilitarisme à la Terreur, la succession chronologique a la même structure que l'enchaînement qui conduit de l'exposé de l'empirisme à celui du formalisme kantien. A la lumière des développements phénoménologiques, on comprend mieux le sens de la remarquable interprétation de la cité par la tra-

gédie. D'une part cette illustration prétend mettre en lumière l'arrière-fond de conflit que doit dominer toute communauté politique. La tragédie est décrite ici non comme le faux pas inévitable d'un héros individuel mais comme la solution offerte par l'Orestie avec la fondation de l'Aréopage, au conflit de la justice infernale et de la justice de la lumière.

La religion de la cité reproduit dans le divin le dédoublement réel entre les citoyens et les producteurs. Sur le plan du réel, la cité vit parce que l'une de ces deux catégories domine l'autre, mais cette tension se réconcilie grâce à la délimitation des sphères qui permet leur coexistence. Le sacrifice de la vie naturelle par le guerrier doit être interprété comme une manière de reconnaître l'inorganique (c'est-à-dire les besoins matériels) en se séparant de lui. Transposée dans la représentation du divin, cette situation est illustrée par l'opposition entre la divinité lumineuse qui commande l'action héroïque et coupable et la puissance des Euménides. Celles-ci représentant le reflet de l'esprit dans la nature, grâce auquel le corps charnel de la communauté n'est pas complètement séparé du divin. Elles sont l'intermédiaire qui permet au peuple producteur de contempler l'harmonie du tout, comme le droit lui permet de s'insérer dans la cité. Le dénouement de la tragédie est l'image de la nature éthique où la liberté s'affirme dans l'action politique et militaire mais à condition de reconnaître comme son destin l'ordre positif de la vie économique et du droit. En faisant de la notion tragique du destin, la traduction en langage religieux de l'attitude de l'homme libre en face de la nécessité, Hegel pose les bases d'une philosophie historique assez ambiguë et qu'il s'efforcera d'élaborer plus tard.

L'ambiguïté consiste dans une comparaison de la tragédie avec la comédie qui suggère par certains de ses aspects l'idée d'une succession chronologique dans l'histoire de la culture et qui d'un autre côté exclut cette interprétation. Le tragique est l'univers du destin, ce terme désignant la figure de la nécessité pour l'homme

libre qui ne veut pas se laisser entraver par elle et qui ne peut la reconnaître qu'au terme d'un combat et de la mort acceptée. A partir de cette détermination, la comédie définit comme absence de destin se dédouble immédiatement. On peut échapper au destin parce qu'on est au-dessus de lui comme les dieux ou au contraire parce qu'on a renoncé à lutter contre la nécessité, ce qui est le cas dans le monde du droit où l'éthique est soumise à la loi abstraite et où il n'y a pas de combat. Cette distinction de la comédie divine et de la comédie moderne peut être comprise comme celle de la culture antique et de la culture moderne. Le drame satirique aussi bien que l'épopée en représentant les conflits non tragiques entre les dieux, traduit en images la sérénité et l'harmonie d'une cité qui ne se sent pas menacée par les talents des individualités originales. Ainsi comprise la comédie est un moment constitutif de la vie éthique mais non pas un moment chronologique. La considération du temps s'introduit déjà avec la personne de Socrate qui annonce la dissolution de la cité. Alors naissent le mélange des conditions, la perte universelle de la liberté parce que la nécessité au lieu d'être dominée et transformée en destin est devenue l'élément auquel est soumise la réalité éthique. Dès lors la comédie raconte les conflits dramatiques des droits, des intérêts et des idéologies, leur instabilité et l'illusion de fonder une justice stable sur l'individualité. La comédie devient alors l'expression adéquate d'une époque de l'histoire et non plus comme la comédie divine la traduction d'un certain aspect permanent de la vie d'une communauté.

Il n'est pas douteux que cette dissymétrie dans la description du comique annonce le point de vue qui sera celui de la *Phénoménologie*. Si le monde éthique est amené à la dissolution et si l'humanité traverse une époque dominée par l'action individuelle, la restauration de la communauté ne pourra être une simple répétition de la nature éthique. C'est pourquoi le troisième empire dont parlera la *Phénoménologie* devra faire place à la certitude de soi dans une communauté

politique composée de personnes morales et dirigée par des chefs. Sans vouloir envisager les conséquences de ce changement de point de vue on peut noter que la tragédie ne sera plus le conflit de divinités inégales. Le droit de la famille et celui du gouvernement ne peuvent se réconcilier d'une manière satisfaisante par un Aréopage et l'existence de la tragédie illustre le germe de dissolution qui habite la cité. Ici au contraire la comédie n'est pas annonciatrice d'un progrès. En séparant les « deux zones de l'éthique », elle réduit dans chacune de ses formes le terme exclu à une apparence. Dans la comédie divine l'individu fini n'est qu'une ombre inconsistante, dans la comédie moderne, c'est l'absolu qui est une illusion. Comme la réalité éthique est faite d'une union réelle et corporelle des deux modes de l'action humaine, c'est la tragédie qui est la véritable représentation du « rapport absolu ».

Cette interprétation de la dramaturgie symbolise aussi bien l'État moderne que la Cité antique, du moment qu'il coordonne sans les confondre la sphère de l'économie et du droit et la puissance politique et militaire. La comédie représente la relation du fini et de l'infini ; mais cette relation reste soumise à la réalité finie qui reçoit en elle-même un reflet de l'infini sous la forme du droit et qui le contemple comme réalité extérieure dans la religion.

La véritable unité n'est réalisée qu'au niveau de l'infini. Ici, la conscience qui a accepté l'épreuve de la mort résout en elle-même l'opposition du négatif et du positif. Celui qui a surmonté sa finitude par la pratique de l'héroïsme et du sacrifice acquiert l'existence libre où peut s'affirmer sa personnalité singulière. Du même coup, s'abolit toute distance entre cette vie infinie des consciences et la communauté. C'est ce qui permet de parler « d'être un de l'infini et de la réalité et universalité ». Car du point de vue de l'absolu, où nous sommes parvenus, c'est l'universel qui est réel et c'est la personne qui est l'infini, tandis que du point de vue du rapport externe, l'infini est la règle

abstraite qui domine l'individualité finie. C'est qu'ici la réalité désigne l'absolu dont on nous dit page 88, que l'union avec l'infini constitue un attribut de la substance. C'est donc seulement dans un des ordres de la communauté que la réconciliation de l'idéal et du réel, la nature éthique, trouve son accomplissement. C'est sans doute une difficulté et Hegel dépassera ce point de vue.

Il reste, avant de passer à l'éthique individuelle, à comparer la nature éthique avec la nature physique.

Cette comparaison rassemble en deux pages un survol de toute la philosophie de la nature dont le commentaire demanderait des développements exorbitants. Elle est dominée par la conclusion des remarques précédentes. L'organisme éthique reflète l'essence du divin qui consiste à présenter « la richesse du divers dans la suprême énergie de l'infini et de l'unité ». On reconnaît ici la théorie du savoir transcendantal comme synthèse de l'intuition et du concept, qui a été esquissée dans l'article sur la *Différence*. Il s'agit de montrer à la fois que la connaissance de la nature a la même structure que celle de l'éthique et qu'elle achève moins parfaitement cette fusion. Après avoir montré que les éléments de la nature terrestre et les espèces vivantes n'arrivent pas à unifier l'individuel et l'universel aussi parfaitement que la cité humaine, Hegel considère le mouvement de la pure matière qui semble le plus proche de celui de l'absolu, c'est-à-dire les mouvements célestes dans l'éther. Il distingue les systèmes solaires et les astres isolés comme les comètes et constate que dans un cas la diversité n'est pas pleinement surmontée et dans l'autre l'unité individuelle est séparée de l'universel. Dans le ciel les constellations sont étalées dans l'espace et les individualités sont rebelles à l'organisation. Dans l'organisme éthique au contraire le problème semble résolu parce que c'est la pureté de l'individu qui constitue la totalité. En effet un peuple existe comme une foule d'individus grâce à la liberté infinie des citoyens combattants. C'est le sens de cette unité entre l'expansion infinie et sa récupération par soi-même (*Zurücknehmen derselben in sich selbst*) qui

permet de dire que l'esprit est plus haut que la nature. Corrélativement on peut traduire cet avantage en disant que si la conscience simple a bien une intuition de soi-même en comprenant la nature, la conscience de l'esprit qui comprend la vie humaine sait que c'est elle-même qu'elle saisit dans son objet. En somme l'existence d'une communauté humaine permet d'illustrer la signification de la distinction entre connaissance simple de soi qui est la science de la nature et connaissance de soi qui sait que son objet est elle-même, et qui est la vie de l'esprit. La thèse est celle même qui conclut la *Métaphysique d'Iéna* et le rapprochement n'a peut-être jamais été si grand dans la pensée de Hegel entre la pensée spéculative et les conceptions politiques et sociales.

Cela explique sans doute, que l'on passe sans difficulté de ces considérations spéculatives au problème particulier du rapport de la morale individuelle et de l'éthique collective qui vient d'être définie comme la plus haute manifestation de l'esprit. L'esprit d'un peuple est l'âme de ce qu'on appelle la morale de l'individu, en retenant pour la désigner le terme d'étymologie latine (*Moralität*) tandis que le terme allemand de *Sittlichkeit* * est réservé pour désigner l'esprit d'un peuple organisé.

Puisque la structure de cette organisation est l'essence indivisible de l'éthique, c'est l'esprit du peuple qui est la réalité positive de l'absolu. On ne peut pas dire qu'il se reflète dans les individus mais par rapport à ceux-ci, il est une puissance de négation qui les empêche de se fixer dans la spécificité abstraite de leur nature. Les vertus décrites par Aristote sont des virtualités, des dispositions à devenir des citoyens. Les idées d'Aristote sur le rapport de la morale individuelle et du droit naturel, sur l'homme défini comme animal social par opposition au dieu et à l'animal, sur la vertu considérée comme puissance peuvent être

* Que nous avons traduit, faute de mieux, par « éthique ».

présentées comme une confirmation de la thèse centrale qui fait procéder la morale individuelle de la vie de la communauté. D'autre part à cause du caractère dualiste de celle-ci, la moralité formelle du monde moderne incarnée dans l'idée kantienne de la loi pratique reçoit une place légitime mais subordonnée, c'est la moralité individuelle du bourgeois qui conçoit les rapports sociaux selon la modalité du contrat.

Le dernier paragraphe de ce chapitre écarte certaines ambiguïtés qui subsistent. On pourrait être tenté de conclure des remarques précédentes que la moralité des individus manifeste l'identité du corps et de l'âme de la société et par conséquent dispense de la traduction explicite de cette unité sur le plan de la pensée. C'est la thèse traditionaliste qui fait consister la communauté dans les mœurs et dédaigne leur expression juridique. Plus tard Hegel combattrait cette conception quand il la rencontrera chez Haller, mais sa position sur ce point est fixée dès maintenant et il éprouve le besoin de la répéter car sa critique du droit privé pourrait prêter à contresens. Le refus de fonder la communauté sur le contrat n'implique pas celui de toute législation. L'identité des citoyens et de l'esprit du peuple qui s'exprime dans la moralité des individus est encore dans la forme de la particularité. Elle doit exister aussi dans la forme de l'universel et dans la pensée. « Il faut considérer comme un signe de barbarie l'incapacité de donner la forme de loi aux mœurs véritables. »

Enfin cette disjonction de la moralité et de la législation qui subsiste doit être surmontée par la religion. En effet celle-ci comporte à la fois l'idéalité qui est caractéristique de la loi et la particularité qui est la vie morale dans la conscience des individus. L'intuition immobile du Dieu du peuple et le mouvement joyeux du culte symbolisent cette harmonie.

Il est curieux de comparer ces quelques mots sur la religion avec les remarques antérieures sur la tragédie. Alors c'était plutôt la tension entre les deux éléments constitutifs du peuple qui était soulignée. Ici il semble que la religion est la seule instance dans laquelle l'har-

monie triomphe totalement, tandis que sur le plan de la réalité la dualité entre les classes et les moralités individuelles qui les reflètent semble subsister. Il est manifeste que Hegel n'a pas encore résolu le problème posé par la rencontre de l'idéal d'harmonie de la cité grecque avec l'évidence des oppositions à l'intérieur de la société. Dans l'image de la lutte tragique entre les divinités semble s'ouvrir la perspective d'un destin absolu qui soumet les cités à une histoire qui les dépasse. Dans celle de la divinité du peuple, la communauté semble constituer elle-même l'absolu. Mais il est évident que cela ne serait possible que si la conscience libre n'était pas celle d'une partie de la société. Mais cela ne serait possible que si ce qu'il y a de commun à la conscience en général (*Bewusstsein überhaupt*) se localisait en un point du développement de la société réelle. Or cela n'arrive que dans la religion. Dans le peuple lui-même le côté réel contemple la figure concrète de la communauté comme quelque chose d'étranger et d'autre part la classe libre n'accède à l'indifférence que par le sacrifice qui objective l'inorganique en se séparant de lui. Il reste incertain si l'indifférence est représentée par la communauté tout entière — et alors elle ne serait que l'image du Dieu du peuple — ou par la classe libre — et alors elle ne serait pas indifférence absolue.

Les trois premiers chapitres ont suivi une marche ascendante. La critique du point de vue empirique et du point de vue formel a conduit à former une idée platonicienne de l'éthique. A partir de cette idée fondée sur l'identité de structure entre la nature et l'intelligence, la priorité du *droit naturel* sur la moralité individuelle impliquée mais non justifiée par l'expérience politique déposée dans la *Constitution de l'Allemagne* reçoit un statut philosophique. Il est dès lors possible d'amorcer une dialectique descendante qui nous ramène à la question initiale posée dans l'introduction, comment cette idée philosophique du droit s'articule-t-elle avec les sciences juridiques positives qui ont acquis leur indépendance au cours de l'histoire? C'est la conquête de l'idée de l'éthique à l'aide d'une méthode qui se veut symétrique à celle de la philosophie de la nature qui permet de poser en termes plus proches de ceux de l'antiquité le problème des rapports du droit naturel et du droit positif. Cependant l'impossibilité d'écarter la dimension historique liée à l'action libre de l'homme rendra difficile une solution tout à fait transparente de la question.

Ce caractère de totalité de l'éthique a pour conséquence qu'il n'y a pas de différence de principe entre le droit positif et le droit naturel. Le premier doit être considéré comme un développement du second qu'on peut obser-

ver formellement dans la déduction logique de l'idée, réellement dans la présence de tous les organes dans la totalité éthique. De ce point de vue est confirmée la remarque de l'introduction : la constitution d'une science positive du droit ne devrait pas signifier l'exclusion de la philosophie. Dès lors l'opposition de l'idéal et du réel du principe et de l'application de la théorie et de l'expérience n'a plus de sens. Hegel n'a pas encore ramassé cette conviction dans la formule célèbre de la Préface de la *Philosophie du droit* sur l'identité du réel et du rationnel, mais il écrit déjà : « Si la philosophie démontre possible que quelque chose n'est pas réel, cela n'a pas la possibilité d'apparaître véritablement dans l'expérience. » L'empirisme qui prétend contredire la raison est trompé par la désagrégation que la pensée réfléchie ou l'entendement fait subir à l'intuition. Cette illusion rend possible de prendre une partie isolée du tout et de réduire les unités globales à des relations causales. Après avoir répété longuement la critique des justifications empiriques de la peine en les comparant à la conception causale des rapports de force, Hegel en arrive à poser le problème de l'histoire. En effet s'il est possible à la pensée abstraite d'isoler un terme de l'opposition (*Gegensatz*) au lieu de l'unité de ce qui se contredit, c'est que l'unité éthique obéit à une sorte de rythme d'expansion et de contraction, laissant tantôt ses différentes puissances se déployer en liberté, et rivaliser de telle sorte que l'une d'elle semble la dominer, tantôt se recueillant en elle-même dans l'anéantissement de toute diversité et de tout mouvement. Lorsque cette alternance fait place à l'irréversibilité et que par exemple, comme dans les temps modernes, le principe du droit privé et du contrat domine l'État, la communauté s'engage dans la décadence, comparable au processus de la maladie dans l'organisme vivant. De même que la philosophie rectifie dans l'ordre de la pensée les erreurs de l'empirisme et de la pensée formelle, l'histoire assure à travers le temps la restitution de l'équilibre entre les institutions et les formes de la culture. Les révolutions apparaissent comme

le rappel de leurs limites aux puissances partielles. Elles confondent et anéantissent pour un temps les éléments qui avaient contracté en eux des rapports inégaux, pour leur permettre de ressusciter avec le souvenir de leur finitude et de leur faiblesse. C'est exactement la fonction qui sera attribuée à la Terreur dans la *Phénoménologie*.

Cette réfutation du positivisme juridique appelle un complément. Il correspond en effet à la méthode empirique examinée dans le premier chapitre. Mais le formalisme engendre vis-à-vis de l'expérience et de l'histoire une attitude inverse avec laquelle il ne faut pas confondre la condamnation du positivisme qui vient d'être prononcée. Chaque peuple est une individualité qui organise d'une manière originale le rapport de l'universel et de l'individuel. La détermination de la vie d'un peuple par le milieu inorganique lui donne une configuration qui ne lui enlève pas plus sa rationalité que l'adaptation et leurs diverses conditions n'empêchent les diverses espèces d'être vivantes. C'est la conclusion immortelle de l'œuvre de Montesquieu qui a su dégager en dehors de toute idée spéculative, la conception d'une rationalité qui n'est empruntée ni opposée à l'expérience. La même interprétation de la singularité individuelle envisagée dans la diachromie semble permettre de combiner la validation du passé et l'idée de progrès. De même que les espèces vivantes et les peuples forment une hiérarchie tout en participant également à l'essence de la vie ou de l'éthique, de même les étapes successives de la vie d'un peuple peuvent être à la fois des moments nécessaires et des stations dans un déploiement progressif. Ainsi pour des hommes qui ont fondé leur vie sociale sur la victoire dans le combat singulier l'esclavage est une institution qui permet de sauver l'humanité dans le vaincu, de même le système féodal dans un monde où a disparu l'universel concret de la cité antique. D'autre part cependant chaque communauté doit parcourir la totalité des puissances et l'identité de la loi et de la coutume ne se maintient pas indéfiniment dans une même forme.

Il ne faut pas confondre cette défense du passé contre un universalisme abstrait avec un fanatisme de la tradition. Précisément parce que l'institution est liée au temps, son ancienneté ne saurait la justifier. Ce serait à nouveau la fixation de l'éthique dans une puissance particulière. Mais la nécessité qui est le développement de toutes les puissances ne peut être honorée que dans sa totalité. Le temps offre à la représentation de ce déroulement le souvenir des moments où ce passage se traduit par une crise révolutionnaire. Le signe de ces crises est la discordance entre le droit positif et la réalité des mœurs.

La solution apportée ainsi aux problèmes des rapports de la positivité et de la raison est au fond plus apparente que réelle. Si la raison exige que la totalité des puissances soient parcourues par un peuple, on a du mal à concilier cette exigence liée au caractère temporel de l'histoire avec le maintien de l'originalité de chaque peuple. La symétrie avec la nature suggère une image du temps où chaque peuple affirmerait un aspect dominant de l'éthique. Le caractère de rationalité absolue de l'éthique exige que cette succession soit comprise comme un progrès tandis que bien souvent on a l'impression que Hegel conserve l'ancienne conviction que le modèle de l'organisation politique a été donné définitivement dans la cité grecque. C'est du moins ce que donne à entendre le dernier paragraphe assez énigmatique, où il demande à quelles conditions une individualité politique réalise l'adéquation de l'esprit absolu et de la figure concrète. Après avoir répudié l'idée cosmopolite et la société des nations comme des conceptions protestantes et révolutionnaires il propose à nouveau la figure tragique de la communauté d'hommes libres acceptant la finitude comme un destin.

Cet ouvrage n'est qu'une esquisse et les difficultés qu'il renferme ne pouvaient y apparaître que voilées. On a du mal à croire que son auteur ne les ait pas aperçues. La réalisation de l'intuition dans l'union de la nature et de l'esprit y entre en concurrence avec

une vision tragique où la nature joue plutôt le rôle d'une nécessité fatale. Du même coup le dépassement de l'infini négatif par l'éthique absolue est remis en question et on peut se demander si les critiques élevées contre Fichte atteignent la source même de sa pensée. Enfin la conception du temps historique reste incertaine. Il peut être compris comme la dimension dans laquelle se répète la constitution de communautés spirituelles qui reproduisent le modèle de la cité antique dont les autres formes politiques seraient des approximations. Cependant certaines indications laissent entrevoir la possibilité d'un progrès de cette éthique naturelle vers la conscience de soi.

C'est peut-être l'intérêt de cet article de rassembler concrètement la plupart des difficultés qui vont orienter la pensée vers la recherche d'une nouvelle conciliation entre l'exigence de l'intuition de l'absolu et l'idée d'un progrès de la conscience de soi dans le temps.

Chronologie des principaux textes de Hegel avant la *Phénoménologie*

1	1793-4	<i>Recherches sur la religion et le peuple.</i>
2	1795	<i>Vie de Jésus.</i>
3	1795-6	<i>Positivité du christianisme.</i>
4	1798	Traduction des lettres de Cart.
5	1798-1800	<i>Christianisme et destin.</i>
6	1800	<i>Fragment d'un système et nouvelle introduction à la positivité du christianisme.</i>
7	1801	<i>Différence entre les philosophies de Fichte et de Schelling.</i>
8	1800-1802	<i>Constitution de l'Allemagne.</i>
9	1802-3	<i>Foi et savoir.</i>
10	—	<i>Système de l'éthique.</i>
11	—	<i>La méthode du droit naturel.</i>
12	1803-5	Manuscrits de cours sur la logique et la métaphysique, la philosophie de la nature et l'esprit.

ÉDITIONS

Les textes 1, 2, 3, 5, 6 se trouvent rassemblés dans les *Écrits théologiques de jeunesse de Hegel* publiés par Nohl en 1907.

Les textes 7 et 9 se trouvent dans la *Jubiläumsausgabe* (Stuttgart, 1927; 2^e édition, 1949) qui reproduit l'édition des œuvres faite par les disciples de Hegel après sa mort. On les trouve dans l'édition Lasson dans le volume : *Erste Druckschriften*.

Les textes 8, 10 et 11 sont recueillis dans le volume de l'édition Lasson intitulé : *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Leipzig, 1913). Le texte 10 avait fait l'objet d'une publication partielle par Mollat à la fin du xix^e siècle. (Naturellement, le texte 11 qui a été publié du vivant de Hegel se trouve dans la *Jubiläumsausgabe* *.)

Nous avons rassemblé sous le n° 12 des textes qui constituent trois volumes de l'édition Lasson publiés entre 1923 et 1932 sous les titres : *Jenenser Logik*, *Metaphysik und Naturphilosophie*, *Jenaer Realphilosophie I et II*.

(Il s'agit de manuscrits pour l'enseignement des années 1803-1806. Leur chronologie n'est pas établie avec certitude. On tend à considérer aujourd'hui ** que la *Logique métaphysique et philosophie de la nature d'Iéna* devrait s'insérer entre *Realphilosophie I* et *Realphilosophie II*. Elle avait fait l'objet d'une première publication en 1917 par Ehrenberg sous le titre : *Hegels erstes System*.)

Signalons enfin la grande édition des œuvres réunies de Hegel sous la direction de Nicolin dont un seul volume paru contient entre autres l'article sur *Le Droit naturel*, *Foi et savoir*, et l'article sur la *Différence*.

* La publication originale ne comportait pas de division en chapitres. Celle-ci a été introduite par l'éditeur Lasson. Nous avons cru devoir la conserver parce qu'elle correspond à une articulation expressément indiquée à la page 6 et rappelée pages 22, 50, 78. Elle facilitera évidemment la lecture de l'ouvrage.

** Cf. article de Kimmerle dans *Hegels Studien* 4 (Bonn, 1967, p. 125-176).

LE DROIT NATUREL

*Sur les méthodes scientifiques
dans le droit naturel,
sa place dans la philosophie pratique
et son rapport aux sciences
juridiques positives*

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES

Il fut à vrai dire un temps lointain, où la science du droit naturel, au même titre que d'autres, comme la mécanique ou la physique, a été considérée comme essentiellement philosophique et comme une partie essentielle de la philosophie, si tant est que celle-ci ait des parties. Cependant elle a partagé avec les autres sciences le destin qui a voulu que l'élément philosophique de la philosophie se soit retiré dans la métaphysique, réduisant ainsi leur participation à celle-ci et les renfermant au contraire dans leur principe particulier, tout à fait indépendamment de l'idée. Les sciences que nous avons citées comme exemples ont fini par être contraintes d'avouer plus ou moins leur éloignement de la philosophie, et de reconnaître pour leur principe scientifique ce qu'on a coutume de nommer expérience. Par là elles devaient renoncer à la prétention d'être des sciences véritables, se contentant de subsister à partir de la collecte de connaissances empiriques et d'utiliser les concepts de l'entendement à titre précaire et sans vouloir par là affirmer quelque chose d'objectif.

Si ce qui a été nommé science philosophique a été exclu de la philosophie et de la catégorie de la science en général, d'abord contre son gré pour finir par se résigner à cette situation, cette exclusion ne trouve sa justification ¹ ni dans l'idée que lesdites sciences ne tirent pas leur origine de la philosophie ni dans le fait qu'elles n'ont pas conservé un lien conscient avec elle.

Au contraire chaque partie de la philosophie prise dans son individualité est capable de constituer une science indépendante et de conquérir une pleine nécessité interne puisque ce par quoi elle est science véritable est l'absolu ; dans cette figure, c'est seulement le principe propre constitutif qui surplombe ¹ la sphère de la connaissance et de sa liberté et qui lui impose un rapport de nécessité externe. Mais l'idée elle-même est libre et n'est pas affectée par cette détermination limitative, elle peut se refléter dans cette science limitée d'une manière aussi pure que la vie absolue s'exprime dans chaque être vivant. Il n'est pas nécessaire pour cela que l'élément scientifique ou rationalité interne d'une telle science apparaisse au jour et prenne la forme pure de l'idée, essence de chaque science, et qui atteint sa pureté dans la philosophie comme science absolue. De ce développement privé et pourtant libre d'une science, la géométrie donne un exemple brillant et envié par les autres sciences. De même, il n'y a pas lieu de refuser toute réalité aux sciences qui sont constituées comme celles que nous avons nommées, sous prétexte qu'elles sont à proprement parler empiriques. En effet de même que chaque partie ou chaque côté de la philosophie est en mesure d'être une science indépendante, elle est immédiatement du même coup aussi une image indépendante et complète et sous cette figure, elle peut être accueillie et représentée dans une intuition ² heureuse et pure qui se préserve de l'impureté des concepts fixes.

Cependant l'achèvement de la science exige à la fois que l'intuition et l'image soient unies au logique et admises dans l'idéal pur et que les sciences séparées bien que vraies perdent leur individualité, que leur principe soit connu selon son unité supérieure et sa nécessité. Par cela même, il sera pleinement libéré ³. C'est le seul moyen de reconnaître les limites de la science ; sans cela, elle doit rester dans l'ignorance sur ces limites puisque pour les voir, elle devrait se tenir au-dessus de soi et connaître la nature de son principe d'après une détermination dans la forme absolue.

Donc cette connaissance leur fournirait immédiatement avec certitude celle de l'étendue et de la validité de ses différentes déterminations. Mais telle quelle, elle ne peut se comporter qu'empiriquement en face de ses limites et est amenée tantôt à faire de fausses tentatives de les transgresser tantôt à les croire plus étroites qu'elles ne sont et par suite à faire l'expérience d'élargissements tout à fait inattendus. Le même cas se rencontre pour la géométrie qui, par exemple, sait démontrer l'incommensurabilité de la diagonale et du côté du carré, mais non celle du diamètre et de la circonférence du cercle *. Mais l'arithmétique et surtout l'union des sciences donnent des exemples encore plus frappants de cas où la science tâtonne aveuglément contre ses limites.

La philosophie critique ¹ a eu pour les sciences théoriques cet effet négatif important de montrer ce qui est scientifique en elles comme quelque chose de non objectif et plutôt comme un intermédiaire entre le néant et la réalité, appartenant à la mixture de l'être et du non-être, et de les amener à avouer qu'elles restent au niveau de l'opinion empirique. Son apport positif sur ce terrain s'est soldé par un résultat d'autant plus pauvre et elle est hors d'état de restituer ces sciences à la philosophie. En revanche elle a situé l'absolu tout entier dans la philosophie pratique et dans celle-ci, elle se comporte en savoir positif et dogmatique. Nous devons

* Fichte pour expliquer cette incommensurabilité se délecte de la simplicité de cette évidence : « Courbe n'est pas droit quand on parle sérieusement. » Le caractère superficiel de cette explication apparaît de lui-même et on peut immédiatement lui objecter l'incommensurabilité préalable de la diagonale et du côté carré qui sont des droites toutes deux, ainsi que la quadrature de la parabole. Un autre recours au bon sens contre l'infini mathématique consiste, dans le même passage à constater qu'un polygone d'un nombre infini de côtés ne peut justement pas être mesuré. Or cet argument pourrait être retourné contre le progrès infini dans lequel l'idée doit se réaliser. De plus cela ne décide rien sur le point principal : Faut-il admettre l'infinité positive, celle qui n'est pas multitude infinie mais identité ? En d'autres termes cela ne décide rien sur la commensurabilité ou l'incommensurabilité.

considérer la philosophie critique (qu'on appelle aussi idéalisme transcendantal) en général et particulièrement dans le droit naturel comme l'apogée de cette opposition ¹ qui depuis les timides efforts de la science naissante pour l'extraire de l'obscurité où la retenait la barbarie n'a cessé de s'accuser pour se comprendre elle-même avec la philosophie critique dans le concept absolu de l'infinité et aussi bien pour se supprimer dans cette infinité. (Ainsi, sur la surface de l'eau des cercles s'étendent à partir du point où elle est agitée, et par petites ondulations, perdent leur attache à un centre déterminé et deviennent infinis.)

Les anciennes manières de traiter le droit naturel et ce qu'on devrait considérer comme ses différents principes doivent donc ² se voir refuser toute signification pour l'essence de la science ; sans doute ils sont dans l'opposition et la négativité, mais non pas dans la négativité absolue ou infinité, laquelle seule existe pour la science tandis qu'ils ne contiennent à l'état pur ni le positif ni le négatif et sont des mélanges des deux. Seule une simple curiosité pour l'aspect historique de la science pourrait s'attarder sur eux. Elle les comparera avec l'idée absolue et elle apercevra que dans ces distorsions ³ les moments de la forme absolue sont exposés nécessairement mais déguisés selon la détermination choisie dans chaque cas comme principe. Ainsi ces moments dominent ces essais scientifiques même quand ceux-ci croient obéir à un principe borné. L'intérêt de cette curiosité peut encore se porter sur le reflet de l'état empirique du monde dans le miroir idéal de la science.

En ce qui concerne le dernier point, étant donné la solidarité de toutes choses, aussi bien l'existence empirique que l'état de toutes sciences exprimeront l'état du monde. Mais de toutes, c'est le droit naturel qu'il exprimera le plus facilement, parce qu'il se rapporte à la vie éthique qui anime tout ce qui est humain. Aussi, dans la mesure où la science de ce droit aura une existence du ressort de la nécessité, elle sera une avec la figure empirique du monde moral qui est elle aussi soumise

à la nécessité ; comme science elle doit exprimer cette figure dans la forme de l'universel.

En ce qui concerne le premier point ¹, on ne peut reconnaître qu'une vraie différence de principe dans la science, à savoir si elle est dans l'absolu ou bien en dehors de l'unité absolue, dans l'opposition. Mais dans le second cas, elle ne pourrait en aucune manière être science si son principe n'était pas quelque unité incomplète et relative, c'est-à-dire le concept d'un rapport, ne fût-ce que l'abstraction vide du rapport en général, ce qu'on nomme une force d'attraction ou d'union. Quant à des sciences dont le principe n'est pas un concept de rapport ou la force vide d'unité, elles ne conservent rien d'idéal si ce n'est le premier rapport idéal par lequel l'enfant se différencie en face du monde : la forme de la représentation, dans laquelle ces sciences peuvent déposer les qualités empiriques et broder des nomenclatures de leur diversité. On pourrait les appeler de préférence des sciences empiriques. Mais puisque les sciences pratiques tendent par nature à quelque chose de réellement universel ou à une unité qui soit celle de ce qui diffère, il faut que dans l'empirisme pratique, même les impressions sensibles contiennent au lieu de pures qualités des rapports — que ceux-ci soient négatifs comme l'instinct de conservation individuelle, ou positifs comme l'amour, la haine, la sociabilité et d'autres semblables. Alors l'empirisme plus scientifique se distingue de l'empirisme pur non pas toujours parce qu'il aurait pour objet des rapports plutôt que des qualités, mais par la forme de concept dans laquelle il fixe les rapports et se maintient dans cet absolu négatif sans toutefois séparer de son contenu cette forme de l'unité. Nous appellerons ce point de vue celui des sciences empiriques ; au contraire on appellera purement formelle la méthode scientifique dans laquelle l'opposition est absolue et où l'unité pure ou infinité, l'absolu négatif est parfaitement séparé du contenu et posé pour soi.

Sans doute on constate ainsi une différence spécifique entre ces deux espèces inauthentiques d'étude scienti-

fique du droit naturel ¹ : le principe de l'une est constitué par des rapports et des mixtures de l'intuition empirique et de l'universel, et celui de l'autre est l'opposition absolue et l'universalité absolue ; mais il apparaît évidemment que les éléments constitutifs des deux points de vue sont les mêmes : intuition empirique et concept. Le formalisme dès qu'il veut passer de sa négation pure à un contenu, ne peut parvenir qu'à des rapports ou à des identités relatives, puisque le pur idéal et l'opposition étant séparés, l'idée absolue et l'unité ne peuvent être présentes. Quant à l'intuition, comme en même temps que le principe de la séparation absolue ou de l'être absolu de l'idéal, est posé celui de l'empirie — les synthèses ne représentent que des intuitions empiriques, pour autant qu'elles doivent avoir non pas seulement la signification négative de supprimer une partie de l'opposition mais celle positive d'une intuition.

Il faudra d'abord ² caractériser plus en détail ces deux espèces d'étude scientifique du droit naturel : la première par rapport à la manière dont apparaît en elle l'idée absolue selon les moments de la forme absolue ; la seconde pour montrer comment l'infini ou absolu négatif cherche en vain à lui donner une organisation positive ; la discussion de cet essai conduira immédiatement à considérer la nature et les rapports des sciences du monde moral, en tant que sciences philosophiques ; on considérera également leur rapport à ce qu'on appelle science positive du droit. Celle-ci se maintient en dehors de la philosophie et elle croit ainsi pouvoir se soustraire à sa critique tant en prétendant posséder une existence absolue et une réalité vraie, prétention qu'on ne peut laisser passer sans examen.

NOTES

Page 55.

1. Les deux raisons qui pourraient justifier une telle exclusion sont rejetées à des titres différents. La première (« la science du droit n'est pas issue de la philosophie » puisque son point de départ est l'expérience) est une thèse erronée à condamner catégoriquement ; la seconde (« cette science a perdu la conscience de ce rapport à la philosophie »), est un fait historique mais qui n'autorise pas la conclusion qu'on en tire. C'est pourquoi le paragraphe va être consacré à établir : 1) La réflexion de l'idée dans la science. 2) La distinction entre la rationalité essentielle et virtuelle, et la rationalité formelle et consciencie. Du même coup le recours à l'expérience apparaît dans une certaine mesure comme compatible avec la science et la disqualification éventuelle de la science du droit suggérée dans le paragraphe précédent est remise en question.

Page 56.

1. Il s'agit ici de concilier les deux aspects de la nécessité : d'une part, relation externe et contraignante qui domine la réalité finie, d'autre part, expression de la nature interne qui coïncide avec la liberté. L'*idéalisme transcendantal* de Schelling résout ce problème par la théorie des puissances dont chacune reflète la totalité et peut être envisagée comme un aspect de l'absolu tandis qu'elles sont insérées dans un système qui les dépasse et qui leur impose une rationalité à laquelle elles ne participent pas. Chaque science dans l'individualité de sa figure concrète (*Gestalt*) est une telle puissance. Elle se relie au système par le principe constitutif qui lui est propre (*eigentlich*) et qui délimite son domaine. Ce principe est tout à la fois la coupure et la jonction avec le tout qui l'englobe et par conséquent il domine et surplombe chaque science particulière. Cependant, précisément dans la mesure où elles ont été correctement tracées, c'est-à-dire selon la logique du système, l'individualité vraie de chaque science se révélera par une spontanéité et une cohérence internes, symptômes de fusion entre liberté et nécessité. Cela est illustré par l'analogie de la vie qui se retrouve tout entière dans les innombrables vivants entre lesquels elle se partage.

Ces remarques permettent donc de répondre à l'objection tirée de la situation actuelle des sciences par rapport à la philosophie : une connaissance qui ne procède pas de l'idée n'est pas une science, mais une science n'a pas besoin de thématiser l'idée pour être vivifiée par elle comme par son noyau essentiel. Ce n'est que dans la philosophie que cette essence prend également la forme de l'idée.

2. Il vient d'être établi qu'une science n'est pas obligée de fonder philosophiquement son principe pour appartenir au domaine du savoir. De même elle peut avoir recours légitimement à l'intuition concrète sans perdre son affinité avec l'idée. Pour le comprendre, il faut admettre une parenté entre l'intuition empirique et l'intuition transcendante (*Differenz*, éd. Lasseton, p. 31). Ce qu'elles ont de commun, c'est que toutes deux atteignent l'être, la première avant, la deuxième après la phase négative de destruction du fini dans la conscience de l'opposition. Cette théorie du savoir servira ici à expliquer les rapports assez compliqués de l'empirisme spontané et en quelque sorte sauvage qui sera reconnu, avec l'empirisme méthodologique qui sera condamné (cf. p. 71-79 et p. 95-98).

3. La nécessité qui assure la consistance d'une image lui est intérieure, par conséquent elle exprime sa liberté. Cela est seulement senti dans l'intuition immédiate ; pour que ce sentiment s'élève à la pensée, il faut que cette nécessité soit rattachée à une nécessité globale. Alors la liberté sera complète (*Differenz*, p. 31). Ce qui n'est pas dit ici c'est que cette libération et cette intégration passent par la destruction de l'individualité concrète immédiate. Cette continuité entre intuition naturelle de la vie (famille), négation infinie (conflits et guerres), et intuition spirituelle (éthique ou vie d'un peuple), est indiquée d'une manière synthétique au début du troisième paragraphe du *Système de l'éthique* : « Il faut que l'absolue identité de la nature soit recueillie dans l'unité du concept absolu comme une essence claire et en même temps absolument riche (460). » C'est seulement dans et par la réalité éthique que l'intuition intellectuelle appartient au réel (« *ist eine Reale* ») en tant qu'opposée à l'existence seulement idéale.

Page 57.

1. L'évocation de la philosophie critique peut paraître inattendue à ce moment. En fait elle n'interrompt pas le

cours de la pensée. Après avoir indiqué la nécessité de réintégrer la science du droit au système de la philosophie, il est naturel de situer cette entreprise par rapport à celle analogue tentée par Kant. Or, selon Hegel, celui-ci n'a pas trouvé de meilleur moyen d'intégrer que d'opposer en traitant comme théoriques les sciences de la nature et comme pratiques les sciences du droit ; la vérité des premières se perd dans le relativisme, celle des secondes se dérobe à l'épreuve par le dogmatisme. Ainsi Kant a cru déterminer un domaine qui serait à l'abri de la contradiction et des oppositions du réel. Mais il en reste tributaire dans la mesure où l'opposition entre le théorique et le pratique (la nature et la liberté) n'est que l'élévation à l'absolu des oppositions partielles qui se révèlent dans le divers de l'expérience et qui fondaient le caractère relatif de la connaissance empirique.

Page 58.

1. Le *Gegensatz* (ou *Entgegensetzung* selon la terminologie de l'article sur la différence) désigne l'opposition de l'être et du non-être contenue dans toute connaissance finie. La *logique d'Iéna* exposera sur le plan de la dialectique comment l'impossibilité de poser soit qualitativement soit quantitativement une détermination finie conduit au dépassement de toute connaissance immédiate dans la notion d'infini. Or ce mouvement s'est réalisé dans l'histoire de la philosophie par le passage de la pensée naturaliste qui admettait l'opposition sans en sentir la précarité, à la philosophie critique. Celle-ci met en lumière le caractère phénoménal, intermédiaire entre l'être et le néant de la connaissance empirique. Elle pose en face comme absolu la négation de la connaissance dans sa philosophie pratique. En ce sens on peut donc dire qu'elle achève le mouvement d'élargissement de l'opposition et le conduit à ce comble de détruire l'opposition même en l'affirmant comme absolue. Les remarques sont conformes aux thèses exposées dans l'article sur la différence (particulièrement Lasson, p. 17, 31, 76, 77, 79], elles insistent cependant sur le rôle de la philosophie critique dans la préparation de la pensée spéculative en même temps que sur la solidarité existant entre cette réflexion critique et la réflexion empirique du XVIII^e siècle.

2. La manière dont le paragraphe est enchaîné au précédent peut conduire à quelque méprise. Si l'auteur prenait

cette conclusion à son compte, on ne comprendrait rien à la structure de l'article puisque ces « anciennes manières » précritiques de traiter du droit naturel vont être longuement étudiées et critiquées dans la première partie de l'article. Il semble qu'on puisse mieux comprendre la marche de la pensée si on considère que cette condamnation est prononcée au nom de la philosophie critique dont ce paragraphe continue à représenter le point de vue. Peut-être est-ce ici le lieu de tenter le résumé de la structure de la pensée dans cette introduction. S'étant proposé la tâche de récupérer la science du droit par la philosophie, Hegel examine d'abord si la pensée critique peut s'en acquitter. Or il va constater que la prétention de celle-ci de rejeter dans le néant l'empirisme qui l'a précédée néglige deux points :

a) L'empirisme dans le domaine de la pratique atteint toujours des rapports (*Verhältnisse*) et lorsqu'il est scientifique, il leur impose la forme du concept (p. 4-5).
 b) Le formalisme n'admet pas la légitimité de cette traduction immédiate du donné fini dans la forme infinie mais lorsqu'il veut dépasser le moment de la négation pure, il est obligé d'emprunter un contenu à l'intuition et de revenir à l'hybridation de la pensée et de l'expérience qu'il condamne dans l'empirisme. Dès lors ces deux manières de traiter le droit naturel sont sur le même plan et les prétentions de l'expérience sont aussi dignes de considération que celles de la pensée de l'infini puisque celle-ci est en quelque sorte l'achèvement de l'empirisme.

L'idée directrice qui commande la structure de l'ouvrage est donc éclairée par la double fonction que Hegel attribue à l'idéalisme transcendantal qui est à la fois la dernière étape de la culture de la réflexion et la condition préalable de l'élévation au point de vue spéculatif. Cette double appréciation ambiguë est conforme aux thèses développées dans l'article sur la *Différence* et sur *Foi et savoir*.

3. La différence avec l'article de 1801 quand il s'agit d'apprécier le passé de la science et de la philosophie mérite d'être notée. Dans son premier ouvrage était affirmée une sorte de fraternité galitaire entre la pensée spéculative de tous les temps (Lasson, *Erste Druckschriften*, p. 12). Ici au contraire la science du passé ne peut refléter l'idée qu'en la déformant. Il n'y a pas de contradiction parce que dans le premier texte il s'agit de la pérennité de la philosophie, tandis qu'ici il s'agit d'une science particulière. Cependant nous voyons apparaître l'idée d'une émergence du vrai à travers

une progression historique qui rend solidaires l'évolution de la société et celle de la pensée. Or cette méthode sera généralisée dans la *Phénoménologie* au point de rendre sans objet la distinction entre la philosophie et la science. Par conséquent le privilège que la première semblait posséder et qui la protégeait du devenir historique semble être en voie de disparaître.

Page 59.

1. Après avoir noté l'intérêt seulement historique d'une curiosité pour l'étude des formes imparfaites de la science du droit, Hegel s'attarde longuement sur les raisons logiques qui permettent de leur attribuer un caractère scientifique. Il pose d'abord le problème général de la possibilité d'une science autre que celle de l'absolu et envisage ensuite le même problème dans le cas spécial et privilégié des sciences de la pratique. En général toute connaissance qui n'a pas atteint l'unité absolue est dans l'opposition (*Gegensatz*). Cette opposition contient la contradiction de l'être et du néant. Cette contradiction non aperçue au niveau de la qualité est appelée à devenir absolue dans l'infini. La science empirique se situe entre ces deux termes de la représentation qui ne saisit que les qualités et de la négation infinie de toute individualité. Elle est possible grâce à l'unité relative (rapport, *Verhältnis*) qui représente l'unité à l'intérieur du divers. Ainsi dans la matière diverse le concept d'attraction introduit un germe d'unité. D'une manière plus abstraite la logique d'Iéna expose comment les catégories de relation traduisent dans l'être la pensée conceptuelle. Ainsi est circonscrit au-dessus de la représentation qualitative (germe de tout rapport) et au-dessous de la réflexion formelle négative un domaine scientifique où la notion de rapport n'existe pas seulement d'une manière virtuelle comme dans la qualité ou opposition (cf. *Logique d'Iéna*, Lasson, p. 13) mais est mis en œuvre méthodiquement. Au-dessus de cette sphère, la philosophie critique ouvre celle de l'infini. Elle est la négation du monde sensible relégué dans le domaine de l'apparence (raison théorique) ou soumis dogmatiquement à la conscience pure (raison pratique). Cependant le cas spécial des sciences de la pratique présente une configuration modifiée de cette hiérarchie car leur situation est privilégiée. Elles sautent en quelque sorte l'étage de la qualité et se trouvent d'emblée au niveau

du rapport. En effet toute action humaine implique une relation avec l'autre et un commencement d'assimilation du sujet et de l'objet. Cela est vrai même dans la simple conservation de soi par la consommation (cf. dans le même sens, *Système de l'éthique*, éd. Lasson, p. 418). Cela a pour conséquence un rapprochement de la science empirique et de la science formelle. D'une part l'expérience pure de la pratique spontanée se prête à la fixation en concepts des rapports qui la constituent, d'autre part la science formelle qui conteste cette possibilité de fusion du concept et de l'intuition sensible, qui les sépare radicalement est obligée de faire appel à cette dernière pour se remplir. Les deux attitudes ont donc les mêmes éléments constitutifs et ne diffèrent que par la conception positive ou négative de leur relation. La spéculation consistera à dépasser cette alternative. Elle la suppose donc et l'étude de ces deux méthodes inadéquates de traiter le droit naturel, en dépit de son caractère seulement historique précède légitimement l'exposé de l'idée.

Page 60.

1. Ce paragraphe d'introduction rectifie les appréciations précédentes sur l'intérêt seulement historique de la réflexion sur les anciennes doctrines du droit naturel. Cette conclusion négative n'est pas celle de Hegel lui-même mais celle qu'on pourrait tirer de la philosophie critique. Celle-ci en effet supprime l'opposition (*Gegensatz*) en la portant à l'absolu. Mais dans l'esquisse du concept de rapport qui permet de situer les doctrines passées du droit dans l'histoire de la science il apparaît que la conception formaliste et critique de l'infini est apparentée aux théories empiristes qu'elle combat. Dès lors elle vient se situer à côté d'elles dans la rétrospection des « modes inauthentiques de traiter du droit naturel » et cette rétrospection prend une nouvelle valeur. Elle n'est plus une curiosité historique parce que la discussion de cette dernière interprétation du droit est l'introduction nécessaire à la science de l'éthique qui la domine.

2. Ce dernier paragraphe annonce les divisions de l'ouvrage.

CHAPITRE PREMIER

Pour la méthode du droit naturel que nous avons appelée empirique, remarquons d'abord ¹ qu'on ne peut s'engager dans l'examen matériel des déterminations et des concepts de rapports ² qu'elle emploie et qu'elle valorise sous le nom de principes, puisque c'est précisément cet isolement de déterminations fixes qui devra être nié. La nature de cet isolement a pour effet de limiter l'élément scientifique à la forme de l'unité. Dans un rapport établi entre plusieurs qualités qui sont ses parties, si on ne veut pas en faire un simple inventaire — on doit, pour atteindre une unité au-dessus de cette foule, prélever une détermination et la considérer comme l'essence du rapport. Mais ainsi on n'atteint pas la totalité de l'organique et tout le reste, exclu par cette détermination privilégiée, tombe sous sa domination dès lors qu'elle est élevée à la dignité d'essence et de but. Par exemple, pour connaître le rapport de mariage, on pose tantôt la procréation, tantôt la communauté des biens, et à partir d'une telle détermination posée comme l'essentiel et donc comme loi, tout le rapport organique se trouve réglé et altéré. Ou bien pour la peine, on choisit comme détermination tantôt l'amendement du criminel, tantôt le dommage causé, tantôt l'appréhension de la sanction chez les autres, tantôt la représentation anticipée chez le criminel lui-même, tantôt la nécessité que la représentation

devienne réelle, la menace appliquée et c'est une telle particularité qui est prise pour but et essence du tout. Tout naturellement il s'ensuit qu'en l'absence d'un lien nécessaire entre une telle détermination et toutes les autres qu'on rencontrera et qu'on devra distinguer ensuite, des querelles sans fin s'élèvent pour trouver le rapport nécessaire et la prépondérance de l'une d'entre elles sur les autres. A défaut de la nécessité interne qui est absente dans l'individuel, chacune peut très bien revendiquer l'indépendance par rapport aux autres.

Puisées dans la multiplicité des rapports où, à travers une intuition empirique ou imparfaitement réfléchie, se disperse l'organique, transposées dans la forme de l'unité du concept, de telles qualités sont ce qu'une telle science appelle essence et fin et comme leur forme de concept est exprimée comme être absolu de la détermination qui constitue le contenu de ce concept, elles sont établies comme des principes, des lois, des devoirs, etc. Cette transformation de l'absolu de la forme, qui est à vrai dire l'absolu négatif ou la pure identité, le pur concept en un absolu de la détermination sera plus amplement traitée à propos de la philosophie critique ¹. Celle-ci en effet accomplit cette métamorphose qui a lieu inconsciemment dans le savoir empirique, mais elle réfléchit sur elle et le fait à titre de raison absolue et de devoir.

Cette unité par la forme, conférée par la pensée à la détermination, est en même temps ce qui donne l'apparence de nécessité recherchée par la science. En effet l'unité d'opposés, considérée par rapport à ceux-ci dans leur réalité, est leur nécessité. Mais comme la matière de cette unité de forme, dont on parle, n'est pas le tout des opposés, mais seulement l'un d'eux, une détermination, la nécessité n'est aussi qu'une nécessité analytique, de forme, elle ne s'applique qu'à la forme d'une proposition analytique ou identique, dans laquelle une détermination peut toujours être présentée. Cette absoluité de la forme usurpe l'absoluité du contenu et c'est ainsi que sont établis des lois et des principes.

Mais en même temps que la science empirique s'absorbe dans la diversité de ces principes, de ces lois, de ces buts, de ces devoirs et de ces droits dont aucun n'est absolu, il faut bien qu'elle aperçoive devant elle l'image et éprouve le besoin de l'unité absolue ¹ de toutes ces déterminations privées de lien, d'une nécessité simple et originaire. Considérons comment elle répondra à cette exigence venue de la raison, en d'autres termes comment l'idée absolue de la raison dans ses moments sera présentée tout en restant dominée par cette opposition, irréductible pour ce savoir empirique entre le plusieurs et l'un. Il y a déjà un intérêt intrinsèque à apercevoir même dans cet effort scientifique et dans ce trouble milieu le reflet et la domination de l'absolu en même temps que sa déviation ; de plus, les formes qu'ont prises ainsi les moments de l'absolu sont devenues des sortes de préjugés, d'opinions admises incontestées et la critique est obligée de montrer leur néant pour justifier la science dans son refus d'en tenir compte ; la démonstration du néant de ces formes atteint le plus haut degré d'évidence en montrant l'irréalité du fondement et du terrain dans lequel elles ont germé et dont elles gardent, mêlés à elles, le goût et la nature.

Pour la science empirique ², la totalité scientifique est entrevue d'abord comme totalité du divers ou comme achèvement complet, tandis que pour le formalisme proprement dit elle est cohérence déductive. La première peut arbitrairement élever ses expériences à l'universel et à l'aide des déterminations pensées en pousser la conséquence jusqu'au point où une autre donnée empirique, qui contredit à la précédente et a un droit égal à être pensée et énoncée comme principe, ne permet plus de prolonger la déduction de la détermination première mais oblige à l'abandonner. Le formalisme peut poursuivre sa déduction aussi loin que le permet en général le vide de son principe, ou bien le contenu qu'il a usurpé. Cela lui donne le droit d'écarter fièrement de son apriorité et de la science tout ce qui manque à son achèvement en lui infligeant le titre injurieux d'empirique.

C'est qu'en effet, il postule que ses principes formels sont *a priori* et l'absolu, quitte à qualifier de non absolu et de contingent ce qu'il ne peut maîtriser par leur moyen ; — à moins qu'il n'ait recours à la régression formelle du conditionné à la condition pour permettre le passage à l'empirique en général et dans chaque cas particulier d'une détermination à l'autre ; comme la condition est elle-même conditionnée, ce passage se continue à l'infini. Cependant, le formalisme ne se prive pas seulement ainsi de tout avantage sur ce qu'il appelle empirie, mais comme la liaison du conditionné à la condition donne à ces deux opposés une consistance absolue, il tombe aussi lui-même dans le domaine de la nécessité empirique et il lui confère l'apparence d'une absoluité véritable, en l'associant à l'identité formelle, qui est l'absolu négatif.

La cohérence logique (aussi bien celle dont nous venons de parler, plus complètement formelle et vide, que la première qui n'est conséquente que dans son inconséquence en allant de l'un à l'autre des concepts qu'elle pose comme principes) ne se combine avec la perfection dans l'achèvement de l'image que pour déranger immédiatement la perspective du divers, tel qu'il est présenté dans une empirie pure. Pour celle-ci, chaque chose a un droit égal aux autres et elle ne donne pas d'avantage à une détermination sur une autre, toutes étant également réelles. Nous reviendrons là-dessus plus bas en comparant l'empirie pure à celle dont il est question à présent et qui se veut scientifique.

Après cette totalité formelle, nous avons à considérer comment apparaît dans le reflet du savoir empirique l'unité absolue, aussi bien comme unité simple que l'on peut appeler originaire que comme totalité¹. Les deux unités qui ne font qu'une dans l'absolu, et dont l'identité est l'absolu, sont forcément séparées dans ce savoir et données comme différentes.

D'abord la première de ces unités : comme l'essence de la nécessité n'est au point de vue des phénomènes que leur lien extérieur, ce n'est pas de cette essence qu'il

peut être question dans l'empirie. En effet dans l'unité en tant qu'essence, la négation du divers est immédiate, il n'est rien ; et comme le divers est principe pour l'empirie, elle se voit interdit l'accès de l'absolu néant de ses qualités. Pour elle celles-ci sont absolues même en passant à travers le concept, qui les voit comme multiples, infiniment multiples. Cette unité originaire ne peut donc être qu'un nombre, aussi réduit et proche de l'unité que possible, de qualités à l'aide desquelles elle croit pouvoir atteindre la connaissance des autres. Pour l'empirie, cet idéal dans lequel s'efface ce qui d'aventure¹ est jugé contingent et arbitraire, et où n'est posée que la plus petite quantité possible de divers est le chaos, aussi bien dans le monde physique que dans le monde moral ; dans ce dernier il est tantôt représenté plus par la fantaisie et sous l'image de l'être, c'est l'état de nature ; tantôt plus par la psychologie empirique et sous la forme de la possibilité et de l'abstraction comme une énumération de facultés qui se rencontrent chez l'homme. C'est la nature et la destination de l'homme². De cette manière ce qui est posé à part comme tout à fait nécessaire en soi et absolu est en même temps d'autre part reconnu comme non réel, comme inventé ou un être de raison. Là, parce que c'est une fiction, ici parce que c'est une simple possibilité. C'est la plus dure des contradictions.

L'intelligence commune qui se tient dans le mélange trouble de ce qui est en soi et de ce qui est éphémère ne trouve rien de plus facile à concevoir que cette manière de découvrir l'en soi en excluant tout l'arbitraire et le contingent de l'image confuse du droit existant, pour trouver immédiatement l'absolu nécessaire comme résidu de cette abstraction. Si l'on éloigne par la pensée ce qu'une trouble divination peut mettre au compte de l'éphémère, comme appartenant à des mœurs particulières, à l'histoire, à la civilisation artificielle et également à l'État, ce qui reste c'est l'homme sous l'image de l'état de nature ou un abstrait de l'homme avec ses facultés essentielles ; il n'y a qu'à regarder pour trouver ce qui est nécessaire. Il faudra pour cela mettre égale-

ment de côté ce qui est reconnu comme ayant rapport à l'État, parce que l'image chaotique de ce qui est nécessaire ne peut pas contenir l'unité absolue, mais seulement la diversité simplifiée, les atomes avec le moins de propriétés possible ; ainsi est exclu tout ce qui peut appartenir au concept d'une cohésion et d'une organisation de ces atomes, qui sont la moindre unité, dont est susceptible le principe de la diversité ; tout cela doit être considéré comme postérieur et surajouté.

Or dans cette disjonction il manque à l'empirisme en général tout critérium pour juger où passe la frontière entre le contingent et le nécessaire, entre ce qui donc doit être conservé dans le chaos de l'état de nature ou dans l'abstraction de l'homme, et ce qui doit en être écarté. La règle directrice ne peut ici être que de retenir juste autant qu'il est utile pour l'exposition de ce qu'on trouve dans la réalité. Le principe d'appréciation pour cet *a priori* est l'*a posteriori*. Faut-il déterminer ce qui est valide dans la représentation de l'ordre juridique, il suffit de montrer la connexion de ce principe avec l'originaire et le nécessaire et de l'exposer lui-même comme nécessaire. A cet effet on transpose une qualité ou une faculté propre à ce principe dans ce chaos. C'est en général la manière des sciences qui prennent leur point de départ dans l'empirique, de prétendre expliquer la réalité en forgeant des hypothèses dans lesquelles cette réalité est posée avec les mêmes déterminations traduites seulement en termes tout à fait formels et idéels comme force, matière, faculté etc. ; il est très facile de concevoir et d'expliquer l'une à partir de l'autre.

D'un côté le trouble pressentiment¹ d'une unité originaire et absolue qui s'exprime dans le chaos de l'état de nature et dans l'abstraction des facultés et des inclinations, ne parvient pas jusqu'à l'unité absolue négative. Elle ne va pas plus loin que l'extinction d'une grande masse de particularités et d'oppositions et il reste encore dans ce chaos une masse indéterminable de déterminations qualitatives dont la nécessité pour

chacune d'elles reste seulement empirique et tout extérieure si on les considère les unes par rapport aux autres. Elles n'ont pas d'autre relation que d'être définies comme opposées et en conflit absolu les unes avec les autres en tant qu'elles sont un multiple et parce que ce multiple est relation réciproque, mais sans unité. Dans l'état de nature ou dans l'idée abstraite de l'homme, on est forcé de penser les énergies du monde éthique, que l'on a séparées, comme une guerre d'extermination réciproque. Mais alors justement il est facile de montrer que ces qualités puisqu'elles sont purement et simplement opposées et donc purement idéelles, ne peuvent à cause de cela subsister comme elles doivent le faire, mais se suppriment et se réduisent au néant. Mais à cette réflexion absolue qui fait voir le néant des déterminations dans le simple absolu, l'empirie ne peut parvenir, le néant du multiple reste pour elle une multitude de réalités. Et alors, pour l'empirie l'unité positive, celle qui s'exprime comme totalité, ne peut s'ajouter à cette multiplicité que comme quelque chose d'autre et d'étranger. Cette forme d'union des deux côtés de l'identité absolue implique déjà par elle-même que la totalité se présentera comme aussi troublée et impure que le côté de l'unité originaire.

La raison de l'existence de l'une de ces unités séparées pour l'autre, ou du passage de l'une à l'autre ¹ est facile à trouver pour l'empirie, car il lui est toujours facile de trouver des raisons. Dans la fiction de l'état de nature, celui-ci doit être quitté à cause des maux qu'il porte avec lui ; ce n'est rien d'autre que de présupposer la conclusion à laquelle on veut parvenir, savoir que l'harmonie des forces qui s'opposent dans le chaos est le bien ou le résultat nécessaire. Ou bien encore, dans la représentation des qualités primitives comme des facultés, on introduit immédiatement la raison de ce passage comme instinct de socialité, on peut même renoncer à la forme conceptuelle d'une faculté et on passe tout de suite à l'apparition singulière de cette seconde unité, à l'événement historique de la domination des faibles par les forts. Mais alors le principe

étant celui de la multiplicité qualitative absolue, comme dans la physique empirique, l'unité elle-même ne peut offrir que des associations, elles-mêmes diverses entre la multiplicité des éléments isolés, posés comme originaires, des contacts superficiels entre ces qualités qui, prises pour elles-mêmes dans leur particularité sont indestructibles et ne peuvent entrer que dans des liaisons ou des mélanges partiels. On a ainsi à la place de la multiplicité atomique des qualités une multiplicité de divisions ou de rapports et dans la mesure où l'unité est posée comme un tout, le nom qu'elle se donne de société ou d'État n'est que le nom vide d'une harmonie extérieure et sans forme.

Même si cette unité, prise pour soi ou considérée plus empiriquement dans sa genèse, est représentée comme absolue, recevant son origine immédiate de Dieu, et si également dans son existence son noyau et son essence interne sont divins, cette représentation reste quelque chose de formel, qui plane au-dessus de la multiplicité sans la pénétrer. Même en supposant que Dieu soit non seulement fondateur mais aussi conservateur de l'association et qu'en cette dernière qualité il projette sa splendeur sur la majesté du pouvoir suprême et le fasse reconnaître comme divin en lui-même, le caractère divin de l'association reste quelque chose d'extérieur pour les individus associés. Ceux-ci ne peuvent entrer avec lui que dans le rapport de soumission à un maître, car le principe de cette empirie exclut l'unité absolue de l'un et du multiple. Sur ce point elle rejoint d'ailleurs immédiatement le principe opposé de la primauté absolue de l'unité abstraite. La seule différence est que l'empirie ne s'embarrasse pas des inconséquences qui résultent du mélange de choses aussi spécifiquement opposées que l'unité abstraite et la multiplicité absolue. Par suite elle a aussi l'avantage de ne pas fermer la porte à des aperçus qui, en dehors de leurs aspects matériels, sont aussi des manifestations d'un noyau intérieur plus pur et plus divin que ne l'admet le principe de l'opposition où ne sont possibles que le commandement et l'obéissance.

L'état de nature et la majesté divine de l'état de droit dans sa totalité, étrangère aux individus et par suite elle-même individuelle et particularisée, enfin la situation de subordination absolue du sujet à cette puissance suprême constituent les formes dans lesquelles sont fixés en essences particulières et par conséquent déviés les moments dispersés de l'organisme moral, et du même coup de l'idée, savoir : le moment de l'unité absolue et le moment de l'unité en tant qu'elle comprend en soi l'opposition de l'unité et de la multiplicité, et le moment de l'infinité ou du néant des réalités dans cette opposition¹. Au contraire l'idée absolue de l'éthique contient l'état de nature et la majesté comme absolument identiques car celle-ci n'est rien d'autre que la nature éthique absolue² et il ne peut être question de la perte d'une liberté absolue confondue alors avec la liberté naturelle, ni d'un abandon de la nature éthique par la réalité de la majesté. Le naturel qui serait conçu comme devant être abandonné dans le rapport éthique ne serait lui-même rien de moral et pourrait encore moins représenter la moralité dans son origine. L'infinité, c'est-à-dire le néant des sujets individuels, n'est pas non plus figée³ à l'intérieur de l'idée absolue, elle serait alors en relation d'identité relative avec la majesté, elle serait un rapport de subordination dans lequel l'individualité aussi resterait quelque chose de posé. Au contraire dans l'idée, l'infinité est véritablement, l'individualité en tant que telle n'est rien et est purement et simplement une seule et même chose avec la majesté éthique absolue ; c'est cet être-un, véritablement vivant et sans subordination qui est la vraie moralité de l'individu.

* * *

Pour autant qu'elle est science, nous avons accusé⁴ l'empirie scientifique pour le nihilisme positiviste et la fausseté de ses principes, de ses lois. En effet, tandis qu'elle confère grâce à l'unité formelle dans laquelle elle les traduit, l'absolu négatif du concept, elle les

déclare positivement absolu, existant en soi : but, destination, principe, toutes formes qui désignent quelque chose d'absolu. Pour maintenir l'unité du rapport organisé qui a offert à cette interprétation qualitative une multitude de concepts il faut donner la primauté sur les autres déterminations diverses à l'une d'entre elles qui s'exprime comme but, ou détermination ou loi de sorte que les autres apparaissent comme irréelles et nulles. C'est dans cette application conséquente que l'intuition comme totalité intérieure se trouve détruite. Par suite c'est l'illogisme qui peut corriger cette assimilation des déterminations du concept et supprimer la violence faite à l'intuition ; en effet l'inconséquence détruit immédiatement l'absoluité attribuée précédemment à une détermination.

Sous cet aspect, il faut justifier l'ancienne empirie dans son inconséquence radicale, non pas eu égard à la science absolue en tant que telle, mais eu égard à la logique de cet esprit scientifique empirique dont il a été question jusqu'à présent. Une intuition grandiose et pure est ainsi capable d'exprimer la vérité morale dans la pure structure architectonique et son exposition, dans laquelle les articulations de la nécessité et la domination de la forme n'apparaissent pas visibles ; de la même manière un bâtiment présente silencieusement l'esprit de son constructeur, dans sa masse étalée dans l'espace sans que l'image de celui-ci soit dressée et rassemblée dans une figure unifiée et localisée. Lorsqu'on s'aide de concepts pour faire une telle présentation, c'est seulement la maladresse de la raison qui la rend incapable d'élever à la forme de l'idée ce qu'elle saisit et pénètre et d'en prendre conscience en tant qu'idée. Quant à l'intuition, si elle reste fidèle à elle-même et ne se laisse pas égarer par l'entendement, il lui arrivera, dans la mesure où elle a besoin de concepts pour s'exprimer, de se comporter maladroitement avec eux, de prendre des aspects figurés incorrects en passant par la conscience, et d'être incohérente et même contradictoire aux yeux du concept ; cependant l'ordonnance de ses parties et des déterminations dans leurs modalités

laisse deviner l'esprit invisible, mais rationnel au-dedans et quand on considère comme produit et comme résultat cette manifestation de l'esprit, elle s'accordera pleinement avec l'idée considérée également comme produit.

Rien de plus facile pour l'entendement que d'accabler cette empirie, d'opposer à ses raisons maladroites d'autres raisons, de montrer la confusion et la contradiction des principes, de tirer de propositions isolées des conclusions, qui expriment ce qu'il y a de plus rude et de plus déraisonnable et de présenter de toutes sortes de façons ce qu'il y a de non scientifique dans l'empirie ; celle-ci ne reçoit que son dû, surtout si elle a la prétention d'être scientifique ou bien de faire de la polémique contre la science en tant que telle. Au contraire quand des déterminations sont fixées, quand leur loi est appliquée avec conséquence à travers tous les aspects mis en évidence par l'empirie, quand l'intuition leur est subordonnée et qu'on fabrique ainsi en général ce qu'on appelle de la théorie, l'empirie a le droit d'accuser celle-ci d'être unilatérale. L'intégralité des déterminations qu'elle fait valoir la met en puissance d'opposer à cette théorie des instances qui la réduisent à une universalité qui est toute vide.

Cette manière de se laisser limiter par le concept, de fixer les déterminations, d'universaliser un aspect prélevé sur les phénomènes et de lui attribuer une domination sur les autres constitue ce qui, récemment, s'est mis à prendre titre, non plus de théorie, mais de philosophie, puis de métaphysique en se hissant à des abstractions encore plus vides, et en s'emparant de négations toujours plus épurées : liberté, volonté pure, humanité, etc. Cette pensée a cru produire des révolutions philosophiques aussi bien dans le droit naturel que dans le droit politique et pénal. En fait ces abstractions chimériques et ces négations exprimées positivement comme liberté, égalité, état pur, etc. ; ou bien les déterminations tout aussi chimériques empruntées à l'expérience commune, comme la contrainte, particulièrement la contrainte psychologique avec son appareil d'opposition

entre la raison pratique et les mobiles sensibles, enfin tout ce qui est familier à cette psychologie, tout cela n'a servi qu'à disloquer ces sciences et à imposer ce genre de concepts négatifs, comme des buts, des principes et des lois rationnels, en gardant plus ou moins de conséquence à l'intérieur d'une science.

A juste titre l'empirie exige qu'une telle manière de philosopher s'oriente sur l'expérience. Elle s'obstine à juste titre dans sa résistance contre les échafaudages et les artifices axiomatiques. Sa propre inconséquence empirique qui repose sur l'intuition, si trouble qu'elle soit, d'une totalité, lui paraît préférable à la logique d'une telle philosophie ; ses propres confusions, par exemple, entre la moralité commune et la moralité et la légalité, ou bien dans un cas plus particulier, dans la pénalité, entre la vengeance, la sécurité publique, l'amendement, l'exécution de la menace, l'intimidation et la prévention etc., vaudraient mieux selon elle, que ce soit au point de vue scientifique ou dans la vie, que la dissociation de ces différents aspects d'une seule et même intuition et que la détermination de sa totalité par une de ses qualités particulières. C'est à juste titre encore qu'elle affirme que la théorie et ce qui se nomme philosophie et métaphysique n'ont pas d'application et contredisent à la pratique nécessaire ; ce qu'on exprimerait mieux en disant que cette théorie philosophique n'a rien d'absolu, ni réalité, ni vérité. C'est à juste titre enfin que l'empirie reproche à ce genre de philosophie son ingratitude, puisqu'elle-même lui fournit le contenu de ses concepts et qu'elle le voit nécessairement corrompu et falsifié par cette pensée. En effet, l'expérience offre la détermination du contenu impliquée avec d'autres déterminations et liée à elles, ce qui constitue un tout organique et vivant. Or celui-ci est tué par le morcellement et par l'élévation à l'absolu d'abstractions et de singularités inconsistantes.

Si elle était et restait pure elle-même, une empirie pourrait avec le meilleur droit s'affirmer contre une telle théorie philosophique et considérer toute cette multiplicité de principes, de buts, de lois, de devoirs et de droits

comme non absolus, mais plutôt comme des distinctions importantes pour l'éducation par laquelle elle se rend plus claire sa propre intuition. Mais quand on voit l'empirie entrer en controverse avec la théorie, on s'aperçoit d'habitude à propos de l'une comme de l'autre, que l'intuition est déjà contaminée par la réflexion et dépassée et que la raison est mise à l'envers, ce qui prétend être empirique n'est en réalité qu'une raison affaiblie qui, ayant moins de spontanéité, n'a pas elle-même isolé, distingué, fixé ses limitations ; elle s'est alors prise dans celles qui sont cristallisées dans la culture commune et se trouvent offertes par le sens commun, de sorte qu'elles paraissent puisées directement dans l'expérience. Entre la perversion ainsi solidifiée de l'intuition et les abstractions enfin fixées, le spectacle du combat est nécessairement aussi déconcertant et bizarre que les antagonistes eux-mêmes. Chacun emploie contre l'autre tantôt une abstraction, tantôt une prétendue expérience et c'est, des deux côtés, de l'empirie qui se heurte à de l'empirie, une limitation contre une limitation. Tantôt on se flatte de principes et de lois contraires à la philosophie, on la récuse comme incompetente sur ces vérités absolues dans lesquelles l'entendement s'est figé, tantôt au contraire c'est une débauche et un abus de la philosophie dans la ratiocination.

Il faut se rappeler ¹ que le privilège relatif sur le mélange d'intuition et de réflexion qui a été accordé à l'empirie lorsque l'intuition y domine se rapporte à son dedans, qui est inconscient. Mais le milieu entre ce dedans et son dehors, l'élément conscient, est le côté où se voient ses déficiences et, par suite, sa partialité. Lorsqu'elle repousse la prétention scientifique et l'union incomplète et de simple contact avec le concept qui ne fait ainsi que l'adultérer, l'empirie obéit à la nécessité qui veut que le multiple et le fini se perdent absolument dans l'abîme de l'infini et de l'universel.

NOTES

Page 67

1. Ce « d'abord » s'oppose sans doute à « mais en même temps » du quatrième paragraphe. La critique logique du procédé empirique par lequel on prétend trouver l'unité entre forme et contenu sans prendre garde à leur séparation ne peut s'attarder à l'examen de chaque cas particulier. Il suffit de signaler que la totalité organique est nécessairement absente puisqu'on est obligé de chercher l'unité du divers en soumettant tous les éléments qui le composent à l'un d'eux. Cet examen détaillé fait d'ailleurs l'objet de la première partie du *Système de l'éthique*. La notion de domination y est constamment présente sous le titre de subsumption. Ici on se contente de mettre en lumière le caractère incomplet d'une unité qui prélève une partie de l'opposition et lui soumet les autres.

2. *Verhältnissbegriffe*. Un empirisme pur n'aperçoit le réel que dans les qualités isolées. Mais, comme il a été dit page 59, les sciences pratiques se situent d'emblée au niveau du rapport, c'est-à-dire de l'unité relative ou incomplète. Ce caractère incomplet se manifeste premièrement par la multiplication des unités qu'on ne pourra pas coordonner entre elles, deuxièmement par la nature extérieure de la relation entre les termes qui constituent chacune d'elles. C'est par ce aspect que débute la critique de la manière empirique de traiter les rapports. L'unité organique qui est à la base du rapport entre de multiples données qualitatives ne peut apparaître et est remplacée par la subordination de celles-ci à l'une d'elles. On verra quelques pages plus loin que le premier aspect de l'imperfection de cette méthode se traduit par une conception atomistique de l'harmonie sociale ou plus exactement encore par un compromis instable entre le mécanisme pur et le dynamisme newtonien (p. 13).

Page 68

1. Cf. plus loin p. 92-93. Ici est accentuée la parenté entre la philosophie critique et celle des lumières, impliquée dans les remarques des pages 57-58.

Page 69

1. Malgré son caractère empirique cette méthode possède une philosophie ; elle ne se contente pas de tâcher d'organiser selon des concepts chaque rapport en particulier mais de les coordonner selon une unité absolue. On va voir que cette tentative est incapable de concilier son naturalisme et son providentialisme. Cet échec s'explique par l'absence de l'idée spéculative de l'unité. C'est elle qui est désignée comme « nécessité simple et originaire » par opposition à la nécessité analytique formelle mentionnée au paragraphe précédent.

2. Cet examen du reflet de l'unité dans la science empirique va se faire sous deux aspects, celui de la forme d'exposition (p. 69-70) et celui du contenu des conceptions qui rentrent dans cette forme (état de nature, majesté de l'État, providence divine, p. 70 à 75). Selon le premier point de vue, l'idée d'une unité qui ne laisse rien en dehors d'elle est aperçue par l'empirisme comme l'achèvement d'une énumération. Ce qui est total c'est ce qui est complet. Si Hegel compare la manière dont cette même idée totalité se présente dans le formalisme, c'est qu'en fait il y a compensation de celui-ci et de l'empirisme.

La totalité dans la science formelle est la conséquence logique, dans l'expérience elle est intégralité mais en fait le formalisme ne peut s'exercer que sur des données empruntées à l'expérience et celle-ci concerne des rapports dont chacun peut être traité logiquement, quoique le passage de l'un à l'autre reste sans nécessité. Par suite « l'association de la conséquence avec l'achèvement de l'image » caractérise aussi bien l'empirisme scientifique que le formalisme et les distingue l'un et l'autre de l'expérience pure aussi bien que de l'idée spéculative. La comparaison entre l'empirisme et l'intuition dans l'expérience vivante fera l'objet de la fin du chapitre (p. 75 à 79).

Page 70

1. Après les exigences formelles d'énumération complète et de conséquence logique, on examine comment elles se traduisent en idées concrètes. Cette réalisation se dédouble elle-même en unité originaire et en totalité. Cette distinction inspirée par Schelling entre l'unité non développée et l'épanouissement dans lequel tous les opposés sont récon-

ciliés permet de comprendre comment se pose sans être résolu le problème du rapport entre l'individualité naturelle et la communauté de Hobbes à Rousseau. Parce qu'elle ignore l'identité entre unité originaire et totalité, la science empirique ne sait pas comment unir la notion d'état de nature ou de nature humaine et celle de vie en commun dans la société et l'État. L'unité originaire est étudiée dans les pages 70, 71 et 72 ; la contrepartie qui devrait être annoncée par un « ensuite » correspondant au « d'abord » de la page 70 fait l'objet des pages 72 et 73.

Page 71

1. L'absence de critérium pour distinguer le contingent du nécessaire sera exposée page 72.

2. Hegel souligne nature et destination de l'homme pour accentuer l'idée d'une solidarité entre le naturalisme et la philosophie de Fichte.

Page 72

1. Ce paragraphe va opposer la totalité et l'unité originaire. Il ne s'annonce pas comme le 2^e terme correspondant au « d'abord » de la page 70 parce qu'il commence par un long résumé des paragraphes précédents. Puisque l'unité de l'état de nature est en réalité multiple, cet état est le terrain de la lutte de tous contre tous. De même dans le *Système de l'éthique*, la précaire unité naturelle de la famille est constamment menacée par la violence de la barbarie et du crime. Comme le point de vue empirique ne peut aboutir à concevoir l'effondrement de son univers dans le néant, il se représentera le principe d'unité positive qui le maintient dans l'existence comme quelque chose de transcendant. En termes simples le naturalisme absolu ne peut se passer de la providence divine.

Page 73

1. L'image réfléchie de la totalité dans la philosophie empirique est la conception de la société de Hobbes mais aussi de Hutcheson et Shaftesbury. Le premier en prétendant

corriger l'état de nature commet un cercle vicieux. D'autre part son explication historique de l'origine de la société ne vaut pas mieux que l'explication psychologique par l'instinct de socialité. L'atomisme individualiste n'est pas vraiment dépassé par le droit du contrat. Celui-ci en effet est du type du rapport entre des termes qui perdent leur indépendance dans leur association temporaire (*Verhältnis*).

Page 74

1. Hegel va insister sur la supériorité concrète de l'empirisme sur le formalisme. Ce à quoi il pense ici c'est à l'avantage de l'empirisme illogique au point de vue de la liberté politique. Comme il le montrera au chapitre suivant la conception formaliste des rapports du droit et de la morale conduit au despotisme administratif.

Page 75

1. C'est le programme qui était annoncé pour la première partie dans le dernier paragraphe de l'introduction.

2. On verra mieux au chapitre suivant pourquoi il est encore possible de parler de nature éthique. Le caractère négatif de la relation entre la nature et l'esprit ne pourra être compris qu'à la fin de la période d'Iéna et expliqué dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

3. La théorie naturaliste de la souveraineté (qu'elle soit contractuelle ou providentielle) aboutit à séparer l'exercice du commandement et l'obéissance des sujets. Celle-ci constitue une instance séparée (le moment de l'infinité), qui ne peut fonctionner que si les personnes privées conservent une existence indépendante de leur fonction dans le peuple. Dans le rapport de subordination, l'individualité reste posée.

4. La portée de cette critique de l'empirisme doit être limitée. C'est le caractère hybride de la méthode qui est condamné (cf. p. 79 le mélange de l'empirique et du réfléchi). Il est dans la nature de la détermination qualitative d'être multiple et l'unité de la pensée conceptuelle devrait se manifester à ce niveau d'une manière négative, c'est-

à-dire en montrant la qualité comme limite. La prétention scientifique de l'empirisme l'amène à conférer l'unité positive de l'absolu au concept. Or celui-ci n'est capable de dire le réel qu'à travers la multiplicité d'unités qualitatives qui se limitent réciproquement. C'est pourquoi l'expérience réelle qui ne se soucie pas de cohérence logique n'est pas concernée par cette critique de l'empirisme scientifique.

Page 79

1. Ce dernier paragraphe autorise le passage à la philosophie formelle en rappelant la distinction un peu effacée dans ce qui précède immédiatement entre expérience pure et théorie empirique. Celle-ci prétend bénéficier de l'inconséquence qui n'est en réalité légitime que pour une expérience intégrale non pour une théorie qui s'oppose à une autre théorie. A partir du moment où la réalité cesse d'être privée de conscience de soi et réfléchit, elle ne peut refuser le destin qui abîme toute particularité dans l'universel. C'est le point de vue de l'infini.

CHAPITRE II

Nous passons maintenant à ce côté de l'Infini qui constitue le principe de l'*a priori* en tant qu'il s'oppose à l'empirisme.

Le flux de l'opinion empirique, sa manière non conceptuelle de mélanger le divers et le simple, cesse d'osciller grâce au concept absolu et à l'infini. La séparation incomplète jusqu'alors est achevée. Sans doute, dans une abstraction inférieure, l'infini est déjà dégagé comme l'absolu du sujet dans la théorie du bonheur en général et particulièrement dans le Droit naturel avec les systèmes appelés anti-socialistes qui posent l'être de l'individu comme le principe suprême. Mais l'infini ne reçoit la pleine abstraction que dans l'idéalisme de Kant ou de Fichte.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer la nature de l'infini et de ses diverses métamorphoses. Étant le principe du mouvement et du changement son essence est d'être sans médiation le contraire de soi-même. Autrement dit, il est l'idée d'absolu négatif, l'abstraction de la forme ¹ : au moment même où celle-ci est pure identité, elle est immédiatement pure non-identité, ou opposition absolue. Au moment où elle est pure idéalité, elle est aussi immédiatement pure réalité, elle est aussi bien l'infini que l'absolument fini ; aussi bien l'indéterminé que la détermination absolue. Le passage absolu dans l'opposé qui est son essence, le passage de chaque réalité dans son contraire, ne peut être arrêté que d'une manière : on

fixe empiriquement un de ses côtés, la réalité, ou existence positive des opposés et on la sépare de son contraire, le néant de cette existence. D'un côté, ces opposés comme réels forment l'être divers ou la finitude et en face est l'infinité comme négation du multiple, ou positivement, comme unité pure ; constitué de cette manière, le concept absolu donne dans cette unité ce que l'on a appelé la raison pure. Le rapport de l'unité pure à l'être divers en face de lui est à son tour une relation double, soit la relation positive de coexistence des deux termes, soit celle de leur négation. Aussi bien cette existence que cette négation doivent être comprises comme seulement partielles, car si les deux termes existaient tous les deux absolument, il n'y aurait plus de relation entre eux et s'ils étaient pleinement anéantis ils n'auraient plus aucune sorte d'existence. Cette existence partielle et cette négation partielle « l'opposition d'un Moi divisible à un non-Moi divisible dans le Moi », (c'est-à-dire dans la coïncidence qui justement à cause de cela est partielle) est le principe absolu de cette philosophie. Dans la relation positive, la première, l'unité pure s'appelle raison théorique ; dans la relation négative, raison pratique. Dans cette dernière, prime la négation de l'opposition et l'unité domine. Dans la première au contraire, c'est l'opposition qui l'emporte, et par conséquent le multiple a plus de consistance. Alors, la raison pratique apparaît comme la raison réelle, la raison théorique, comme la raison idéale.

Mais on voit que cette manière de qualifier leurs rapports appartient à l'opposition et à l'apparence. En effet, la pure unité qu'on pose comme raison est sans doute négative et idéale quand son opposé, le multiple ou encore l'irrationnel a une existence ; et inversement elle apparaît comme plus réelle et plus consistante quand le divers est posé comme nié ou plutôt comme devant être nié. Cependant ce multiple irrationnel, forme que prend la nature en face de la raison quand celle-ci est posée comme pure unité, apparaît irrationnel seulement parce que la nature est posée comme l'abstraction vide du multiple, tandis que la raison est l'abstraction

vide de l'un. Or en soi-même (et non pas dans notre acte de le poser) ce multiple n'est pas moins unité de l'un et du multiple que cette unité. Alors la nature, ou raison théorique qui est le multiple comme absolue unité de l'un et du multiple méritera d'être définie inversement comme raison réelle tandis que la raison éthique qui est l'unité comme unité absolue de l'un et du multiple sera idéale ; en effet, dans l'opposition, c'est la réalité qui est dans le multiple et l'idéalité qui est dans l'unité.

Par conséquent, on ne peut reconnaître dans ce qu'on appelle la raison pratique que l'idée formelle de l'identité entre l'idéal et le réel ; or selon ces systèmes cette idée devait être le point d'indifférence absolu. En fait, l'idée reste dans la différence et l'idéal ne parvient pas à la réalité. Sans tenir compte que dans la raison pratique l'idéal et le réel sont identiques, le réel reste purement et simplement opposé. Ce réel est essentiellement en dehors de la raison, et la raison pratique n'existe que dans la différence et contre lui. L'essence de cette raison est conçue comme un rapport de causalité avec le divers, une identité qui est affectée par une différence et qui ne sort pas du phénomène. Cette science de la moralité qui parle de l'identité absolue de l'idéal et du réel n'agit pas selon ses paroles, mais sa raison morale est en vérité et dans son essence une non-identité de l'idéal et du réel.

Tout à l'heure, la raison éthique a été définie comme l'absolu dans la forme de l'unité et ainsi en étant affectée d'une détermination ¹, elle semble être elle aussi immédiatement opposée à un autre terme par cette définition. Mais ce qui la distingue, c'est que la réalité vraie et son absolu sont tout à fait affranchis de l'opposition à la nature ; elle est identité absolue de l'idéal et du réel. Compris selon son idée, l'absolu est cette identité de termes différents qui se déterminent l'un comme l'unité, l'autre comme le multiple. Et cette détermination est idéale, c'est-à-dire qu'elle relève de l'infini selon le concept qui vient d'être montré : cette détermination est supprimée aussi bien que posée. L'unité aussi bien que la multiplicité, dont l'identité est l'absolu sont elles-

mêmes unité de l'un et du multiple. Celle qui est spécifiée idéellement comme multiple laisse subsister les opposés et forme la réalité positive. On y trouvera donc nécessairement un double rapport, une opposition. Puisque le réel subsiste, l'identité ne sera que relative et cette identité relative des opposés est la nécessité. Ainsi puisqu'elle est dans la différence, son rapport, l'identité relative sera affectée de différence. Il se décompose en un rapport où l'un domine et en un rapport où le multiple domine. Ce double rapport détermine le double aspect de la nécessité ou phénomène de l'absolu.

Comme ce rapport double appartient au multiple, et si nous appelons indifférence l'unité qui se trouve de l'autre côté et dans laquelle est supprimée cette réalité ou le multiple, il faut dire que l'absolu est l'unité de l'indifférence et du rapport; et, comme celui-ci est double, la manifestation de l'absolu se définit comme unité de l'indifférence et du rapport (identité relative) dans lequel le multiple prime et est l'élément positif, et comme unité de l'indifférence et du rapport dans lequel l'un prime et est l'élément positif. La première est la nature physique, la seconde la nature morale. Et comme l'indifférence ou l'unité est la liberté, alors que le rapport ou identité relative est la nécessité, chacune de ces deux manifestations est la communion et l'indifférence de la liberté et de la nécessité. La substance est absolue et infinie; dans le prédicat de infini, est contenue la nécessité de la nature divine ou bien sa manifestation, et cette nécessité s'exprime comme réalité dans un rapport double. Chacun des deux attributs exprime lui-même la substance, est absolu et infini, il est unité de l'indifférence et du rapport. Dans le rapport lui-même, la différence des attributs est posée de la manière suivante: dans le rapport de la nature physique, le multiple prime, dans le rapport de la nature morale, l'unité prime; ce qui prime, c'est ce qui est exposé à la vue des autres. Or si dans la nature morale, même dans son rapport, l'unité prime, alors, même dans cette identité relative, c'est-à-dire dans sa nécessité, elle est libre. Ou encore, puisque l'identité relative n'est pas supprimée par le fait

que l'unité prime, cette seconde liberté peut être ainsi définie : pour la nature éthique, le nécessaire existe bien, mais il est posé négativement.

Si nous isolions ce côté de l'identité relative de la nature éthique au lieu de reconnaître pour son essence l'absolue unité de l'indifférence et de cette identité relative, si nous nous en tenions à ce côté du rapport et de la nécessité, nous arriverions à ce point de vue selon lequel la raison pratique est définie par la causalité absolue : sans doute elle est libre, et la nécessité est posée d'une manière négative, mais elle est quand même posée, et c'est pourquoi cette liberté demeure dans la différence. C'est le rapport et l'identité relative qui demeurent essentiels et l'absolu est conçu comme absolu négatif ou comme infinité.

L'expression empirique et populaire qui a donné tant de crédit à cette représentation qui conçoit la nature morale sous son seul aspect d'identité relative, c'est que le réel sous le nom de sensibilité, inclinations, désir bas etc. (moment de la pure multiplicité du rapport) et la raison (moment de la pure unité du rapport) ne s'accordent pas (moment de l'opposition entre un et multiple) ; la raison consiste alors à vouloir d'après sa spontanéité absolue, d'après son autonomie et à limiter et à dominer la sensibilité (moment qui exprime que ce rapport est spécifié par le primat de l'unité et la négation du multiple). La réalité de cette représentation se fonde sur la conscience empirique et sur l'expérience universelle de chacun. Tout le monde trouve en soi aussi bien cette scission que cette unité pure de la raison pratique ou abstraction du moi.

Il ne peut pas être question de contester ce point de vue ; en effet il vient d'être déterminé comme le côté de l'identité relative de l'être de l'infini dans le fini. Ce qu'il faut affirmer, c'est que ce n'est pas le point de vue absolu ; dans celui-ci on a montré que le rapport s'avère n'être qu'un côté ; son isolement est donc quelque chose d'unilatéral ; puisque l'éthique est quelque chose d'absolu, ce point de vue n'est pas celui de la moralité, mais celui dans lequel la moralité est absente.

Quant à l'appel à la conscience commune, celle-ci contient tout aussi bien l'éthique que le point de vue précédent, lequel est en fait le principe de la non-moralité, puisqu'il pose le rapport isolé et pour soi comme existant en soi¹ au lieu de le poser comme moment. La conscience empirique est empirique en cela que les moments de l'absolu apparaissent en elle dispersés, juxtaposés, successifs, dissociés. Mais ce ne serait pas une conscience commune si l'éthique n'avait pas également sa place en elle. Entre les diverses manifestations du moral et de l'amoral qui se trouvent dans la conscience empirique cette philosophie formelle avait le choix, et ce n'est pas la faute de la conscience commune mais de la philosophie si celle-ci a choisi le phénomène de la non-moralité et s'est figuré, obtenant l'absolu négatif ou infinité, posséder le véritable absolu.

L'exposé de ce que peut cet absolu négatif sert de base à l'achèvement de cette philosophie pratique ; nous allons suivre dans ses principaux moments cette tentative erronée de montrer un véritable absolu dans l'absolu négatif.

Comme l'essence de la raison pratique est unité pure, il en résulte immédiatement qu'on ne peut pas parler d'un système de l'éthique ; en effet, même la simple idée d'une multiplicité de lois est impossible : tout ce qui déborde le concept pur ou plus exactement le concept pur de devoir et l'abstraction de la loi (car le concept pur qui nie le multiple et est posé comme pratique est le devoir), n'appartient plus à cette raison pure. Kant, par exemple, qui a exposé cette abstraction du concept dans sa pureté absolue reconnaît très bien que toute matière de la loi échappe à la raison pratique et qu'elle ne peut rien faire de plus que de prendre comme loi suprême pour la maxime du vouloir sa convenance formelle². La maxime du vouloir a un contenu et renferme une détermination. Au contraire, la volonté pure est affranchie des déterminations. La loi absolue de la raison pratique sera donc d'élever la détermination à la forme de l'unité pure et l'expres-

sion de cette détermination traduite dans la forme est loi. S'il est possible de traduire la détermination dans la forme du concept pur, si elle ne se détruit pas par cette forme, elle est justifiée et grâce à cet absolu négatif, elle devient elle-même absolue : loi, droit ou devoir.

Cependant la matière de la maxime reste ce qu'elle est : une détermination, quelque chose de singulier ; et l'universalité qu'elle reçoit de sa mise en forme n'est alors qu'une simple unité analytique. Quand l'unité qui lui est ainsi conférée est exprimée en tant que telle dans une proposition, cette proposition est analytique, c'est une tautologie. En vérité, le sublime pouvoir de l'autonomie de la raison pratique dans sa législation consiste dans la production de tautologie. La pure identité de l'entendement qui s'exprime sur le plan théorique comme principe de contradiction ne change pas de nature lorsqu'elle reçoit la forme pratique. Dans la réponse que la logique fait à la question : « qu'est-ce que la vérité ? », Kant voyait le spectacle comique de quelqu'un qui trait un bouc pendant qu'un autre tient en-dessous un tamis ¹. Mais la question : « qu'est-ce que le devoir et le droit ? » posée à la raison pure pratique, reçoit d'elle le même genre de réponse. Kant reconnaît qu'un critérium universel de la vérité devrait être valable pour toute connaissance, sans distinction d'objet, et qu'il est clair qu'on fait ainsi abstraction de tout le contenu de la connaissance alors que la vérité concerne ce contenu ; il est tout à fait impossible et absurde de réclamer un signe de la vérité du contenu de la connaissance et de vouloir en même temps que ce signe ne concerne pas le contenu de la connaissance ². Mais il prononce du même coup la condamnation du principe du droit et du devoir établi par la raison pratique. Celle-ci est l'abstraction absolue de toute matière de la volonté ; et un contenu implique une hétéronomie de la volonté. Or ce qui est justement intéressant c'est de savoir ce que sont droit et devoir. C'est le contenu de la loi morale qu'on demande et c'est seulement de lui qu'il est question. Mais l'essence de la volonté pure et de la raison pure pratique est de

faire abstraction de tout contenu. Il est donc contradictoire en soi de chercher dans cette raison pratique absolue une législation morale qui devrait avoir un contenu alors que l'essence de cette raison consiste à n'en pas avoir.

Pour que ce formalisme pût énoncer une loi, il faudrait que fût posée quelque détermination qui constituerait le contenu de la loi, et la forme qui vient s'ajouter à cette détermination est l'unité ou universalité. Qu'une maxime de ton vouloir puisse valoir en même temps comme principe d'une législation universelle¹, cette loi fondamentale de la raison pure pratique exprime qu'une certaine détermination qui constitue le contenu de la maxime d'une volonté particulière est posée comme concept, comme universel. Or chaque détermination est susceptible d'être traduite dans la forme du concept et d'être posée comme une qualité². Il n'y a absolument rien qui ne puisse de cette manière être transformé en loi morale. Cependant, chaque détermination est en elle-même quelque chose de particulier et non d'universel. En face d'elle se dresse la détermination opposée. Elle n'est une détermination que dans la mesure où une autre s'oppose à elle. Chacune des deux est également susceptible d'être pensée. Laquelle des deux sera traduite dans l'unité, c'est-à-dire pensée, et laquelle sera éliminée, cela est complètement indéterminé et facultatif. Sans doute quand l'une est fixée comme existant en soi et pour soi, l'autre ne peut pas être posée mais l'autre peut aussi bien être pensée et, puisque cette forme de la pensée est l'essence, peut aussi bien être énoncée comme une loi morale absolue.

« L'entendement le plus ordinaire peut sans instruction préalable » entreprendre cette opération facile de « distinguer quelle forme est ou n'est pas dans la maxime capable de s'adapter à une législation universelle » dit Kant, et il prend pour exemple la question suivante : « Est-ce que la maxime d'augmenter mes ressources par tous les moyens sûrs peut valoir comme loi pratique universelle ? » au cas où un tel moyen apparaîtrait à propos d'un dépôt. La maxime pour ce contenu

deviendrait que « chacun est autorisé à nier un dépôt quand personne ne peut prouver qu'il lui a été confié¹ ». Cette question se tranche d'elle-même « parce qu'un tel principe se détruirait lui-même comme loi puisqu'il aurait pour résultat de supprimer tout dépôt ». Mais quelle contradiction y a-t-il à ce qu'il n'existe aucun dépôt ? Cela peut contredire d'autres déterminations nécessaires, de même que la possibilité d'un dépôt est liée à d'autres déterminations nécessaires qui lui communiquent leur nécessité. Mais on n'a pas le droit d'invoquer d'autres buts et d'autres motifs matériels ; c'est seulement la forme immédiate du concept qui doit décider en faveur de la première ou de la seconde thèse. Or relativement à la forme, l'une des déterminations opposées est équivalente à l'autre. Chacune peut être conçue comme qualité et ainsi conçue, énoncée comme loi.

Si on pose la détermination de la propriété en général, on peut fabriquer cet énoncé tautologique : la propriété est la propriété, et rien d'autre, et cette production tautologique est la législation de la raison pratique : la propriété s'il y a propriété doit être nécessairement propriété.

Mais si on part de la détermination opposée en niant la propriété, la législation de cette même raison pratique donne la tautologie : la non-propriété est la non-propriété s'il n'y a pas de propriété, ce qui prétend être propriété doit être supprimé. Or, ce qui est intéressant, c'est de montrer qu'il doit y avoir propriété. Ce qui importe seulement, c'est quelque chose qui est hors de la portée de cette législation pratique de la raison pure ; décider laquelle des déterminations opposées doit être admise. Seulement cela doit être déjà acquis et une des deux déterminations contradictoires doit avoir été présumée : la raison pure l'exige pour pouvoir seulement ensuite achever sa législation désormais superflue.

L'unité analytique et tautologique de la raison pratique n'est pas seulement quelque chose de superflu. Elle finit par prendre la tournure de quelque chose de faux. Il faut reconnaître en elle le principe de l'immora-

lité. Par la simple traduction d'une détermination dans la forme de l'unité, doit se changer la nature de son être. D'une part, elle se trouve naturellement en face d'une autre, chacune se niant, et aucune n'étant absolue (pour la fonction de la raison pratique qui donne seulement la forme vide, il est indifférent de savoir laquelle sera promue). D'autre part, la liaison avec la forme de la pure unité confère le caractère d'absolu, de loi et de devoir à une détermination. Or, quand une détermination particulière est promue à la dignité de l'en-soi, on est dans le mépris de la raison, et, relativement au monde moral, dans l'immoralité.

Il est facile de démasquer l'illégitimité du changement du conditionné et de l'irréel en inconditionné et absolu, et de le surprendre dans ses cheminements. La détermination traduite dans la forme de l'unité pure ou de l'identité formelle, quand elle est énoncée comme proposition, produit la tautologie : la détermination A est la détermination A. La forme ou bien identité du sujet et du prédicat dans la proposition, est quelque chose d'absolu, mais cet absolu seulement négatif ou formel ne concerne en rien la détermination A elle-même. Ce contenu est pour la forme, complètement hypothétique. Or ce caractère absolu qui est dans la proposition selon sa forme obtient dans la raison pratique une tout autre signification. Il est transféré au contenu, qui est par nature quelque chose de conditionné. Et ce conditionné, non absolu, est, contrairement à son essence, élevé à l'absolu grâce à ce mélange. L'intérêt pratique n'est pas de produire une tautologie, et ce n'est pas pour cette forme oiseuse qui est pourtant sa seule force, qu'on pourrait faire tant de bruit de la raison pratique. Mais ce mélange de la forme absolue avec la matière conditionnée permet de substituer subrepticement à l'irréel et au conditionnel qui vient du contenu, l'absolu de la forme. Dans cette inversion et cet escamotage se trouve le nerf de cette législation de la raison pure. La proposition : la propriété est la propriété, signifie seulement : l'identité que cet énoncé exprime dans sa forme est absolue ; on glisse à la place

de cette signification cette autre : la matière du précepte, la propriété, est absolue, et aussitôt, n'importe quelle détermination peut être baptisée devoir. L'arbitraire a le choix entre les déterminations opposées et, ce serait de la gaucherie de ne pas pouvoir trouver pour n'importe quelle action un principe qui n'aurait plus seulement comme chez les jésuites la forme de la probabilité mais celle du droit et du devoir. Le formalisme moral ne dépasse pas la technique morale des jésuites et les principes de la doctrine du bonheur qui, d'ailleurs, coïncident.

Il convient de remarquer ici que la traduction de la détermination dans le concept est comprise comme quelque chose de formel, ou encore, que la détermination doit subsister. Alors, matière et forme se contredisent, celle-là est déterminée, celle-ci est infinie. Mais si le contenu était vraiment rendu égal à la forme, la détermination à l'unité, il n'y aurait pas lieu à législation pratique ¹. Il y aurait seulement un anéantissement de la détermination. Ainsi la propriété elle-même est immédiatement opposée à l'universalité. Si elle lui est rendue égale, elle est supprimée.

Cette négation de la détermination, lorsqu'elle est traduite dans l'infini et l'universel a aussi * pour résultat d'embarrasser dans l'immédiat la législation pratique. Par exemple, prenons une détermination de l'espèce qui prescrit elle-même l'abolition d'une détermination. Le fait d'élever à l'universel, c'est-à-dire, de supprimer cette abolition, détruit aussi bien la détermination à abolir que l'abolition elle-même. Ainsi lorsqu'une maxime se rapporte à une détermination qui se détruit quand on la pense universellement, elle n'est pas capable de devenir principe d'une législation universelle. Elle est donc immorale. En d'autres termes, lorsqu'une maxime dont le contenu prescrit l'abolition d'une détermination est mise en concept, elle se contredit elle-même. Si la détermination est pensée comme supprimée, alors l'acte de l'abolir disparaît, ou bien la détermination doit subsister et alors on renonce à poser l'abolition qui était posée dans la maxime ; que la détermination subsiste ou non, en

aucun cas son abolition n'est possible. Ainsi une maxime qui est immorale en principe puisqu'elle se contredit, est en même temps absolument rationnelle et absolument morale en tant qu'elle prescrit l'abolition d'une détermination. Le rationnel est en effet par son côté négatif l'indifférence des déterminations, l'abolition du conditionné. Ainsi la prescription déterminée d'aider les pauvres implique l'abolition de cette détermination qu'est la pauvreté. La maxime dont le contenu est cette prescription ne résistera pas à l'épreuve d'être élevée au rang de principe de législation universelle et se révélera fausse. Elle se détruit elle-même. Si l'on pense que l'aide aux pauvres est universelle, ou bien il n'y a plus de pauvres, ou bien il n'y a plus que des pauvres, et il n'y a plus personne pour aider et dans les deux cas, l'aide s'évanouit. Ainsi, la maxime pensée comme universelle se supprime. Mais si la détermination qui conditionne l'œuvre d'abolition, c'est-à-dire la pauvreté devait subsister, on conserverait la possibilité de l'aide mais comme possibilité et non comme réalité ainsi que le prescrit la maxime. Si la pauvreté doit subsister pour que puisse être exercé le devoir d'aider les pauvres, ce maintien de la pauvreté s'oppose immédiatement à l'accomplissement du devoir. De même la maxime de défendre honorablement sa patrie contre l'ennemi et une infinité d'autres s'anéantissent comme principe d'une législation universelle ; par exemple si on généralise celle-là, on supprime aussi bien la notion d'une patrie que celle d'ennemi et de défense.

De même que l'unité n'a plus la signification purement négative de la simple abolition des déterminations, elle n'est pas non plus l'unité véritable, celle de l'intuition¹ où les déterminations sont dans l'indifférence positive. La comparaison avec elle va éclaircir sous un nouvel aspect l'essence paradoxale de cette unité. En effet cette unité de la raison pratique est essentiellement affectée par une différence. Posons-la d'abord comme fixation d'une détermination, alors cette détermination en exclut et nie immédiatement d'autres qui sont posées négativement ; ou bien

encore en tant que proposition analytique, l'identité qui est sa forme contredit son contenu. Ce qui peut encore être conçu ainsi : une telle proposition avec son contenu ne remplit pas l'exigence obligatoire pour une proposition d'être un jugement. Quelque chose devait être dit par la proposition mais la proposition identique ne dit rien. Elle n'est pas un jugement. Le rapport du sujet au prédicat est seulement formel et aucune différence entre eux n'est posée. Prenons maintenant l'unité comme universalité, alors elle est pleinement en rapport positif avec un diverse empirique et cette application concrète qui en fait quelque chose de présent est opposée à une quantité infinie d'autres réalités empiriques. En revanche, l'unité de l'intuition est l'indifférence de déterminations qui constituent un tout, non pas leur fixation dans la séparation et l'opposition ; c'est bien plutôt leur réunion en objet. Ainsi comme cette indifférence est réunie avec les déterminations différentes, elle ne produit pas de séparation entre elle-même comme possibilité et celles-ci comme réalités, ou bien encore entre les déterminations elles-mêmes dont les unes seraient possibles, les autres réelles, l'indifférence est présence absolue. Dans cette force de l'intuition et de la présence, réside la force de l'éthique en général, et naturellement aussi, de l'éthique appliquée. C'est à celle-ci que la législation de la raison pure s'applique d'abord, et justement, il faut en éloigner complètement la forme du concept de l'unité formelle et de l'universalité correspondante. C'est elle précisément qui supprime immédiatement l'essence de l'éthique parce que, en faisant paraître dans une opposition avec quelque chose d'autre qui est moralement nécessaire, elle en fait quelque chose de contingent. Mais dans l'éthique, ce qui est contingent est immoral. Or le contingent est la même chose que ce qui est nécessaire empiriquement.

Soit une souffrance donnée : la force de l'intuition la soustrait à la sensation dans laquelle elle est un accident contingent et l'élève à l'unité et à la figure concrète d'une réalité objective et nécessaire pour soi¹ ; cette unité immédiate qui ne pense pas à des possi-

bilités offertes de tous côtés par l'unité formelle, la maintient dans sa présence absolue ; en même temps elle est vraiment détachée du sujet grâce à l'objectivité de l'intuition, grâce à l'unité de l'être pour soi où elle s'élève, à travers l'acte d'intuition, elle devient quelque chose d'idéal. Au contraire si l'unité de la réflexion compare cette souffrance avec d'autres déterminations, ou bien veut la penser comme universelle et ne la trouve pas telle, cette souffrance devient dans les deux cas contingente et du même coup, le sujet ne se connaît que dans sa contingence et sa particularité et cette connaissance n'est que sensiblerie et impuissance. Considérons encore les rapports éthiques d'individu à individu. C'est la pure idéalité de l'intuition qu'il faut établir dans la commission d'un dépôt, par exemple, et il faut en éloigner l'immixtion de l'unité formelle, d'une pensée qui se rapporte à d'autres déterminations possibles : « Une propriété d'autrui à moi confiée est la propriété d'autrui qui m'est confiée et rien d'autre. » Cette expression de l'unité de l'intuition a un tout autre sens que la tautologie générale qui exprime la raison pratique : « Une propriété qui m'est confiée est une propriété qui m'est confiée ¹. » En effet, à cet énoncé s'oppose aussi bien le suivant : « Une non-propriété d'autrui qui m'est confiée est non-propriété d'autrui. » En d'autres termes, c'est parce que la détermination a été promue dans le concept qu'elle est idéale et la détermination opposée peut tout aussi bien être affirmée.

Au contraire, la formule de l'intuition contient un « cela », une relation vivante et une présence absolue étroitement associées à la possibilité de sorte qu'une possibilité séparée ou encore un autre cours des choses sont purement et simplement niés car dans cette possibilité d'autre chose réside l'immoralité.

Même si l'unité de la raison pratique n'était pas également l'unité positive de l'intuition, si elle avait seulement la signification négative de détruire le déterminé elle exprimerait dans sa pureté l'essence de la raison négative ou infinité, du concept absolu ². Mais comme l'infini est fixé et séparé de l'absolu, il montre

son essence qui est d'être le contraire de soi-même et berne la réflexion qui veut l'arrêter et saisir en lui une unité absolue. En effet, il produit aussi bien le contraire de l'unité, la différence et le multiple et ne permet entre les termes de cette opposition qui se reproduit indéfiniment qu'une identité relative. Ainsi c'est l'infini en tant que tel qui est le contraire de soi, l'absolument fini. Lorsqu'il s'isole il n'est que la forme sans force, abandonnée par la puissance véritablement négatrice de la raison. Elle reçoit en elle et abrite les déterminations et au lieu de les anéantir, au contraire elle les perpétue.

Nous venons de décrire l'opposition fixée comme une réalité et incomplètement réconciliée dans une identité relative. C'est d'elle que dépend la définition moderne du concept de droit naturel et la situation de ce concept dans l'ensemble de la science éthique. Nous devons considérer les résultats généraux que nous avons obtenus de ce point de vue particulier : comment une fois qu'on a posé la séparation comme insurmontable, elle apparaît d'une manière propre à la science du droit naturel.

Quand on fixe le concept absolu, principe de l'opposition et lui-même opposition, il se présente dans la séparation de la manière suivante : comme pure unité il s'oppose à lui-même comme multiple, mais de telle manière que sous l'une ou l'autre forme, il reste concept absolu. Alors, dans la forme de la multiplicité, il ne sera pas une pluralité de divers concepts déterminés, puisqu'au contraire il doit être subsumé sous le multiple comme il l'a été sous l'unité. Or, dans le cas de plusieurs concepts déterminés, c'est lui qui subsume et il remplit non la fonction du divers mais celle de l'un. Le concept absolu comme lui-même multiplicité, est une foule de sujets ¹ et, opposé à eux dans la forme de l'unité, il est la quantité absolue en face de cette position qualitative. On a donc tout à la fois l'unité intime des opposés qui est leur essence : le concept absolu, et leur séparation dans la forme de l'unité d'une part, où le concept est droit et devoir, et sous la forme de la multiplicité, où il est sujet, doué de pensée et de volonté.

Ce premier côté selon lequel l'essence de droit et du

devoir et l'essence du sujet qui pense et qui veut sont une seule et même chose, c'est le grand côté de la philosophie de Kant et de Fichte, comme en général l'abstraction suprême de l'infini. Mais cette philosophie n'est pas restée fidèle à cette unité ; au contraire en même temps qu'elle la reconnaît comme l'essence et comme l'absolu, elle pose la séparation en un et en multiple comme également absolue et confère la même dignité à l'une et à l'autre. Mais alors ce ne sera plus l'absolu positif ¹ qui fera l'essence des deux et où elles seront une mais ce sera l'absolu négatif, ou concept absolu. Cela rend formelle cette unité nécessaire et les deux déterminations opposées se donnent comme absolues ; par suite, leur existence relève de l'idéalité en tant qu'elle est la simple possibilité de chacune des deux. Il est possible que le droit et le devoir comme détermination particulière séparée des sujets et les sujets séparés du droit et du devoir aient une existence indépendante. Mais il est également possible que les deux soient unis et il est absolument nécessaire que les deux possibilités existent et soient distinctes de sorte que chacune fonde une science propre : l'une qui concerne l'unité du concept pur et des sujets, ou la moralité (*Moralität*) des actions, l'autre, leur non-unité ou la légalité. Et cela de telle manière que dans cette séparation du monde éthique (*Sittlichen*) en moralité et légalité, ces deux termes deviennent deux pures possibilités, et par suite, soient également positifs. Sans doute chacun est négatif à l'égard de l'autre mais il en est de même pour chacun d'eux. L'un n'est pas le positif absolu, l'autre n'est pas absolument le négatif. Mais dans leur relation réciproque chacun est l'un et l'autre. Première conclusion : comme chacun n'est positif que relativement, ni la légalité ni la moralité ne sont absolument positives ou vraiment éthiques. Deuxième conclusion : puisque l'une est aussi positive que l'autre, toutes les deux sont absolument nécessaires et la possibilité que le pur concept et le sujet du droit et du devoir ne concordent pas doit être affirmée irrévocablement et sans réserve.

A partir de là les principes fondamentaux du système de la légalité se déduisent immédiatement : il y a une condition imposée à la pure conscience de soi ; d'autre part la pure conscience de soi, le moi, est l'essence vraie, l'absolu, quoique, en dépit de cela, il soit conditionné et que sa condition soit de passer dans une conscience réelle. (« Ces deux formes de la conscience »)¹ se conditionnent réciproquement et restent opposées. Cette conscience pure : unité pure ou loi morale vide, la liberté universelle, est opposée à la conscience réelle : le sujet l'être rationnel, la liberté de l'individu. Fichte exprime cela d'une manière plus populaire par la supposition que « la fidélité et la foi soient perdues »². Cette supposition fonde un système selon lequel, en dépit de leur séparation, le concept et le sujet de la moralité doivent être réunis mais par là même d'une manière formelle et extérieure ; ce rapport s'appelle la contrainte. En fixant ce mode extérieur d'union et en le posant comme absolument en soi, en rend impossible l'intériorité, la restauration de la fidélité et de la foi perdues, l'union de la liberté universelle et individuelle, en un mot l'éthique.

Nous suivons ici l'exposition fichtéenne qui est la plus conséquente et la moins formelle parce qu'elle recherche vraiment un système cohérent qui n'ait pas besoin de l'apport étranger de l'éthique et de la religion. Dans de tels systèmes d'extériorité, comme dans toute méthode qui va du conditionné au conditionné, on ne peut pas relever d'inconditionné, ou bien ce n'est qu'une indifférence formelle qui laisse en dehors de soi la différence conditionnée ; c'est l'essence sans forme, la puissance sans sagesse, la quantité sans qualité immanente ou sans infinité, le repos sans mouvement.

Dans « cette organisation qui fonctionne avec une nécessité mécanique »³, pour que l'activité de chaque particulier soit contrainte par la volonté universelle, le problème suprême est de déterminer comment cette volonté universelle se réalisera nécessairement dans les sujets qui en sont les organes exécutifs, problème qui présuppose le conflit de la volonté particulière avec la volonté universelle. Dans ces conditions, l'union avec la

volonté universelle ne peut être comprise et posée comme une majesté absolue immanente : elle doit être produite par un rapport extérieur, c'est-à-dire par contrainte¹. Mais dans la réalité, ce processus proposé de contrainte et de contrôle ne peut pas aller à l'infini car ce serait sauter du réel dans l'idéal. Il faut qu'il y ait un point suprême ayant une existence positive, à partir duquel commence cette contrainte soumise au concept de la liberté universelle. Mais comme les autres points celui-ci doit être contraint à contraindre également selon le principe de la liberté universelle. Si dans ce système où tout est contraint, un point n'était pas lui-même contraint, il sortirait du principe et serait transcendant. La question est donc comment cette volonté suprême peut être rendue conforme au concept de la volonté universelle par contrainte et contrôle pour que le système reste immanent et transcendantal. Cela ne pourrait pas être obtenu autrement qu'en répartissant la puissance du tout aux deux côtés opposés l'un à l'autre ; ainsi les gouvernés seront contraints par le gouvernement et le gouvernement par les gouvernés. Si le pouvoir, c'est-à-dire la capacité de contraindre de part et d'autre, est posé avec des degrés différents de force, il arrivera, contrairement à ce qui doit être, qu'une partie sera contrainte et non l'autre, et cela, dans la mesure même où l'une a plus de puissance que l'autre, où il y a comme un excédent de leur balance. À proprement parler le plus puissant est seul à posséder la puissance, car pour qu'une chose en limite une autre, elle doit lui être égale. Le plus faible n'est donc pas une limite pour lui. Les deux parties doivent se contraindre réciproquement avec une force égale. Seulement, si de cette manière, l'action et la réaction, la pesée et la résistance sont également fortes, la pression bilatérale se réduit à l'équilibre, et toute activité, toute expression de la volonté, tout comportement disparaissent. Cette réduction peut être conçue d'une manière positive, l'action et la réaction étant des données effectives, ou bien d'une manière négative, et l'équilibre résulte de ce qu'il y a aussi peu d'action que de réaction. Pour échapper à cette mort, on élargit cette

contiguïté des contraires en un cercle d'actions successives et ainsi le milieu où se fait le contact, le point de réduction des opposés ont l'air de disparaître parce qu'on laisse dans ce milieu un vide illusoire. Mais l'expédient est vain. En face d'une hiérarchie ramifiée qui descend du pouvoir suprême aux dernières individualités doit s'élever jusqu'au sommet une pyramide correspondante qui équilibre l'ordre descendant. Ainsi le tout se courberait en un cercle où s'évanouirait l'immédiateté du contact. Les forces en tant qu'elles forment des masses seraient tenues à l'écart les unes des autres et des organes intermédiaires assureraient cette différence factice. Aucun organe ne réagirait immédiatement sur celui qui le meut (ce qui produit la réduction à l'équilibre) mais toujours sur un autre. Ce serait de cette manière (indirecte) que le premier terme agirait sur le dernier et inversement. Mais un tel *perpetuum mobile* dont les parties doivent se mettre à tourner chacune à leur tour atteint tout de suite un parfait équilibre au lieu de se mouvoir et devient un parfait *perpetuum quietum*. En effet, pression et résistance, contrainte imposée et contrainte subie sont complètement égales et se retrouvent également en opposition immédiate, produisant la même réduction des forces que dans la première représentation. La pure quantité ne se laisse pas tromper par une telle médiation qui n'apporte aucune différence, ni vraie infinité, ni forme. Elle reste comme auparavant une puissance pleinement monolithique et sans figure. De cette manière il n'est pas possible d'exercer une contrainte contre la puissance pour qu'elle soit conforme au concept de liberté universelle. En effet, en dehors d'elle, on ne peut découvrir aucun pouvoir et dans son sein, on ne peut poser aucune séparation.

A cause de cela on se réfugie dans une distinction toute formelle. On concède que l'autorité réelle est une et rassemblée dans le gouvernement. Mais on lui oppose l'autorité possible et cette possibilité doit en tant que telle être capable de contraindre cette réalité. La volonté commune dans cette deuxième existence privée de force doit avoir compétence pour prononcer que l'autorité a été

infidèle à cette volonté commune à laquelle elle était liée initialement, ou encore, pour décider que l'autorité n'est plus conforme au concept de liberté universelle. La volonté commune doit contrôler le pouvoir suprême et dès qu'elle y découvre une volonté particulière à la place de la volonté générale, arracher le pouvoir à cette volonté. La manière d'obtenir cela consiste dans une déclaration publique ayant une validité absolue à partir de sa promulgation de la nullité totale de toutes les actions du pouvoir suprême. Il est interdit au pouvoir de se rendre indépendant par une décision propre. Ce serait une simple insurrection. En effet le pouvoir brut est formé désormais par de simples volontés privées qui ne peuvent se constituer en volonté commune. C'est à la seconde forme de volonté commune qu'il revient de déclarer que cette foule est réunie en communauté et que le pouvoir brut est réinvesti de l'idée de la volonté générale à partir du moment où celle-ci ne réside plus chez les précédents détenteurs du pouvoir.

N'importe quelle décision qui prétend imposer quelque chose contre son gré au pouvoir suprême, doit être investie d'autorité réelle au lieu d'être une simple possibilité. Mais comme cette autorité est entre les mains de l'autre représentation de la volonté commune, celle-ci peut empêcher toute semblable décision et annuler n'importe quelle opération appartenant à l'éphorat (contrôle, déclaration d'interdit et toutes les formalités qu'on peut élucubrer). Et à vrai dire, elle aurait autant le droit de le faire que ceux à qui on confierait la compétence pour ces décisions. Ces éphores ne sont pas moins des volontés particulières que les gouvernants et le gouvernement peut décider que leur volonté particulière s'est séparée de la volonté générale tout autant que l'éphorat à propos du gouvernement ; et par-dessus le marché il est capable d'appliquer ce jugement. On se rappelle récemment la dissolution par le gouvernement d'un pouvoir législatif qui le paralysait en rivalisant avec lui. L'idée que l'établissement d'une commission de contrôle analogue à l'éphorat fichtéen aurait empêché un tel coup d'État a été jugé correctement par un

homme qui y était mêlé ¹. Selon lui, un tel conseil de surveillance qui aurait voulu s'opposer au gouvernement aurait été traité également par la violence. Les détenteurs du pouvoir suprême pourraient autoriser volontairement ce deuxième représentant de la volonté générale à convoquer la communauté pour trancher entre eux-mêmes et les surveillants. Mais que pourrait-on attendre d'une telle plèbe qui, déjà contrôlée elle-même dans tout ce qui est affaire privée, est encore moins capable de mener une vie publique et reçoit une éducation toute contraire de celle qui conduit à la conscience du vouloir collectif et de l'action selon l'esprit du tout ?

On a ainsi montré qu'une pensée de l'éthique selon le rapport ou de la totalité sous les catégories d'extériorité et de contrainte se détruit elle-même. On a donc établi que la contrainte n'est rien de réel, qu'elle n'est rien en soi. Mais cela sera encore plus clair si nous le montrons à propos de son concept même et en suivant les caractères spécifiques du rapport dans cette acception particulière. Pour le rapport en général c'est à la dialectique de prouver qu'il n'est rien en soi, et cela a d'autre part été exposé brièvement ci-dessus ².

Pour les concepts qui sont associés à la contrainte et qui expriment ce rapport, on a déjà montré qu'ils sont des abstractions irréelles, des êtres de raison ou des produits de l'imagination sans réalité. D'abord vient l'abstraction négative du concept de liberté universelle qui serait séparée de la liberté de l'individu et, ensuite, de l'autre côté, justement cette liberté de l'individu également isolée. Chacune posée pour soi est une abstraction sans réalité. Posées toutes les deux comme absolument identiques et considérées selon cette première identité fondamentale, elles sont tout à fait autres que les concepts précédents qui doivent leur sens à la non-identité. Ensuite la liberté naturelle ou originaire doit se borner grâce au concept de liberté universelle. Or cette première liberté qui est susceptible d'être bornée n'est par suite rien d'absolu. Donc il est contradictoire

en soi de fabriquer l'idée que la liberté de l'individu est par contrainte extérieure rendue nécessairement conforme au concept de liberté universelle. C'est équivalent à se représenter l'individu rendu absolument égal à l'universel grâce à quelque chose qui n'est pas lui-même absolu. C'est dans le concept même de contrainte qu'est renfermé immédiatement quelque chose d'extérieur pour la liberté. Mais une liberté pour laquelle il y a quelque chose de vraiment extérieur et étranger n'est pas une liberté. Son essence et sa définition formelle sont justement que rien n'est absolument extérieur.

Il faut complètement rejeter la notion de liberté qui en fait un choix. Ainsi supposez que $+A$ et $-A$ se présentent, elle consisterait à se décider ou bien pour $+A$ ou bien pour $-A$, et elle serait complètement attachée à cette alternative. Quelque chose comme cette possibilité de choix n'est qu'une simple liberté empirique qui se confond avec la vulgaire nécessité empirique et n'en est pas du tout séparable. La liberté est bien plutôt la négation ou l'idéalité des opposés : aussi bien $+A$ que $-A$. C'est l'abstraction de sa possibilité dans laquelle aucun des deux n'existe. Quelque chose d'extérieur existerait seulement pour elle si elle était déterminée soit comme $+A$ soit comme $-A$. Mais elle est justement le contraire. Rien d'extérieur n'est possible pour elle, ni aucune contrainte.

Chaque détermination est par essence ou bien $+A$, ou bien $-A$. Au $+A$ est indissolublement lié le $-A$, et réciproquement. Dès que l'individu se situe dans la détermination de $+A$, il est aussi attaché au $-A$; $-A$ est extérieur pour lui, et en dehors de son pouvoir. Mais à cause de la liaison absolue de $+A$ avec $-A$, la détermination $+A$ le ferait tomber sous la puissance étrangère de $-A$. Ainsi la liberté qui consisterait dans le libre arbitre entre $+A$ et $-A$ ne sortirait pas de la nécessité. Si elle se décide comme $+A$, elle ne détruit pas $-A$ qui existe d'une manière absolument nécessaire comme quelque chose d'extérieur pour elle, et inversement si elle se décide pour $-A$. La liberté ne mérite ce nom que si elle réunit (positivement ou négativement) ¹

— A et + A et cesse ainsi d'être dans la détermination + A. Dans l'union des deux déterminations elles sont toutes les deux anéanties, $+ A - A = 0$. Ce néant est d'abord pensé en relation avec + A et — A et le A indifférent reste une détermination, c'est-à-dire un + ou un — en face d'un — ou d'un +. Mais la liberté absolue est aussi au-dessus de cette opposition comme au-dessus de n'importe quelle autre. Elle est au-dessus de toute extériorité et hors de toute contrainte. La contrainte n'a pour elle aucune réalité.

Cette idée de la liberté semble elle-même une abstraction. Quand il est question d'une liberté concrète, de la liberté d'un individu par exemple, on pose l'être d'une détermination et avec elle, la liberté seulement empirique comme possibilité de choix et du même coup, la nécessité empirique et la possibilité de la contrainte. En termes généraux, c'est l'opposition de l'universel et du singulier. En effet, l'individu concret est une singularité et la liberté, une négation de la singularité. La singularité soumet immédiatement l'individu à des déterminations et l'extérieur est pour lui quelque chose de donné et par suite, la contrainte est possible. Mais ce n'est pas la même chose de poser les déterminations dans l'individu sous la forme de l'infini ou de les poser absolument ¹. La détermination sous la forme de l'infini est en même temps supprimée et l'individu ne peut alors exister que comme être libre. Cela veut dire qu'en même temps les déterminations sont posées en lui, il est l'indifférence absolue de ces déterminations. En cela consiste formellement sa nature éthique ; ou encore en ceci : en même temps que les individus sont en général différents (à l'égard de soi-même ou de quelque chose d'autre), et qu'ils ont une relation à l'extérieur, en même temps cette extériorité est indifférente et la relation devient une relation vivante, l'organisation ; ainsi parce que dans l'organisation il y a totalité, l'élément positif de l'éthique subsiste ².

Mais relativement à l'être des déterminations l'indifférence de l'individu comme singulier est négative. Là où son être comme singularité est réel, là où est posée

une négation insurmontable qui est quelque chose de positif pour lui, une détermination qui fixe l'extérieur comme tel, il ne reste à l'individu que l'absolu négatif ou infinité. C'est la négation absolue de $+ A$ aussi bien que de $- A$. C'est l'absorption complète de l'être singulier dans le concept. Tant que $- A$ est quelque chose d'extérieur en face de la détermination $+ A$ du sujet, il est dans ce rapport sous une puissance étrangère. Mais dès qu'il peut aussi traiter négativement, supprimer et aliéner son $+ A$ en tant que détermination, il reste complètement libre en dépit de la possibilité et de la réalité d'une violence étrangère. En niant $+ A$ aussi bien que $- A$, le sujet s'efforce sans être forcé ¹; il ne subirait la force que si $+ A$ était fixé absolument en lui car cette détermination pourrait être le point d'attache d'une chaîne infinie d'autres déterminations. Cette possibilité de faire abstraction des déterminations est sans limite ; il n'y a pas de détermination absolue, c'est une contradiction dans les termes. En revanche, la liberté ou infinité est négative, sans doute mais elle est l'absolu. Sa singularité est singularité absolue absorbée dans le concept, infinité absolue dans sa négation, liberté pure. Cet absolu négatif de la pure liberté se manifeste phénoménalement comme la mort ; par sa capacité de mourir, le sujet montre qu'il est libre et au-dessus de toute contrainte. La mort est l'effort absolu et parce qu'il est absolu, la singularité par lui se transforme en singularité pure. Elle n'est plus la position d'un $+ A$ qui exclut un $- A$. Cette exclusion n'est pas une vraie négation mais se contente de poser $- A$ au — dehors et $+ A$ comme détermination. Cet effort est le concept de soi-même, il est infini et passe dans son contraire : la libération absolue. La pure singularité qui s'affirme dans la mort est son contraire : l'universalité. Ainsi dans l'effort absolu, il y a liberté parce qu'il tend à la pure suppression d'une détermination, aussi bien dans sa positivité que dans sa négativité, dans son aspect subjectif et objectif et non pas d'un seul de ces côtés. Considéré en lui-même il se comporte d'une manière purement négative. Comme l'acte de supprimer peut

lui-même être exprimé et compris par la réflexion d'une manière positive, on peut aussi traduire la suppression des deux côtés de la détermination comme l'égale position des deux aspects du déterminé.

Appliquons cela par exemple à la peine : toute sa rationalité est dans le talion. Par lui le crime est dominé. Une détermination + A posée par le crime est complétée par une détermination — A et ainsi les deux sont anéanties. Ou encore en formulant cela positivement : avec la détermination + A est liée pour le criminel l'opposée — A et on affirme les deux de manière égale, alors que le criminel n'en posait qu'une. Ainsi la peine est la restauration de la liberté et on peut aussi bien dire que le criminel est resté ou plutôt redevenu libre et que le vengeur a agi raisonnablement et librement. Dans cette définition essentielle, la peine existe en soi. Elle est quelque chose de vraiment infini et absolu. Elle possède en soi le droit d'être respectée et crainte, elle vient de la liberté et même lorsqu'elle subjugue, elle reste dans la liberté. Au contraire, lorsque la peine est représentée comme contrainte, elle n'est qu'une détermination et devenant quelque chose de fini, elle ne porte en elle aucune rationalité. Elle appartient au concept vulgaire de chose déterminée qu'on peut comparer à une autre, comme une marchandise contre laquelle on peut en échanger une autre, à savoir, le crime. L'État comme puissance judiciaire tient un marché avec des déterminations appelées crimes qui sont en vente contre d'autres déterminations, et le code est un tarif.

NOTES

Page 85

1. La catégorie de l'infini apparaît au moment où achève de se découvrir l'impossibilité de faire consister la connaissance dans la saisie des qualités simples constitutives du

contenu fini. Si celui-ci est inséparable de la limite où il est nié, on arrive à l'abolition de toutes les déterminations fixes. Dans cette période, Hegel confère à la notion d'infini la fonction qui sera celle du devenir dans la *Logique* de 1812-1816. C'est pourquoi la tentative de fixer l'infini en l'opposant au fini, qui est examinée ici, devra être dépassée et intégrée dans l'idée spéculative de l'éthique.

Page 87

1. Ici commence une longue digression qui ne s'achève qu'à la page 89. La prépondérance de l'unité formelle qui correspond au point de vue de l'infini vient d'être dénoncée comme incompatible avec la notion d'identité. Or la philosophie spéculative conçoit également la raison éthique sous la catégorie de l'unité (*Vorhin* renvoie à p. 59 et 69). Il faut donc que l'unité puisse caractériser l'éthique sans du même coup engendrer une opposition entre son domaine et celui de la nature physique. Pour rendre plausible cette conclusion, Hegel a recours à la théorie de la connaissance élaborée dans les cours de logique de cette époque. N'en retenons que ce qui est nécessaire pour comprendre le texte allusif qui est sous nos yeux. Ce qui est important pour cela, c'est d'éviter de croire que la nature éthique désigne l'unité en tant que telle, tandis que la nature serait la diversité. C'est précisément cette disjonction rudimentaire qui conduit à la théorie formaliste de la raison pratique. En réalité, les éléments constitutifs de l'absolu sont eux-mêmes fusion ou « unité » de l'un et du multiple. Ce qui permet néanmoins de caractériser l'un d'eux par l'unité et l'autre par la multiplicité, c'est que dans l'une les deux termes sont unifiés en tant qu'ils sont anéantis dans l'absolu (c'est l'indifférence), dans l'autre, leur unité est leur égalité dans l'existence (identité relative ou *Verhältnis*). Ce second aspect de l'absolu se dédouble selon que l'unité ou la multiplicité qui le compose donne sa loi ; c'est le domaine de la nécessité. Dès lors on peut comprendre ce que signifie le phénomène de l'absolu. C'est l'union de l'indifférence ou liberté et de l'identité relative ou nécessité. Et comme celle-ci est double, il y aura deux manifestations de l'absolu comme il y a (selon Hegel) deux attributs de la substance chez Spinoza : la nature physique et la nature éthique. Cette construction compliquée est évidemment sous la dépendance de l'effort pour intégrer une philosophie pratique spécifiquement hégélienne dans le

cadre fourni par la philosophie de l'identité. Sa fonction à l'intérieur du texte qui nous occupe est simple. Il s'agit de distinguer deux sens du terme unité. En tant qu'elle permet d'opposer l'éthique à la physique, l'unité signifie la domination de l'un sur le multiple, en tant qu'elle désigne l'union de l'indifférence et de la nécessité l'unité caractérise la pensée spéculative qui vaut pour la nature aussi bien que pour l'éthique. Ces deux niveaux de compréhension de l'unité ont chacun leur place. Il suffit d'isoler le premier pour retrouver le point de vue de l'absolu négatif ou de l'infini qui est celui de la raison formelle.

Page 90

1. La catégorie du pour soi est celle où la totalité partielle est isolée. Elle est donc inférieure à celle de l'en-soi. Il faudra un approfondissement du rôle de la subjectivité pour élever le pour soi à l'égalité avec l'en-soi. Au terme de la phénoménologie la formule de la langue vulgaire : *an und für sich* désignera l'absolu tandis qu'ici il est encore caractérisé par l'« en-soi ».

2. Convenance formelle (*Tauglichkeit*), cf. Kant : *Critique de la raison pratique*, § 4.

Page 91

1. Cf. Kant : *Critique de la raison pure*, 1^{re} édition, p. 58.

2. *Ibid.*, p. 59-60.

Page 92

1. Kant : *Critique de la raison pratique*, § 7, 1^{re} éd., p. 54.

2. La catégorie de qualité correspond à la position immédiate du fini. C'est une détermination (*Bestimmtheit*) de l'absolu et le mouvement de la dialectique s'amorcera par la découverte que cette position est opposition (*Gegensatz*) puisqu'elle ne peut être comprise qu'en tenant compte de la détermination contraire. En fait le concept hégélien est au-delà de la qualité puisqu'il est une expression de cette

contradiction qui est l'essence de l'infini. Cependant on peut considérer que la position de la qualité est le début de la « réception de la détermination dans la forme du concept » dans la mesure où celui-ci désigne le domaine de la pensée et est déjà en germe dans sa position immédiate. Le reproche adressé à Kant, c'est de s'être arrêté à la forme statique du concept, ce qui est inévitable quand on veut résoudre la contradiction d'une manière analytique.

Page 93

1. Kant : *Critique de la raison pratique*, § 4 rem.

Page 95

1. Allusion à la légitimité éventuelle du point de vue de l'infini négatif lorsqu'il sera élevé à l'absolu et qu'il sera conçu comme acceptation de la mort, cf. p. 108.

2. D'après la remarque précédente, cette expression désigne le cas où l'on conserve l'illusion de pouvoir légiférer universellement en maintenant l'existence des déterminations. (C'est dans l'immédiat que la propriété se maintient dans une législation universelle.) Or même alors le caractère négatif de ces déterminations qui doit éclater au terme de la dialectique s'annonce par un symptôme qui est la difficulté de formuler une législation pour des interdictions ou des recommandations particulières négatives. C'est pourquoi on peut dire que cette négation (*Vernichtung*) produit ses effets « aussi » dans l'immédiat, quoiqu'elle ne se manifeste pas explicitement.

Page 96

1. Cette comparaison de la moralité kantienne caractérisée comme conceptuelle avec le point de vue de l'intuition se fait sur un arrière-fond logique qu'il faut évoquer. Selon la *Logique d'Iéna* le point de vue de l'infini ou de la contradiction se décompose en deux rapports (*Verhältnisse*) dans la mesure où il ne peut pas penser ensemble l'unité négative et l'unité positive ou universalité. La première considérée à part est celle du rapport de l'être dans lequel les détermi-

nations multiples particulières représentent la réalité positive de sorte que l'unité se manifeste comme négation. Dans le rapport de la pensée les déterminations sont posées comme privées d'existence substantielle et sont de simples spécifications d'un ordre universel. La dialectique de chacun de ces deux rapports consiste à montrer qu'ils restent isolés aussi longtemps qu'ils se présentent d'une manière incomplète et inconséquente, par exemple dans l'idée de substance individuelle ou de concept déterminé. L'unité négative ne pourrait prévaloir dans l'être que par suppression de toute singularité, et l'aboutissement de cette dialectique dans l'action réciproque de toutes les substances abolit l'être individuel de celles-ci et nous fait passer dans le rapport inverse de la pensée. Celui-ci à son tour n'est qu'incomplètement réalisé dans le concept déterminé puisque la détermination universelle est en fait posée dans l'espace de la pensée à côté d'autres déterminations. Ces remarques font comprendre ce que vise ici Hegel sous le nom d'unité et d'universalité. L'unité, c'est la négation de toutes les déterminations de l'être, elle n'est pas totale et indifférente dans la conception qui transforme une maxime en règle si celle-ci d'après la critique précédente aboutit (comme d'ailleurs l'empirisme) à la prépondérance d'une détermination sur les autres. De même l'universalité ou unité positive n'est que partiellement réalisée par l'abstraction de la pensée. En effet celle-ci est positive en tant qu'elle laisse subsister sans conflit les déterminations les unes à côté des autres, mais cette coexistence qui est leur aspect positif commun à toutes ne coïncide pas avec leur particularité. L'universalité du concept n'est pas l'indifférence des qualités puisque la présence de la détermination (*die Bestimmtheit als gegenwärtige*) rendue possible par l'appartenance de toutes les déterminations à une pensée implique une certaine distinction de ces déterminations entre elles. Par conséquent, qu'elles soient entre elles dans un rapport de domination (unité négative), ou dans un rapport d'égale coexistence (unité positive), les déterminations organisées dans le concept ne sont pas intégrées dans l'unité de l'indifférence. Il n'en est pas de même dans le cas de l'intuition qui d'une part n'établit pas de hiérarchie entre les différentes composantes d'une situation et d'autre part ne raisonne pas sur cette situation pour la comparer à d'autres. Il semble qu'alors l'unité négative de l'individualité et l'unité positive de l'universel cessent de s'opposer. Il y aura un mouvement analogue dans la *Logique d'Iéna* où ce rôle sera rempli par

la définition (surtout biologique) qui concilie le fait concret de l'existence individuelle (*dieses*) et l'universalité du genre. Cependant la définition n'est pas l'étape finale de la *Logique* tandis qu'ici elle semble encore l'instrument accompli du savoir.

Page 97

1. Caractérise ici l'auto-suffisance de l'objet de l'intuition dans sa singularité.

Page 98

1. La seule différence entre les deux formules est dans l'article de l'attribut, défini dans la première, indéfini dans la seconde. Lasson considérant que le caractère singulier de l'objet de l'intuition n'est pas assez marqué suggère que Hegel a pu vouloir écrire pour la première maxime : « Cette propriété d'autrui. » C'est une pure hypothèse sans base dans le texte original. Si on la rejette, il faut considérer que le *dieses* mentionné quelques lignes plus loin est impliqué dans le *das*.

2. Ce paragraphe rappelle que le recours à l'intuition n'est qu'une parenthèse dans cet article. Le point de vue de l'infini peut servir à exposer l'ensemble de la science du droit naturel à condition d'être compris comme celui du concept absolu et de la pure négativité sans être fixé dans un compromis boiteux avec la positivité et la détermination finie. La pensée spéculative de l'éthique sera exposée plus loin du point de vue de l'infini, la positivité du peuple étant postulée (p. 117). D'où le caractère tragique de l'éthique.

Page 99

1. La pluralité des concepts n'est pas une subsumption de l'unité sous le multiple. Nous avons vu en effet que dans la notion d'universel, l'élément d'unité est la communauté des qualités dans l'espace de la pensée, l'élément multiple venant de l'empirie. Dire que le concept est soumis à la catégorie de multiplicité, c'est attribuer la division quanti-

tative au concept lui-même. Hegel trouve cette situation réalisée quand l'individu se pose en face d'autres individus comme sujet autonome. C'est la relation qui est à l'origine du droit en tant que distinct de la morale.

Page 100

1. Cela résulte de la séparation de l'indifférence et de la relativité qui a été dénoncée en général page 88 et suivantes. On remarquera qu'un avantage semble être reconnu ici à l'absolu positif tandis que les pages précédentes suggéraient un dépassement de l'opposition entre unité négative et unité positive ou universalité.

Page 101

1. Ces six mots ont été rajoutés par l'éditeur Lasson. Nous les conservons pour éviter une ellipse trop forte. Le sens est clair : il s'agit de la conscience pure et de la conscience réelle.

2. Fichte : *Naturrecht*, § 14, p. 139 dans l'édition des *Œuvres complètes* de 1845.

3. *Ib.* p. 142.

Page 102

1. C'est, selon Hegel, la notion centrale de la *Théorie du droit* de Fichte. Il en a esquissé la critique dans l'article sur la *Différence...* en la caractérisant comme domination du concept (Lasson, p. 64). Dans cet ouvrage il signale plutôt les dangers de despotisme impliqués dans le point de vue de Fichte. Ici il pense plutôt au danger de paralysie de l'État.

Page 105

1. Allusion obscure. Il semble bien que l'événement évoqué soit plutôt la dissolution de la Diète de Wurtemberg en 1799 (cf. Hegel : *Scritti di Filosofia del Diritto*, trad. de A. Negri, Bari, 1962, p. 54) que le 18 Brumaire (Lukàcs :

Der junge Hegel, Zurich, 1948, p. 374-375). Ce coup d'État ne peut guère être considéré comme la solution d'un conflit entre gouvernement et pouvoir législatif.

2. Cf. plus haut p. 88-89. Quant à la démonstration dialectique, elle constitue le mouvement de la *Logique d'Iéna* dans laquelle en effet l'« en-soi » n'est atteint que par la connaissance au-delà de l'autodestruction des rapports.

Page 106

1. La liberté est donc un autre nom de l'absolu en qui se confondent l'unité négative qui abolit toutes les particularités et l'unité universelle qui les admet toutes dans l'espace de la pensée (cf. p. 96 et note).

Page 107

1. Il faut bien comprendre ici qu'il ne s'agit pas de la forme de l'absolu, mais au contraire de l'attitude qui se borne à poser la détermination finie sans tenir aucun compte de l'infini.

2. Il est clair que le passage de la moralité formelle à l'éthique, de la vie individuelle à celle du citoyen dans un peuple se prépare dans cette conclusion.

Page 108

1. Hegel a écrit : *ist es bezwungen, aber nicht gezwungen*. Nous avons cherché à rendre l'analogie verbale. Cela a l'inconvénient d'évoquer l'idée fichtéenne d'effort infini. Mais la traduction littérale évoquerait d'autre part un dressage, ce qui ne vaudrait pas mieux. Ce que suggère Hegel, c'est que l'éducation héroïque de la communauté militaire est le préalable négatif de la vie libre dans la cité libre.

CHAPITRE III

Si futiles ¹ que soient ces abstractions et le rapport d'extériorité qui en résulte, le moment de l'absolu ou infinité, qu'on vient de voir déterminer le rapport du crime et de la peine, appartient cependant à l'absolu lui-même. On doit donc le mettre en évidence dans l'éthique absolue. Nous allons saisir l'agilité polymorphe de la forme absolue ou infinité dans ses moments nécessaires, examiner comment ceux-ci déterminent la figure concrète de l'éthique absolue, et tirer de cet examen le vrai concept des sciences pratiques ² ainsi que leur rapport. Comme en déterminant surtout les rapports qu'elle contient nous sommes forcés de souligner l'aspect de l'infinité, nous présupposons le positif : la totalité éthique absolue n'est rien d'autre qu'un peuple ³. Cela sera déjà rendu clair à propos du négatif que nous considérons maintenant et dont voici les moments.

Dans l'éthique absolue, l'infinité, la forme comme négatif absolu n'est rien d'autre que ce qui vient d'être compris comme effort de discipline, traduit dans son concept absolu. Il ne se rapporte plus alors à des déterminations singulières, mais à la réalité et à la possibilité totales de ces déterminations, c'est-à-dire à la vie elle-même. Dans ce cas, la matière est égale à la forme infinie ⁴. Mais ainsi le côté positif de cette infinité est l'éthique absolue, c'est-à-dire l'appartenance à un peuple⁵. L'individu dans l'élément négatif ne peut prouver d'une manière non équivoque son union avec le peuple qu'en

affrontant le danger de la mort. Par l'identité absolue de l'infini, ou du relatif avec le positif ¹, les totalités éthiques que sont les peuples reçoivent une figure achevée, se constituent comme individus et se situent les uns en face des autres comme peuples singuliers. Cette situation et cette individualité sont le côté de la réalité ² sans lequel ils sont des êtres de raison. Ce serait l'abstraction de l'essence sans la forme absolue : essence substantielle, qui serait alors complètement inconsistante et privée d'essence. Cette relation d'individualité à individualité est un rapport ³, et par suite, elle est double : d'une part la relation positive, la coexistence égale et tranquille des deux dans la paix, d'autre part, la négative, l'exclusion de l'une par l'autre. Les deux relations sont absolument nécessaires. Pour la seconde, nous avons conçu le rapport rationnel comme effort de maîtrise traduit dans son concept ou comme la vertu formelle absolue qui est le courage. Ce second côté de la relation rend la guerre nécessaire pour que la totalité éthique reçoive figure et individualité. La guerre contient la libre possibilité d'anéantir, non pas seulement telle ou telle détermination singulière mais leur somme, c'est-à-dire la vie, et cela en sacrifice à l'absolu lui-même, pour le peuple. Elle maintient les peuples dans la santé éthique, dans l'indifférence aux déterminations, à leur routine et à leur encroûtement. De même le mouvement des vents protège les lacs d'être corrompus par une tranquillité durable, comme les peuples le seraient par une paix prolongée ou même éternelle ⁴.

Le côté négatif de l'infini vient d'être considéré en tant que la figure et l'individualité des totalités éthiques se déterminent vers le dehors comme singularités et que leur mouvement est le courage. L'autre côté lui est lié, immédiatement : le maintien de l'opposition ⁵ dans l'existence. L'un aussi bien que l'autre sont infinis, négatifs. Le premier est négation de la négation, opposition à l'opposition. Le second, c'est la négation et l'opposition dans son existence qui est celle des déterminations ou de la réalité multiple. Ces réalités dans leur intériorité pure, privées de forme et indivises, sont les sentiments. Dans

la pratique le sentiment est reconstruction de soi à partir de la différence ; le sentiment de soi (*Selbstgefühl*) tout à fait indifférencié est dépassé et les sentiments doivent traverser la destruction des intuitions sensibles pour se reconstituer. C'est le cercle des besoins et de l'assouvissement consommateur. Recevant un statut propre à l'intérieur de la totalité, les besoins dans leur implication réciproque infinie obéissent à une nécessité et ils forment un système où tous dépendent de tous au point de vue du besoin naturel en travaillant et en accumulant pour lui ; comme science, c'est ce qu'on appelle le système de l'économie politique. Comme ce système de réalité est tout entier dans la négation et dans l'infini ¹, son rapport avec la totalité positive sera d'être traité négativement par elle, et il devra rester soumis à sa domination. Ce qui est négatif par nature doit rester négatif et ne doit pas devenir quelque chose de fermement établi. Pour empêcher qu'il se constitue dans l'isolement et ne devienne une force indépendante, il ne suffit pas d'établir des principes comme ceux-ci : chacun a le droit de vivre, l'instance universelle dans un peuple doit veiller à ce que chaque citoyen ait de quoi se suffire, à ce qu'il existe la sécurité et la facilité du gain. Bien plutôt ce dernier principe porté à l'absolu exclurait un traitement négatif du système de la propriété, le laisserait se développer pleinement et se poser comme absolu ². Le rôle de la communauté éthique est plutôt de maintenir le système dans le sentiment de sa négativité et d'empêcher son gonflement quantitatif et la formation de différences et d'inégalités toujours plus grandes qui est le penchant de sa nature. Dans chaque État, cela est obtenu d'une manière plutôt inconsciente dans la forme d'une nécessité naturelle dont il voudrait bien être dispensé : c'est, parallèlement à la croissance du système de propriété, l'augmentation des dépenses publiques entraînant des impositions plus fortes qui diminuent la propriété et restreignent le gain. C'est surtout la guerre qui bouleverse tout ce qui tend à l'acquisition. C'est enfin la jalousie des autres classes de la société et la restriction du commerce qui peut être volontaire, ou

en cas d'impéritie, involontaire. Tout cela joue jusqu'au point où la réalité éthique positive de l'État se rend indépendante du système purement réel et permet à son égard une action modératrice et négative.

Cette réalité telle qu'elle vient d'être considérée à travers les aspects du besoin physique, de la consommation, de la propriété et des biens, est réalité pure. Elle n'exprime que les extrêmes du rapport. Mais le rapport contient aussi une idéalité, une identité relative des déterminations opposées. Cette identité ne sera donc pas positivement absolue mais seulement formelle¹. L'identité qui soumet le réel au rapport transforme la possession en propriété et en général, elle ajoute à la particularité, y compris celle du vivant, un caractère universel. Ainsi se constitue la sphère du droit.

Si nous considérons le reflet de l'absolu dans ce rapport, son côté négatif, eu égard à l'existence du réel et du fini, a déjà été caractérisé comme un effort de domination. Quant au côté positif, celui qui laisse subsister le réel, l'indifférence ne peut s'exprimer dans cette matière finie que comme une égalité extérieure formelle. La science qui traite de cela ne peut se proposer rien de plus que de déterminer des échelles dans l'inégalité et pour cela, d'indiquer la manière dont un vivant ou en général un être doué d'intériorité peut être posé objectivement et extérieurement en vue de se prêter à cette définition, à ce calcul. Dans cette puissance (*Potenz*) la réalité absolue de l'éthique se limite à cette manifestation superficielle parce que dans l'opposition, la réalité se maintient. Comme l'opposition absolue implique des déterminations fixes, l'égalisation et le calcul de l'inégalité a ses limites et se heurte, comme la géométrie, à des incommensurables². Bien plus, comme ce calcul reste dans la détermination et ne peut pas opérer abstraitement ainsi que la géométrie, comme dans des rapports vivants, il est toujours au carrefour de multiples règles, il se heurte à des contradictions sans fin. Bien sûr la simple intuition pallie cette contradiction en fixant certaines déterminations singulières et en s'y tenant : un terme est mis aux délibérations

en vue de rendre une décision possible. Cela vaut toujours mieux que de ne rien décider. Lorsqu'une affaire n'est elle-même rien d'absolu, ce qui est proprement l'essentiel, c'est ce caractère formel : il y a eu une décision prise et une détermination fixée. Ce n'est pas à dire qu'on pourrait employer cette manière de décider s'il s'agit de la vraie justice totale de l'éthique. Celle-ci est rendue impossible par la fixation aveugle et le respect étroit de règles déterminées. C'est au contraire leur confusion qui la rend possible et rend réelle l'intuition éthique immédiate ; celle-ci subjugué toutes les déterminations prétendument absolues et elle seule maintient le tout.

A propos des deux côtés de la réglementation sans fin par la traduction des qualités en concept et de leur singularité qui les rend contradictoires à la fois à l'intuition et entre elles, Platon écrit dans son simple langage : « Il est clair que (...) la législation est fonction royale ¹, et pourtant ce qui vaut le mieux, ce n'est pas de donner force aux lois mais à l'homme royal doué de prudence (...). C'est que la loi ne sera jamais capable de saisir ce qui est le meilleur et le plus juste de la manière qui soit à la fois la plus précise et la plus générale, car la diversité qu'il y a entre les hommes et les actes et le fait qu'aucune chose humaine n'est pour ainsi dire jamais en repos ne laisse place dans aucun art et dans aucune matière à un absolu uniforme qui vaille pour tous les cas et pour tous les temps (...). Or c'est en somme tout juste à cet absolu que nous voyons la loi s'efforcer, comme un homme sûr de lui, ignare, qui ne permettrait à personne de rien faire contre la consigne qu'il a édictée et ne souffrirait aucune question lorsque quelqu'un a une idée différente meilleure que la prescription qu'il a établie. Il est ainsi impossible que ce qui demeure toujours absolu s'adapte à ce qui ne l'est jamais. » (*Le Politique*, 294 a, b, traduction Auguste Dies, modifiée en fonction de la traduction de Hegel.)

On s'attache à l'idée qu'un droit et un devoir existant en soi et absolument réglés soient possibles dans cette sphère des choses humaines. Cela résulte de l'indiffé-

rence formelle ou absolu négatif, seul absolu qui ait sa place dans la réalité figée de cette sphère et qui d'ailleurs est vraiment en soi. Mais dans la mesure où il est en soi, il est vide. Tout ce qu'il y a d'absolu en lui, c'est justement la pure abstraction, la pensée de l'unité complètement dépourvue de contenu. Cela n'est pas une conclusion *a posteriori*, et il ne faut pas non plus l'attribuer à une imperfection contingente dans le concret de l'exécution d'une idée vraie *a priori* ; c'est la connaissance elle-même qui nous dit le caractère en soi négatif de cette prétendue idée et de l'espérance que l'avenir y remédiera. Une législation parfaite est impossible, de même qu'il est impossible à un juge de rendre dans le concret une justice vraie correspondant à la formule de la loi. En ce qui concerne la législation, l'absolu qui est assujetti à apparaître dans les déterminations finies ne peut être que l'infini. On pose alors la même infinité empirique et la même détermination interminable que lorsqu'on pense comparer une mesure définie avec une ligne absolument indéfinie, ou une ligne définie avec une mesure absolument indéfinie, ce qui est la mesure d'une ligne infinie ou la division absolue d'une ligne finie ¹. Quant à la perfection de la jurisprudence, son objet, ce sont les intuitions en nombre infini et infiniment diverses de forme qui sont soumises au juge. L'accroissement des dispositions les rend encore plus complexes. Cette mise en forme législative de distinctions rend chaque intuition encore plus soumise à des divisions et à des subtilités savantes. Le foisonnement de la législation n'approche pas d'une perfection positive, but qui, dans ce cas, est sans vérité, comme on l'a vu plus haut. Cela ne fait qu'accuser le caractère formel d'une culture savante (*Bildung*). Si dans cette diversité on peut instaurer l'unité organique entre l'intuition du droit chez le juge et son verdict, si on veut que cette unité soit une totalité, il est absolument nécessaire que chacune des règles particulières soit modifiée. Cela signifie qu'elle soit supprimée partiellement en tant qu'elle peut être un absolu par elle-même. Or c'est justement ainsi qu'elle s'exprime dans la loi. L'absolu de la règle

n'est donc pas respecté et il ne peut être question d'application stricte. Une stricte application consisterait à poser une détermination légale et à en exclure d'autres or celles-ci ont un être, elles exigent qu'il soit tenu compte d'elles, sinon la réaction compensatrice sera déterminée par les parties alors que déterminée par le tout, elle doit constituer elle-même un tout. Cette connaissance claire et bien définie doit avoir raison de l'espérance creuse et de la pensée formelle qui rêvent d'une législation parfaite et d'une juridiction soustraite à la conscience interne du juge.

En considérant le système de la réalité, on a montré que l'éthique doit se comporter négativement à son égard. L'absolu est aussi à l'intérieur du système où il apparaît soumis à la détermination fixée, il est alors posé comme absolu négatif, infini ¹, et cet infini se présente en face de l'opposition comme unité formelle, relative, abstraite. Dans le premier comportement négatif, l'absolu est hostile au réel, dans le second, il est sous sa domination mais dans aucun cas il n'est indifférent à son égard. Cependant l'unité qui est indifférence des opposés, qui les anéantit en les comprenant en soi, et l'unité de l'indifférence formelle ou l'identité du rapport entre des réalités qui existent par ailleurs doivent être elles-mêmes absolument unifiées : l'indifférence doit pleinement assimiler le rapport. Cela veut dire que l'éthique absolue doit s'organiser en une figure concrète car le rapport fait abstraction de cet aspect figuratif. La figure concrète rend indifférent le rapport ², sans que celui-ci perde sa nature de rapport, il reste un rapport de la nature organique à l'inorganique ³.

Comme il a été montré plus haut, le rapport en tant qu'aspect de l'infini est lui-même double. Une fois, c'est l'unité ou l'idéal qui prime et domine ⁴, une autre fois, c'est le multiple ou le réel. C'est sous le premier aspect que le rapport est à proprement parler une figure concrète ⁵ dans l'indifférence. Ici l'inquiétude éternelle du concept ou de l'infini reste pour une part à l'intérieur de l'organisation même : elle se consume elle-

même et prodigue la manifestation de la vie dans les individus, le pur qualitatif, non sans que celui-ci comme sa propre semence ne jaillisse avec une nouvelle jeunesse de sa cendre. Pour l'autre part, c'est sa différence vers l'extérieur que le concept annule, se nourrissant de l'inorganique qu'il produit, suscitant à partir de l'indifférence, la différence ou le rapport d'une nature inorganique qu'elle supprime à nouveau, la consumant tout autant qu'elle-même se consume ¹. Nous allons voir tout de suite ce qu'est cette nature inorganique du monde éthique : ce qui vient en second lieu dans cet aspect infini et relatif, c'est le maintien dans l'existence du terme nié ; comme le concept absolu est le contraire de soi, l'être de la différence est posé en même temps que l'unité pure ou négativité. Ou bien encore, l'acte de nier pose quelque chose qu'il nie : c'est le réel. Il y aurait ainsi une réalité et une différence insurmontables pour l'éthique. Dans sa force de créer des oppositions réelles, l'infini a établi un séjour où l'individualité peut demeurer. Celle-ci serait dans l'opposition, non seulement en puissance mais en acte. Elle ne pourrait pas se purger de la différence ni retourner à l'indifférence absolue. Ainsi les deux termes : suppression et existence de l'opposition sont non seulement idéels mais réels ². On doit donc admettre leur disjonction et leur séparation. La réalité dans laquelle l'éthique est objective est divisée en une partie qui est complètement dans l'indifférence et en une partie où le réel comme tel existe et n'est donc identique que relativement. Elle ne porte en elle que le reflet de l'éthique absolue. Ainsi est posé le rapport d'une éthique absolue, qui est tout entière intégrée dans des individus et constitue leur essence, avec une éthique relative qui est également réelle dans des individus ³. L'organisation éthique ne peut se maintenir pure dans la réalité que si la propagation universelle du négatif ⁴ est arrêtée quelque part et maintenue d'un côté. Or on a montré plus haut comment l'indifférence apparaît dans l'existence réelle. Elle est l'éthique formelle. Le concept de cette sphère, c'est le monde réel pratique ; sous son aspect sensible

subjectif; c'est le besoin physique et l'assouvissement, objectivement, c'est le travail et la possession. Lorsque cette réalité pratique retourne à l'indifférence, dans la mesure où cela peut arriver selon son concept, une unité formelle est possible en elle, c'est celle du droit. Au-dessus de ces deux termes ¹ (la réalité pratique et le droit), le troisième qui est l'absolu est le monde éthique. Mais la réalité de la sphère de l'unité relative, ou sphère du pratique et du juridique intégrée au système de la totalité éthique, forme une « classe » ayant son existence propre.

Ainsi se forment, selon la nécessité absolue de l'éthique, deux « classes ». La première comme classe des hommes libres ² est l'éthique absolue comme individu. Ses organes sont les individus concrets. Considérée du côté de son indifférence absolue elle est l'esprit vivant absolu. Du côté de son objectivité, c'est le mouvement vivant et la félicité divine du tout qui perçoit les individus comme ses organes et ses membres. Le côté formel et négatif doit être également absolu : son travail ³ ne consiste pas à nier des déterminations particulières mais à affronter la mort. Le produit de ce travail n'est pas non plus quelque chose de particulier, mais l'être et la conservation de l'organisation éthique. A cette classe, Aristote attribue comme fonction ce que les Grecs désignaient du mot : πολιτεύειν. C'est vivre dans le peuple, avec lui et pour lui. C'est mener une vie universelle qui appartient tout entière au domaine public, ou bien c'est la vie du philosophe. Platon dont la pensée est plus vivante veut considérer comme associées l'une à l'autre et non pas séparées ces deux occupations.

La seconde classe est celle des hommes sans liberté. Elle vit dans la différence du besoin et du travail et dans le droit qui consiste dans la justice de la propriété et de la possession. Son travail porte sur le singulier et ne contient pas en lui le danger de la mort. Il faut compter en plus la troisième classe qui dans la rusticité de son travail non formateur ne s'exerce que sur la terre considérée comme un élément, le but de ce travail, c'est la satisfaction totale des besoins

par un objet immédiat. Cette satisfaction est elle-même une pure totalité et est dans l'indifférence comme un élément naturel. Cette troisième classe se maintient en dehors de la différence de l'entendement propre à la seconde, et les corps et les esprits gardent la possibilité de l'éthique absolue formelle, par conséquent de la vaillance qui affronte la mort violente. Elle peut donc augmenter la première classe en quantité et en force élémentaire.

Ces deux classes dispensent la première du genre de rapport dans lequel la réalité en repos se fige comme possession et propriété et, en tant qu'activité, se soumet à la règle du travail. Ainsi s'est instituée dans les peuples modernes une division du travail qui aujourd'hui a seulement pour effet que la classe productive a cessé de servir à la guerre tandis que le courage a donné lieu à la formation d'une classe dispensée de produire et pour qui la possession et la propriété sont quelque chose d'au moins contingent. Platon définit la constitution de cette seconde classe, au point de vue de son recrutement, de la manière suivante : « S'il est des caractères à qui l'on ne puisse communiquer l'énergie, la tempérance et tous les autres penchants vertueux et que la fougue d'une nature mauvaise pousse au contraire à l'athéisme, à la démesure et à l'injustice, la science royale s'en débarrasse par des sentences de mort ou d'exil et par les peines les plus infamantes (...). Ceux qui se vautrent dans l'ignorance et l'abjection, elle les ploie au joug de l'esclavage. » (*Le Politique*, 308, 309.) Et Aristote estime que cette condition comprend « ce qui par nature ne s'appartient pas mais appartient à autrui (...) ce qui se comporte comme un corps par rapport à l'esprit » (*Le Politique* I, 4 et 5).

Le rapport à l'individualité indépendante absolue de ce qui par nature dépend d'un autre et n'a pas son esprit en lui-même peut prendre deux formes : ce peut être le rapport d'un individu d'une classe à un individu de l'autre ou un rapport collectif de classe à classe. Ce premier rapport, l'esclavage, s'est évanoui de lui-même dans le phénomène empirique qui a été l'extension de

la domination romaine à l'univers. Dans la perte du monde éthique et dans l'abaissement de la classe noble, les deux classes distinctes sont devenues égales. La fin de la liberté a entraîné nécessairement la fin de l'esclavage. Le principe de l'unité et de l'égalité formelle devait prévaloir. Cela supprimait la vraie distinction immanente des classes. Cette distinction des classes telle qu'elle a été posée plus haut n'a pu s'établir et encore moins cette forme déterminée d'universalité qu'elle prend lorsqu'une classe considérée comme un tout est assujettie et soumise à une autre classe comme un tout. Ainsi les deux classes restent universelles dans cette relation alors que dans l'esclavage au contraire le particulier prévaut. Il n'y a plus de classe contre classe mais l'unité de chaque partic est dissoute et l'individu dépend de l'individu. Il fallait que le principe d'égalité universelle s'empare de la totalité pour remplacer la destruction des classes par leur mélange. Ce mélange sous la loi de l'unité formelle est en vérité la suppression de la première classe et l'extension de la seconde à la totalité du peuple. C'est l'image de cette transformation que Gibbon esquisse par ces traits : « La paix prolongée et la domination uniforme des Romains insinuèrent dans les forces vitales de l'Empire un poison lent et secret. Les caractères des hommes furent peu à peu nivelés, le feu du génie s'éteignit, et même l'esprit militaire se dissipa. Le courage personnel subsistait mais ils ne possédaient plus ce courage public nourri d'amour de l'indépendance, de sens de l'honneur national, de la présence du danger et de l'habitude de commander. Ils recevaient leurs lois et leurs chefs du bon plaisir de leur monarque, et les descendants des chefs les plus hardis se satisfaisaient du rang de bourgeois et de sujets. Les caractères qui visaient plus haut se rassemblaient sous les bannières de l'Empereur et les territoires abandonnés privés de forces et d'unité politique semblaient insensiblement dans la terne uniformité de la vie privée. » [E. Gibbon : *History of the decline and fall of the Roman Empire*, chap. 11 (p. 23).]

A cette généralisation de la vie privée dans cette

situation où le peuple se compose seulement d'une seconde classe correspond le domaine du droit formel qui fixe et pose comme absolu le singulier. De cette décadence, de cet abaissement universel est sorti et s'est développé le plus parfait achèvement de la législation du singulier. Ce système de propriété et de droit doit à cette fixation absolue du singulier de se mouvoir dans le fini et dans le formel et en aucune manière dans l'absolu et l'éternel. Il faut donc qu'il soit isolé et exclu de la classe noble et il se constituera dans une classe qui lui corresponde en propre. Il pourra alors se développer dans toutes ses dimensions. Son ressort s'étend à toutes les questions subordonnées et formelles sur le principe juridique de la possession, du contrat, etc. Il s'étend aussi à l'expansion indéfinie de la législation, sur tous les articles que Platon énumère ainsi : « Les affaires du marché comme les contrats que les parties font entre elles à l'agora, et aussi les conventions avec les artisans, les voies de fait, les plaintes en justice, les constitutions de juges, les impôts à lever ou à payer dans les marchés ou les ports (...). Ce n'est pas la peine d'en faire des prescriptions à d'honnêtes gens. Ils trouveront facilement la plupart des règlements qu'il faudra faire (...) si Dieu leur donne le bienfait d'une constitution véritablement éthique. Sinon, ils vont passer leur vie à faire et à refaire des règlements semblables en s'imaginant qu'ils atteindront le règlement parfait. C'est-à-dire que leur conduite ressemblera à celle de ces malades qui refusent par intempérance de renoncer à un mauvais régime (...). Ils se soignent et n'aboutissent qu'à compliquer et empirer leur maladie et malgré cela, ils espèrent toujours que si on leur conseille un remède, ce remède leur rendra la santé (...). Ils donnent le même spectacle divertissant ceux qui font des règlements du genre dont nous parlions tout à l'heure et y ajoutent des corrections dans l'espoir toujours renaissant de mettre un terme aux abus (...) sans se douter qu'ils ne font autre chose que couper les têtes de l'hydre » (*République*, IV, p. 425 et 426, d'après la traduction Chambry).

« Si les dérèglements et les maladies se multiplient,

il s'ouvrira beaucoup de tribunaux (...) c'est la marque la plus sûre d'une éducation publique vicieuse et basse que le besoin de médecins et de juges habiles, non seulement pour les gens du commun mais encore pour ceux qui se piquent d'une éducation libérale (...) ils sont réduits à recourir à une justice d'emprunt et à établir les autres, maîtres et juges de leur droit (...) et à passer la plus grande partie de leur vie dans les tribunaux à intenter et soutenir des procès. » (*République*, III, p. 404 et 405.) Ce système se généralisera et détruira l'éthique de la liberté lorsque celle-ci est mélangée avec cet ordre de chose juridique et n'en est pas séparée dès l'origine. Il est donc nécessaire que ce système soit accepté, consciemment reconnu dans sa légitimité et exclu de la sphère de la vie noble. Alors une classe lui sera attribuée comme son empire où il pourra s'établir et développer toute son activité appliquée à la confusion et au remplacement d'une confusion par une autre.

La puissance (*Potenz*) de cette classe se définit alors de la manière suivante : son domaine c'est celui de la possession et de la justice correspondante ; elle constitue en même temps un système cohérent et comme ce rapport de possession a été traduit dans l'unité formelle, chaque particulier, en tant que capable de possession, se comporte contre tous les autres comme ayant une valeur universelle, c'est-à-dire comme *Bürger*, dans le sens de « bourgeois » (en français dans le texte). Pour la nullité politique qui fait des membres de cette classe des personnes privées, ils reçoivent en dédommagement les fruits de la paix et de l'industrie, et la pleine sécurité dans la jouissance de ces fruits. Cette sécurité peut concerner la jouissance aussi bien dans sa particularité que dans sa totalité. Pour chaque individu, la sécurité totale, c'est d'être dispensé du courage et d'échapper à la nécessité de s'exposer au danger d'une mort violente, nécessité qui est du domaine de la première classe. Pour le particulier, ce danger est la précarité de toute la sphère du bien-être, de la possession et du droit. Quand les principes cessent d'être mélangés, quand leur séparation est devenue réglée et consciente, chacun reçoit ce

à quoi il a droit. Ainsi seulement s'établit ce qui doit être : L'éthique est réelle ¹ à la fois comme indifférence absolue et comme rapport réel à l'intérieur du monde de l'opposition existante. Le second aspect est maîtrisé par l'effort du premier, mais cet effort lui-même est concilié et rendu indifférent. Cette conciliation a lieu lorsque l'éthique absolue reconnaît la nécessité de sa nature inorganique et concède un droit aux forces souterraines en leur abandonnant et leur sacrifiant une partie d'elle-même. La vertu de ce sacrifice consiste dans la saisie intuitive et objective de son engagement dans l'inorganique. Cette intuition dissout cet engagement, sépare l'inorganique et le reconnaît, de sorte qu'il est lui-même traduit dans l'indifférence. Quant au vivant, en déposant dans l'inorganique et en sacrifiant à la mort ce qu'il sait être une partie de lui-même, il reconnaît le droit souterrain et en même temps il se purifie de lui.

Ce n'est rien d'autre ² que la représentation tragique dans l'éthique, jouée éternellement par l'Absolu avec lui-même ; éternellement il s'engendre dans l'objectivité et se donnant ainsi une figure concrète se livre à la souffrance et à la mort pour s'élever ensuite de sa cendre dans sa gloire. Comme figure et comme objectivité, le divin a immédiatement une double nature, et sa vie est l'unité absolue de ces deux natures. Mais le mouvement du conflit absolu de ces deux natures doit être représenté. Du côté de la nature divine qui s'est engagée dans ce conflit, le mouvement est celui du courage, grâce auquel elle se délivre de ce qu'il y a de mortel dans l'autre élément du conflit ³ ; mais dans cet affranchissement, elle abandonne sa propre vie qui n'est possible qu'en association avec l'autre et ensuite elle ressuscite, car cette mort qui est le sacrifice de la seconde nature est un triomphe sur la mort. Le mouvement divin manifesté dans l'autre nature ⁴ qui, à cause de son abstraction, resterait une puissance souterraine purement négative, consiste à supprimer cette abstraction, à unir par un lien vivant cette nature à celle du divin. Celui-ci se

reflète alors en elle et en fait son corps vivant et réconcilié en l'unissant idéalement à soi dans l'esprit. Ce corps en tant que tel reste en même temps dans la différence et dans l'éphémère et, à travers l'esprit, contemple le divin comme quelque chose d'étranger pour lui.

Précisons cette image tragique du monde éthique. C'est l'issue du procès qui opposa, à propos d'Oreste, les Euménides, puissance du droit de la différence, et Apollon, dieu de la lumière indifférente, devant l'organisation éthique du peuple d'Athènes. Celui-ci comme Aréopage d'Athènes se comporte humainement. Il met autant de voix dans les urnes des deux puissances et reconnaît leur coexistence. Mais ainsi il ne règle pas le conflit et laisse indéterminé le rapport entre ces puissances. D'autre part, en tant qu'Athéna, il se comporte d'une manière divine ; il restitue au Dieu celui qui s'était entravé dans la différence et, tout en séparant les puissances qui toutes les deux avaient barre sur le criminel, il opère leur réconciliation : les Euménides seront honorées par ce peuple comme des puissances divines et auront leur lieu de culte dans la ville, de sorte que leur nature sauvage puisse s'apaiser et jouir de la contemplation d'un autel qui leur sera dressé en bas dans la ville, en face d'Athéna trônant sur le haut de l'Acropole.

La tragédie consiste donc en ce que la nature éthique, pour ne pas être entravée par sa nature inorganique, la sépare de soi comme un destin et la pose en face d'elle. La reconnaissance du destin dans le combat réconcilie la nature inorganique avec le divin qui est alors l'unité des deux natures. Pour achever cette image, la comédie en général ¹ sera du côté de l'absence de destin. Si cette absence reste immanente à la vie absolue, alors elle ne présentera que des ombres d'opposition et des parodies de combat avec un destin factice et des ennemis fictifs ; si elle tombe dans l'univers sans vie, alors elle ne représentera que des illusions d'indépendance et d'absolu. La première est la comédie antique, ou comédie divine, la deuxième est la comédie moderne.

La comédie divine est sans destin et sans véritable lutte. En effet l'assurance et la certitude de la réalité

absolue sont sans opposition. Ce qui joue le rôle d'opposition pour introduire le mouvement dans cette sécurité parfaite et dans ce repos n'est qu'une opposition sans sérieux, privée de vérité intérieure. Ce sera, en face de la divinité qui tout en étant sûre d'elle apparaît étrangère et extérieure, la nostalgie ¹ ou le rêve d'une conscience d'autonomie individuelle ou bien la conscience figée et cristallisée d'une originalité propre mais complètement impuissante et paralysée. Ce sera encore une opposition à l'intérieur même du sentiment et de la conscience d'une divinité qui suscite intentionnellement des conflits et des jeux ². Dans une insouciance absolue elle occupe quelques-uns de ses sujets à l'obtention de certains prix et elle laisse ses différents moments et ses différents aspects se produire comme des individualités achevées et se former en organismes indépendants ; parce qu'elle est le tout, elle reste capable de considérer ces mouvements comme contingents et non comme des luttes contre le destin. Elle sait qu'elle ne peut être dépassée. Elle compte la perte pour rien, sûre de dominer toute originalité et tout dérèglement et consciente qu'une πολις est d'une nature étonnamment forte, comme le dit Platon à un autre propos (*Le Politique*, 302 a). Une telle organisation éthique laissera sans danger, sans angoisse et sans envie certains de ses sujets atteindre les sommets du talent dans tous les domaines de l'art, de la science et de l'adresse, et devenir ainsi quelque chose de particulier. Elle restera certaine que de telles monstruosité divines n'endommagent pas la beauté de sa figure mais sont des traits comiques qui en égaient un aspect. Pour citer un peuple particulier, nous pouvons considérer Homère, Pindare, Eschyle, Sophocle, Platon, Aristophane, comme de telles accentuations plaisantes de certains traits. Cependant il y a autre chose à ne pas méconnaître et qui s'annonce à la sévère réaction contre ce qu'il y avait de plus sérieux dans la sécession d'un Socrate, dans le repentir que la cité en a éprouvé aussi bien que dans la multiplication et l'exaltation énergique des individualités qui éclosent

alors. Cela indiquait sans doute la vitalité intérieure qui permettait à ces semences d'atteindre dans leur maturité des développements exceptionnels mais, en même temps, l'approche de la mort pour le tronc qui les portait. Dès lors les oppositions que la divinité suscitait et qu'elle pouvait traiter avec insouciance comme des accidents, même dans leurs aspects les plus sérieux et les plus importants, comme les guerres, devaient être prises non plus comme des ombres mais comme un destin en train de devenir tout-puissant.

Considérons à présent l'autre comédie ¹. Ses intrigues sont sans destin et sans véritable lutte parce que la nature éthique est elle-même prise dans ce destin. Les nœuds s'entrecroisent dans des conflits qui ne sont plus des jeux mais qui sont sérieux pour ces instincts qui animent cette éthique. C'est seulement pour les spectateurs qu'ils sont comiques. Le salut est recherché en affectant un caractère d'intransigeance absolue pour se retrouver toujours déçu et humilié. L'instinct éthique (car ce n'est pas la nature éthique absolue et consciente qui joue dans cette comédie) doit, pour le dire brièvement, métamorphoser l'existence réelle dans l'absolu négatif du droit. Ainsi il calmera son angoisse par l'opinion que la possession est solide ; il aura recours à des traités, à des contrats, à toutes les clauses imaginables pour s'assurer la disposition de quelques hardes. A ce propos il déduira des systèmes scientifiques tirés de la certitude de l'expérience et de la nécessité de la raison, fondés sur les ratiocinations les plus profondes. Hélas, il en va de même que chez le poète avec les plantations semées par les esprits souterrains dans les déserts infernaux et que balaye la première tempête ². Ainsi la première révolution ou le premier soulèvement de l'esprit terrestre submerge la moitié d'une science ou même une science entière en dépit des démonstrations rationnelles et des preuves empiriques ; un système juridique en opprime un autre ; ici l'humanité remplace la rigueur mais en même temps la volonté de puissance se substitue à la sécurité des contrats. Les possessions les mieux consacrées par les principes et par le droit

sont ravagées dans la réalité et dans le savoir. L'instinct peut alors s'imaginer que ce sont ses propres efforts affranchis du destin par la raison et la volonté qui en s'acharnant sur la matière ont produit de tels changements ; ou bien, au contraire, s'échauffer contre eux parce qu'ils sont inattendus et incongrus, appeler tous les dieux à la rescousse contre une telle nécessité, pour ensuite s'en accommoder. Dans les deux cas l'instinct éthique qui cherche un infini absolu dans cet univers de choses finies ne représente qu'une farce. Sa croyance et ses illusions toujours renaissantes se voient dans la lumière quand elles sont au fond de la nuit, sont déjà dans l'abandon et dans l'injustice lorsqu'elles croient reposer dans les bras de la justice, de la confiance et de la fidélité.

La comédie sépare les deux zones du monde éthique l'une de l'autre et les laisse chacune se développer librement pour soi. Dans l'une, les oppositions et le fini sont une ombre inconsistante ; dans l'autre, l'absolu est une illusion. Mais le rapport vrai et absolu est que l'une se reflète sérieusement dans l'autre, chacune est reliée à l'autre par une relation charnelle, et elles sont mutuellement un destin séricux. Le rapport absolu s'établit donc dans la tragédie.

Ainsi, ce qui constitue, à l'intérieur de la figure vivante ou totalité organique de l'éthique, son côté réel et fini et par suite son essence charnelle ne peut pas être pleinement traduite dans la divinité de l'éthique. Cependant ce côté exprime déjà en lui-même l'idée absolue mais en la défigurant. En effet, ce côté réel n'arrive pas à l'infini absolu en réunissant intérieurement les moments de l'idée séparés dans la nécessité, et n'a cette unité en lui que comme indépendance négative et imitée, c'est la liberté de l'individu. Il y a pourtant aussi un lien direct entre cette essence réelle et la nature absolument indifférente de l'éthique incarnée. Cette essence a l'intuition de l'éthique comme de quelque chose d'étranger mais c'est quand même une intuition. Elle s'unit à elle dans l'esprit. Même pour

elle, le principal est que la figure pure et indifférente et la conscience éthique absolue soient ; et c'est seulement ensuite qu'elle considère cet accident sans importance : le fait qu'elle-même se rapporte à cette conscience absolue comme la conscience empirique qui lui correspond. De même le principal c'est l'existence d'une œuvre d'art absolue, et c'est seulement une circonstance secondaire que cet individu particulier en soit l'auteur ou seulement la contemple et en jouisse¹. Aussi nécessaire est cette existence de l'absolu, aussi nécessaire est cette distribution : quelques-uns constituent l'esprit vivant, la conscience absolue et l'indifférence de l'idéal et du réel dans l'éthique, tandis que d'autres sont l'âme charnelle et mortelle ; il n'est pas permis à leur conscience empirique d'unir pleinement la forme absolue et l'essence intérieure, elle jouit de l'intuition absolue comme de quelque chose d'étranger ; en tant que conscience réelle c'est par la crainte, la confiance et l'obéissance qu'elle est une avec l'absolu et en tant que conscience idéale, c'est dans la religion, dans le culte d'un dieu commun qu'elle s'unit totalement avec lui.

La conscience absolue (*Real*) vraiment réelle ² de l'éthique est celle que nous avons mise d'un côté sous la forme extérieure de la première classe. C'est une conscience, et en tant que telle, elle a un côté négatif, la pure infinité et l'abstraction suprême de la liberté, c'est-à-dire l'acte de l'effort poussé jusqu'à son dépassement, ou encore la mort violente et libre ; son côté positif est la conscience de la singularité et de la particularité de l'individu. Toutefois nous venons de distinguer les deux côtés de la conscience mais celle-ci prise en général reste négative. Elle est à son tour traduite absolument dans le positif, c'est-à-dire que, à la fois en tant qu'elle est particulière et en tant qu'elle est infinie ou idéale, elle est pleinement accueillie dans l'universel et dans le réel (*Real*). L'idée de la vie absolue de l'éthique est cette union. Dans cette union de l'infini et de la réalité au sein de l'organisation éthique resplendit la nature divine dont Platon dit qu'elle est un animal immortel dont l'âme et le corps sont associés éternelle-

ment (*Timée*, 30 b). Elle fait apparaître la richesse de sa diversité et en même temps l'énergie suprême de l'infini et de l'unité. Cette unité devient la nature simple de l'élément idéal.

Le minéral le plus parfait ¹ représente bien dans chaque partie séparée de la masse la nature du tout, mais sa forme idéale [aspect perceptif] est celle de la décomposition, que cette forme soit obtenue par éclatement interne ou par juxtaposition externe dans le cristal. Cet élément n'est pas comme celui de l'eau, du feu et de l'air où chaque partie possède pleinement la nature du tout et le représente aussi bien quant à l'essence que quant à la forme ou à l'infinité. Il manque également à sa forme réelle d'être pénétrable à la vraie identité de l'infini ; ses qualités sensibles ne possèdent pas la conscience. Sa lumière est une couleur particulière et ne voit pas. S'il est indifférence des couleurs, il n'y a plus d'obstacle au passage de la lumière dans la transparence minérale. Si la pierre résonne, ce n'est pas d'elle-même mais sous le choc d'un corps étranger. Elle a un goût mais ne se goûte pas, une odeur mais ne se sent pas. Sa pesanteur et sa dureté sont insensibles. Si, au lieu d'être sous la dépendance d'une détermination sensible, elle les réunit toutes dans l'indifférence, elle n'est qu'une virtualité renfermée en elle-même et pour cela privée de différence. Elle n'est pas l'unité qui s'est séparée d'elle-même et a dominé cette séparation. Quant aux éléments qui sont semblables dans toutes leurs parties, ils n'ont la différence qu'en puissance et non en acte. Leur indifférence est celle de la quantité et non celle des qualités qui sont posées en eux. Mais la terre est l'élément individuel et organique. A partir de son individualité et de son engourdissement primitifs, elle s'épanouit à travers le système de ses figures dans la différence qualitative et c'est seulement dans l'indifférence absolue de la nature éthique qu'elle rejoint la parfaite similitude des parties et l'union totale et réelle de l'individuel avec l'absolu. C'est le retour à l'éther primordial, mais celui-ci, parti de sa forme homogène, souple et fluide, a essayé sa pure quantité à

travers les constellations singulières de l'individualité et du nombre, puis a parfaitement dominé ce système farouche et rebelle ; alors le nombre s'est éclairci en unité pure et en infinité et est devenu intelligence. Ainsi le négatif en devenant absolu peut être complètement uni au positif. En effet le concept absolu est le contraire immédiat de soi-même et comme dit un ancien ¹, le néant n'existe pas moins que le « quelque chose ». Or dans l'intelligence, la forme ou l'idéal est forme absolue et comme telle, elle est réelle et dans l'éthique absolue la forme absolue et la substance absolue sont unies de la manière la plus vraie. Entre la substance simple comme éther et la même substance conjuguée avec l'infini absolu se trouvent les constellations singulières. Mais aucune ne peut amener la forme et l'unité qualitative à être absolument non différentes de l'essence et de la substance comme cela a lieu dans le monde éthique. Cela est vrai aussi bien pour la simple similitude du tout et des parties dans l'élément que dans les constellations plus élevées où une individuation plus poussée s'associe à l'union formelle des parties dans un tout : association des feuilles dans la plante, rapprochement sexuel, vie grégaire et travail en commun chez les animaux. En effet, c'est dans l'intelligence seulement que l'individuation est poussée à l'extrême absolu, le concept absolu. Le négatif devient négatif absolu, le contraire immédiat de soi. Seule l'intelligence est capable d'être universalité absolue tout en étant singularité absolue ; position et objectivité absolues tout en étant négation et subjectivité absolues ; absolue différence et infinité tout en étant absolue indifférence. Elle pourra être la totalité en acte dans l'épanouissement de toutes les oppositions et en puissance dans leur union négatrice absolue. C'est la plus haute identité du réel et de l'idéal.

L'absolue indifférence de l'éther se disperse dans les indifférences lumineuses ² et dans ces fleurs que sont les systèmes solaires, il répand sa raison interne et sa totalité. Mais les individualités lumineuses ainsi produites sont dispersées dans le multiple et celles qui sont les feuilles tournantes de ces fleurs sont obligées de garder

une individualité rigide qui les oppose aux premières. Les unes sont unité sans universalité, les autres, les secondes, ont une unité incomplète. Aucune des deux ne porte en soi l'absolu en tant que tel. En revanche dans le système de l'éthique, la fleur dépliée du système céleste est complètement recomposée, les individus absolus sont pleinement rattachés à l'universel. La réalité ou le corps a le plus haut degré d'unité avec l'âme puisque la multiplicité réelle des corps n'est elle-même que l'idéalité abstraite ; les concepts absolus sont de purs individus et ceux-ci sont alors capables de constituer le système absolu. Si l'absolu est ce qui a l'intuition de soi-même en sachant que c'est lui-même et s'il est l'unité de cette intuition et de cette connaissance de soi, de cette expansion infinie et de ce retour à soi, et si on considère la réalisation de ces deux aspects dans les attributs, alors l'esprit est plus haut que la nature. Celle-ci est l'intuition absolue de soi et la réalité de ce déploiement et de la médiation indéfiniment différenciée ; mais parce qu'il est l'intuition de soi comme soi, ou connaissance absolue, l'esprit en reprenant l'univers en soi-même est tout aussi bien la réalité décomposée de cette multiplicité qu'il domine, que son idéalité absolue. Dans cette idéalité il anéantit l'extériorité des parties et se reflète en lui-même, c'est-à-dire dans le point d'unité originaire et sans médiation du concept infini.

De cette idée de la nature de l'éthique absolue résulte un rapport dont il nous faut encore parler. C'est celui de l'éthique de l'individu à l'éthique absolue de la réalité, et celui des sciences correspondantes : la morale et le droit naturel. Comme en effet l'éthique absolue de la réalité comprend en elle l'infini ou concept absolu, c'est-à-dire la singularité pure dans la forme la plus abstraite et la plus concentrée, elle est immédiatement l'éthique de l'individu et inversement l'essence de l'éthique de l'individu est tout simplement l'éthique absolue réelle et par conséquent universelle. L'éthique de l'individu est une pulsation de tout le système et elle est elle-même le système tout entier. Nous apercevons ici un

indice linguistique en général récusé mais pleinement justifié par ce qui précède : il est dans la nature de l'éthique absolue d'être un universel en tant qu'elle est constituée par des mœurs (ἔθνη : *Sitten*). C'est ce qu'exprime le mot grec qui signifie *Sittlichkeit*, aussi excellemment que le mot allemand. Les nouveaux systèmes de l'éthique prennent pour principe l'être pour soi et l'individualité. Ils ne peuvent manquer de réagir à cette terminologie. L'unité sémantique est si forte que pour désigner ce qui les intéressait ces systèmes purent détourner les mots de leur sens et ils choisirent le terme : Moralité (*Moralität*) dont l'origine a la même signification mais qui ne contredit pas d'une manière si évidente sa signification dégradée parce que c'est un mot fabriqué récemment.

D'après tout ce qui précède, l'éthique absolue est si essentiellement l'éthique de tous qu'on ne peut pas dire qu'on en trouve une image spéculaire fidèle ¹ dans l'individu. En effet, elle en constitue l'essence tout autant que l'éther qui pénètre la nature est l'essence indivisible des êtres concrets qui l'habitent. Comme idéalité des formes phénoménales, comme espace, il ne se particularise jamais sans perte dans aucune d'elles. Au contraire, de même que les lignes et les angles du cristal dans lesquels il exprime la forme extérieure de sa nature, sont des négations, l'éthique est quelque chose de négatif dans la mesure où elle s'exprime dans l'individu en tant que tel. Premier point ² : elle ne peut pas s'exprimer dans l'individu si elle n'est pas son âme et elle ne peut l'être que si elle est quelque chose d'universel et l'esprit pur d'un peuple. Selon la nature, le positif est antérieur au négatif, ou encore, comme dit Aristote : « Le peuple est, selon la nature, antérieur à l'individu. Puisque l'individu séparé n'est rien d'indépendant, il doit être comme toutes les parties dans un rapport d'unité avec le tout. Celui qui ne peut pas appartenir à une communauté ou qui par autarcie n'a besoin de rien n'est pas une partie d'un peuple et par suite c'est un animal ou un dieu. » (*Le Politique*, I, 1253 a, 25-29.)

Deuxième point : lorsque l'éthique s'exprime dans

l'individu en tant que tel, elle est placée sous la forme de la négation, c'est-à-dire qu'elle est l'esprit universel en puissance. Les qualités éthiques qui appartiennent à l'individu comme le courage, la tempérance ou l'économie ou la libéralité sont de l'éthique négative. En effet il ne s'agit pas d'enfermer un individu dans une propriété particulière ni de réaliser l'abstraction. Ces qualités sont des possibilités ou des aptitudes à entrer dans l'éthique universelle¹. Ces vertus qui sont des possibilités en soi et dans un sens négatif sont l'objet de la morale et on voit que de cette manière le rapport du droit naturel et de la morale s'est renversé, C'est à la morale que revient le domaine du négatif en soi et au droit naturel celui du vrai positif. C'est ce que dit son nom puisqu'il doit construire la manière dont l'éthique de la nature obtient son droit selon la vérité. La méthode inverse donnerait pour nature et destination au droit naturel ce qui est aussi bien le négatif que l'abstraction de la loi formelle où la volonté pure est extérieure à la volonté individuelle ; leur synthèse serait la contrainte, la limitation de la liberté de l'individu par le concept de liberté universelle. Ce serait en réalité un non-droit naturel. En effet, sur la base de telles négations prises pour des réalités, la nature éthique ne connaîtra que la corruption et le malheur.

Ces qualités sont le reflet de l'éthique absolue dans la négativité de l'individu mais seulement en tant que l'individu est dans l'indifférence absolue avec l'universel et le tout. L'éthique absolue n'est donc réfléchie que dans sa conscience pure. Il faut qu'elle ait aussi un reflet dans sa conscience empirique et ce reflet constituera la nature éthique de la seconde classe. Celle qui est dans la réalité figée, dans la propriété et en dehors du courage. Or c'est à ce reflet que peut à peu près convenir l'acception habituelle du mot : moralité (*Moralität*). Ce qui est rendu formellement indifférent, ce sont les déterminations de la condition (*Verhältnis*), c'est l'éthique du « bourgeois » [en français dans le texte] ou de l'homme privé. Pour cette éthique, la différence des conditions est fixée, elle en dépend et elle n'en sort pas. Alors une science de cette

moralité commence par la connaissance de ces conditions. Si elles doivent avoir une relation avec l'éthique, comme cette relation, à cause de la fixation absolue des conditions ne peut être que formelle, l'expression de la tautologie dont nous avons parlé plus haut trouve ici son emploi : cette condition n'est que cette condition. Si tu es dans cette condition, reste dans cette condition dans ta relation avec nous. Si, dans des actions qui ont rapport à cette condition, tu n'agis pas selon elle, tu la supprimes. Le vrai sens de cette tautologie renferme en soi que cette condition elle-même n'est rien d'absolu et que la moralité qui s'y rapporte est quelque chose de subalterne et qui n'est pas la vérité éthique. Dans le traitement précédent de cette question, le sens vrai de cette condition est apparu quand on a vu que seule l'unité analytique, la forme du concept était absolue et que l'absolu est donc négatif à cause du contenu parce que le contenu comme déterminé contredit la forme.

Revenons aux qualités qui sont véritablement éthiques parce que, avec elles, le particulier ou négatif est complètement traduit dans l'indifférence ; on peut les appeler des qualités éthiques et elles ne porteront le nom de vertus qu'en s'individuant dans une action supérieure et deviendront en quelque sorte des figures vivantes qui ont leur existence propre tout en restant à l'intérieur de l'éthique absolue. Ainsi les vertus d'un Épaminondas, d'un Hannibal, d'un César et de quelques autres. Ces figures sont des actions et par suite elles ne sont pas absolues en soi, pas plus que les figures des autres organismes ; elles sont la prépondérance d'un aspect de l'idée totale ; et la morale des vertus doit être une description naturelle des vertus. Plus exactement, si nous retenons le mot de morale pour la moralité, on prendra pour cette présentation de la vertu le nom d'« éthologie ».

Cette science se rapporte à ce qui est subjectif ou négatif. Or dans le négatif en général, il faut distinguer l'existence de la différence d'une part, et d'autre part l'absence de la différence. C'est le premier dont il a été question jusqu'à présent. Mais l'autre négatif, le manque de différence, représente la totalité comme cachée et

enveloppée et qui n'a pas encore le mouvement et l'infini réalisés. Sous cette forme de négatif, le vivant est le « devenir » de l'éthique, et l'éducation est essentiellement la suppression progressive du négatif ou subjectif. En effet, comme forme de la possibilité d'un individu éthique, l'enfant est subjectif ou négatif, et sa croissance conduit cette forme à son terme. L'éducation consiste à discipliner et à dominer cette forme ; ce qu'il y a de positif et d'essentiel, c'est qu'il soit nourri aux mamelles de la communauté éthique. Il vit dans l'intuition absolue de cette communauté mais c'est d'abord l'intuition d'un être étranger ; puis il la conçoit de plus en plus et ainsi il entre dans l'esprit universel. Cela met en évidence que ses vertus aussi bien que l'éthique absolue ne sont pas une éthique particulière et séparée, pas plus que leur devenir dans l'éducation ne peut viser une telle éthique. L'effort pour une éthique positive originale est quelque chose de vain et même d'impossible en soi. Au point de vue de l'éthique, la seule vérité est le mot des hommes les plus sages de l'Antiquité : ce qui est selon l'éthique, c'est de vivre conformément aux mœurs de son pays ; et pour l'éducation, le vrai, c'est la réponse d'un pythagoricien à quelqu'un qui lui demandait quelle était la meilleure éducation pour son fils : « Fais-en le citoyen d'un peuple qui ait de bonnes institutions. » (Diogène Laërce, CIII, par. 16.)

Ainsi la réalité éthique absolue trouve dans les individus ce qui est proprement son corps organique, et, dans la vie et l'action commune de tous, elle réalise l'identité de l'universel et du particulier. A l'instant nous venons de l'étudier dans sa particularité, quoique l'essence de cette particularité soit demeurée l'absolu identique, mais dans l'ensemble nous avons considéré cette identité absolue. Il faut encore que l'éthique se présente dans la forme de l'universel et de la connaissance ¹. Ce sera alors un système de législation capable d'exprimer pleinement la réalité (*Realität*), ou les mœurs vivantes données. Grâce à elles, il n'arrivera pas, comme c'est souvent le cas, que la manière dont un peuple vit la justice dans la réalité ne puisse pas être connue d'après

ses lois. L'inaptitude à mettre en forme juridique les mœurs véritables, la peur de penser ces mœurs, de les considérer et de les avouer comme siennes est le signe de la barbarie. Cependant cette idéalité des mœurs, la forme d'universalité qu'elles reçoivent dans la loi, doivent en même temps être unies à la forme de particularité puisque cette idéalité existe vraiment. Ainsi l'idéalité en tant que telle recevra une figure concrète, absolue et pure. Elle sera l'intuition du Dieu national et adorée comme telle. Et cette intuition connaîtra l'éveil et la joie du mouvement dans un culte.

NOTES

Page 117

1. Ce terme traduit : *nichtig*. Hegel a choisi pour évoquer l'appréciation péjorative de toutes les idées de contrainte extérieure en même temps que leur parenté avec le caractère nécessairement négatif du moment de l'infini dans l'absolu. La conception de la peine est futile et nulle au sens où un arrêt de justice mal fondé est nul. Mais cette nullité n'est pas sans rapport avec le fait que dans l'éthique absolue une certaine négation de l'individu concret est une condition nécessaire de l'existence de la communauté.

2. Cette mention achève de préciser la distinction des sciences pratiques et de l'éthique absolue esquissée au chapitre précédent et la solution qu'elle apporte au problème posé au début. Les sciences seulement pratiques du droit et de la morale ne peuvent se soutenir elles-mêmes qu'en rattachant l'infini, dont elles procèdent, à l'unité positive et concrète d'un peuple. La connaissance de cette dernière idée comme nature éthique absolue est seule capable de constituer une science philosophique totale, quoique exprimant l'absolu sous un de ses aspects. Il semble bien que le passage par le détour de l'infini ne soit rendu nécessaire que par la nature du problème choisi et que la connaissance intuitive de l'absolu soit logiquement antérieure au moment de la contradiction et de l'infini. La dialectique n'est pas encore universelle.

3. Comme le précédent ce chapitre commence par une allusion à la pensée spéculative qui considère la nature éthique comme attribut de la substance et phénomène de l'absolu. La démarche de la pensée est critique et nous conduit du sensible à l'infini et à l'absolu, mais cette démarche ne peut être comprise que si on a présente à l'esprit l'idée de l'absolu comme unité de l'indifférence et de l'infini. Dans le chapitre précédent cette idée était énoncée abstraitement car il suffisait de définir la nature éthique pour apercevoir la conception formaliste du droit et de la morale comme résultant de la rupture de l'infini et de la nécessité d'avec l'indifférence. Ici il s'agit de réintégrer l'infini comme négation absolue et domestication totale de la nature dans la nature éthique elle-même et de donner un sens légitime mais limité à ce qui ruinait la moralité en se posant comme absolu. Il faut donc que l'anticipation qui postule la nature éthique soit précisée. Il s'agit de nous faire deviner comme l'existence d'un peuple est modulée par l'infinité qu'elle renferme.

4. Cette formule souligne la continuité entre le chapitre précédent et cette vraie théorie de l'infini dans l'éthique absolue. L'application de la raison pratique était malhonnête parce qu'elle maintenait l'opposition entre la détermination matérielle positive singulière et la forme universelle négative. Si l'extension du contenu matériel est inégale à celle de la forme, la réception du premier dans la seconde est un artifice suspect. Cela arrive chaque fois que la règle autorise un acte concret avantageux à l'individu. L'individu dans sa culture se limite d'une manière seulement partielle, en vue de se conserver. Un acte de législation prête à la négation partielle qui est la détermination singulière de toute action la valeur négatrice de toute détermination qui est celle de la forme universelle. Dans cet intervalle entre le contenu et la forme se glissent tous les artifices de la casuistique malhonnête. Mais l'opposition entre la forme et le contenu, l'unité et la détermination s'effacent si l'action remplace la prescription dans la mesure où l'action engage et expose la totalité de l'individu. Alors cette détermination qu'est l'action de l'individu dans telle situation individuelle se confond avec la forme universelle qu'est la vie du peuple.

5. Il est évident que Hegel ne désire pas montrer la réciprocité entre négativité absolue ou acceptation de la mort par l'individu et existence d'un peuple. La fonction de ces

observations est seulement de rappeler que la négativité de la loi morale est illusoire si elle s'applique du dehors aux déterminations de la nature qu'elle laisse subsister dans leur finitude. Si le contenu est totalement aboli il y a adéquation complète entre la matière de l'action et sa forme. En d'autres termes une action complètement libre engage le sujet dans la mort ou dans son risque. Cette exigence avait déjà été annoncée au chapitre précédent. Le concept est absolu et non forme lorsqu'il détruit totalement la détermination. Alors selon la terminologie du système de l'éthique, il peut rejoindre l'intuition de l'être. Par conséquent du point de vue de l'individu, son appartenance à un peuple est attestée par l'héroïsme.

En revanche on ne peut conclure à une genèse du peuple à partir du courage. Cela ne serait pas conforme à la thèse générale selon laquelle un peuple est la vie commune d'êtres engagés dans des activités diverses. La *phénoménologie* explicitera ce fait que le combattant qui engage sa vie pour le prestige se trouve au niveau prépolitique.

Page 118

1. Le rapprochement avec le chapitre précédent s'impose ici. La nature éthique, physique était définie comme unité de l'indifférence et de l'infini. Comme celui-ci est caractérisé par la négativité, il est permis de considérer que le positif est employé ici comme équivalent à indifférent.

2. Cette remarque soulève des difficultés. Après avoir rapproché le peuple de l'absolu en lui affectant une définition voisine de celle de l'absolu, il l'en éloigne en liant la propriété d'être un individu, sans laquelle il n'y a qu'abstraction vide, au côté de la seule réalité. Dès lors on a le droit de demander où se trouve l'instance supérieure où s'unissent idéalité et réalité. Il y a certainement à ce moment une hésitation dans la pensée de Hegel qui dans la conclusion de l'article verra dans l'individualité la garantie de l'intuition de l'esprit par lui-même. Une autre obscurité apparaîtra lorsque le terme de réalité sera réservé non pas à l'existence des peuples mais à l'aspect économique et juridique de cette existence.

3. L'union du positif et de l'infini qui constitue le peuple est donc imparfaite puisqu'elle n'empêche pas les peuples à

cause de leur multiplicité d'être situés les uns vis-à-vis des autres dans une relation qui n'est pas sans analogie avec la nature. Les peuples sont à la fois des absolus et des individus en lutte les uns avec les autres. Il paraît certain que les problèmes soulevés par cette situation ne peuvent être résolus du point de vue de la philosophie de l'identité qui préside encore à la théorie de la connaissance qui sous-tend ces remarques. Le dédoublement de l'infini en rapport de l'être et rapport de la pensée sert de modèle à la distinction de l'état de paix et de guerre entre les peuples. Et c'est cette structure dualiste de la réalité internationale qui va servir d'explication à la structure dualiste à l'intérieur de la nation. Il est évident que la pensée ne sera pas satisfaite si ce dualisme n'est pas dépassé. La subordination de l'histoire à une philosophie de l'esprit semble bien exigée par la difficulté de dépasser la notion de rapport au niveau d'un peuple individuel.

4. Quel que soit le choc que reçoit une conscience rationaliste de notre temps à la lecture de ce texte, il convient de ne pas le rattacher aux théories romantiques de la guerre qui se manifestent déjà (Bonald, de Maistre) et qui devaient fleurir à la fin du siècle. Il convient de noter que depuis la Révolution française jusque vers les années 70 le conservatisme a été souvent associé à l'idée de pacification universelle alors que la propagande révolutionnaire s'est souvent incarnée dans des idéologies belliqueuses (cf. une intéressante communication inédite de M. d'Hondt au congrès de Prague de la Société hégélienne internationale de 1966).

5. On continue à appliquer ici la méthode qui consiste à concevoir la négativité de l'infini à partir de la positivité absolue qu'est la vie d'un peuple. Celle-ci, rappelons-le, est l'unité de l'indifférence et du rapport. S'il est dans la nature de ce rapport de se dédoubler en rapport où la négation du divers et du réel est absolue et en rapport où cette négation est limitée, nous comprenons en quel sens le premier est représenté par le peuple en état de guerre, le second par le peuple en état de paix. Dans cette seconde situation, la relation entre les peuples peut être considérée comme positive si on la compare à la situation de paix. C'est pourquoi le mode de vie à prépondérance économique qui est celui des peuples qui coexistent en paix pourra être appelé le côté de la réalité. Mais ces qualifications relatives ne doivent pas nous égarer. Tout le domaine de l'éthique est celui de la

prépondérance de l'unité sur le divers. Si comme on le fait dans le système de l'éthique, on commence par poser le divers comme le réel ce qui est le point de vue du concept, l'action de l'homme individuel pour s'approprier la nature reste une action négative. Elle n'apparaît comme réelle que justement parce que cette négation est limitée et c'est ce qui fait apparaître l'élévation du négatif à l'absolu dans la guerre. La négation de la négation signifie donc la destruction de l'illusion que la production et la consommation soient des réalités positives. D'une manière générale ce n'est pas seulement la positivité illusoire de la vie économique qui est absorbée dans la positivité réelle de la vie d'un peuple, c'est l'illusion de la nature comme réalité autonome. Elle est conditionnée par le primat du divers et l'homme y constitue le ferment négatif. Cette négativité de l'homme par rapport à la nature reste encore cachée dans la vie économique, elle doit être portée à l'absolu pour que surgisse la vraie positivité qui est celle d'un peuple. Par conséquent on comprend à la fois la parenté de la paix et de la guerre comme exprimant toutes les deux la négativité de l'homme par rapport à la nature et l'apparence de réalité positive qui appartient à la vie économique dans le travail et le besoin.

Page 119

1. Le dédoublement de l'infini nous met en présence d'une question. Peut-on distinguer deux sortes d'infini en fonction de la qualité propre de l'infini d'être négatif? D'une part la forme qui se manifeste dans la maîtrise de soi en face de la mort semble plus radicalement négative que la négation simple de la nature par le producteur. Mais d'autre part sa radicalité lui permet d'attester son appartenance à l'absolu du peuple. En étant absolue la négation devient négation de la négation. En revanche la négation simple apparemment plus proche du positif : parce qu'elle permet à l'être négatif de se maintenir dans le réel, est par la même complètement enfermée dans la négativité car celle-ci se confond avec « la nature » tandis que l'héroïsme en arrachant l'homme à la nature lui permet de s'unir à la positivité absolue. C'est pourquoi le système de l'économie est à la fois celui de la « réalité » de l'infini et celui qui est complètement « dans l'infini et la négativité ». La terminologie de Hegel n'est pas faite pour mettre en lumière la cohérence de la pensée,

mais celle-ci est incontestable. Elle concorde d'ailleurs parfaitement avec l'exposé des sentiments et des besoins dans le système de l'éthique.

2. Cela semble bien constituer une critique du socialisme d'État de Fichte. Cependant la dernière phrase du paragraphe suivant suggère la nécessité d'ajouter aux automatismes de la concurrence économique et sociale une politique d'intervention.

Page 120

1. Au contraire, rappelons-le, l'« idéalité » qui se manifeste dans la vertu héroïque est caractérisée par l'adéquation du contenu à la forme qui ne laisse rien en dehors d'elle. La présence d'une idéalité formelle dans l'éthique absolue permettra de donner une place aux préceptes tautologiques de la morale kantienne en dépit des critiques du chapitre précédent.

2. Ce qui caractérise le fini est précisément l'opposition insurmontable de la qualité et de la quantité qui nous oblige à nous élever à la sphère de l'infini.

Page 121

1. Ce n'est pas par hasard sans doute que cette citation du *Politique* fait suite aux considérations sur la mesure. Dans le dialogue de Platon également des considérations sur les deux sortes de mesure avaient préludé à la détermination de l'homme royal.

Page 122

1. Quand on mesure l'infini c'est l'objet mesuré qui est indéterminé et l'instrument de mesure qui est déterminé. Dans la division et l'infini d'une quantité continue donnée c'est l'inverse.

Page 123

1. Ceci anticipe sur l'interprétation qui sauve la notion

d'infini. Si la forme est la négation absolue il y aura équivalence de la forme et du contenu lorsque l'individu réalisera pleinement la négation de la totalité de ses déterminations. C'est ce qui arrive dans la mort volontaire du héros qui s'affirme en se niant.

2. Ce paragraphe essaie de définir le progrès que l'on fait en s'élevant du point de vue de l'infini à celui de l'incarnation de l'idée dans la figure concrète d'un peuple singulier. La guerre entre les peuples aussi bien que l'activité pacifique dans l'économie sont l'une comme l'autre des expressions de l'infini parce qu'elles ne surmontent pas l'opposition de l'absolu et du réel. Il y a deux formes de ce rapport parce que précisément le dédoublement de l'infini s'explique à partir de l'ambiguïté de l'unité des opposés. Celle-ci peut signifier leur anéantissement ou au contraire la forme abstraite qui survole un contenu différencié et le laisse exister distinct d'elle. Nous comprenons aussi pourquoi ce qui vient d'être décrit peut être désigné tantôt à l'aide d'une dualité des rapports distincts et dont l'un en dépit de son caractère infini est plus proche de l'absolu que l'autre, tantôt comme la sphère commune de l'infini. Dans ce deuxième cas il faut parler de l'infini comme d'un rapport unique, celui qui relie justement ces deux formes d'unité, l'unité qui détruit le divers et celle qui le laisse subsister. L'unification des deux rapports ne peut se faire que dans l'hypothèse de leur harmonie dans l'unité absolue. Par conséquent elle ne peut avoir lieu que si l'indifférence peut assimiler le rapport autant que les deux rapports s'accordent l'un à l'autre en s'intégrant à un peuple. La figure concrète de l'éthique absolue exprime que l'idée doit s'incarner en se manifestant dans une communauté différenciée et que les éléments constitutifs de cette communauté concourent entre eux sans se confondre. Le rapport ne distingue plus soit le terme négatif absolu de la guerre et de l'héroïsme, soit le terme réel de l'économie et du droit mais la coexistence de ces deux termes qui sont maintenant distingués l'un de l'autre, comme nature organique et nature inorganique. Le sens de l'unité entre l'indifférence et l'infini ainsi entendue pose un problème nouveau par rapport à ce qui précède. L'idée de l'infini appliquée à la moralité traduisait la constatation de la double possibilité des rapports externes pacifiques ou belliqueux entre les peuples.

3. Cette conclusion doit être éclaircie pour nous permettre de comprendre le progrès réalisé en passant des consi-

dérations précédentes sur la guerre et l'économie à la description de la structure d'un peuple en classes différenciées qui va faire l'objet des paragraphes suivants. Jusqu'ici Hegel se donnait par provision l'idée de l'éthique absolue comme peuple unifié et remarquait que la pluralité des peuples, impliquée dans l'idée d'individualité, ouvrait la possibilité de deux formes de relations internationales : la rivalité guerrière ou la compétition économique. La coexistence de ces deux aspects de la vie d'un peuple est seulement une liaison immédiate que l'on constate plutôt qu'on ne la comprend. C'est pourquoi le rapport de la communauté éthique à la réalité de la conservation est ou bien la négation de la seconde par la première dans la guerre ou la réfraction de la première par la seconde dans le droit. Par conséquent la dualité des aspects de l'infini a pour effet que l'unité entre l'infini et l'indifférence se double. Il s'agit de s'élever à un niveau ou au contraire ces deux aspects ne forment qu'une idée-réalité absolue par intégration complète de rapport dans l'absolu. En d'autres termes tandis que dans la distinction de la vie héroïque du guerrier et de la vie honnête du producteur c'était la dualité de l'infini qui rompait l'unité de l'éthique, il s'agit de montrer que la vie concrète d'un peuple, dans l'incarnation figurée d'une nation, surmonte et annule la dualité apportée par le conflit de la négation idéale de l'individuel et de sa conservation dans le réel. Le conflit est conservé sous la forme d'opposition de l'organique et de l'inorganique mais on va essayer de montrer que ce n'est plus un rapport de termes extérieurs l'un à l'autre mais une communauté immanente, susceptible de représentation plastique dans la tragédie et d'une intuition religieuse. En évoquant pour représenter cette union intérieure de deux termes le rapport de l'organique et de l'inorganique, Hegel nous renvoie à l'idée directrice de l'unité de la nature physique et de la nature éthique exposée au début du deuxième chapitre.

La structure commune de la vie qui permet d'affirmer l'identité de la nature et de l'éthique va se répéter à l'intérieur même de celle-ci.

4. Pour vérifier si la structure interne de la communauté éthique remplit bien les conditions définies par l'idée d'unité de l'indifférence et de l'infini, il faut revenir en arrière et rappeler la métaphysique de la substance et des attributs d'où résultent les rapports de la liberté et de la nécessité

dans l'éthique. En effet, quoique l'éthique soit l'attribut dans lequel l'élément d'infini est caractérisé par la liberté, elle doit renfermer en elle-même la nécessité car l'attribut reproduit la totalité de la substance. On doit donc remonter à la structure de celle-ci qui est commune à la nature éthique et à la nature physique pour retrouver dans la première le double rapport de nécessité et de liberté. L'antagonisme de la liberté et de la nécessité va donc se répéter dans l'ordre éthique et il empruntera à la pensée naturaliste la forme d'opposition de l'organique et de l'inorganique. Ce qui va être exposé dans ce paragraphe c'est d'abord la forme abstraite, commune à la nature et à l'éthique, de cette opposition et ensuite elle sera appliquée à l'attribut éthique dans sa spécificité. Ainsi les deux rapports abstraits qui se révèlent dans la guerre et dans la paix auront été intégrés entre eux pour constituer une figure unissant l'indifférence et l'infini.

5. Cette remarque fait apparaître les limites à la solution du problème du rapport de l'indifférence et de l'infini qui domine cette œuvre. D'une part on se propose l'intégration dans l'absolu des termes du rapport, ce qui entraîne leur anéantissement et leur égalisation, d'autre part on admet une affinité spéciale avec l'absolu de l'un de ses termes, ce qui rend inintelligible l'objectif précédent. Si un des aspects de la relativité incarne mieux que l'autre l'indifférence on doit dire que celle-ci entre dans l'infini puisqu'elle se manifeste à travers la prépondérance d'un rapport sur l'autre de sorte que la situation est analogue à celle qui caractérise le droit formel. En fait deux difficultés convergent ici. La première est logique, il n'y a pas de réconciliation des deux rapports dans la connaissance et c'est pourquoi la dialectique de la logique ne s'achève dans la connaissance que pour se répéter dans la dialectique métaphysique de la forme et du contenu. La seconde résulte de l'impossibilité de concilier la philosophie idéaliste qui prend pour modèle la communauté de citoyens combattants et l'ambition d'interpréter rationnellement l'État moderne.

Page 124

1. Ici s'achève la description du premier aspect de l'infini en tant qu'élément de la structure d'un peuple. Nous y trouvons la clef de la correspondance quelque peu énigma-

tique entre la tragédie et la réalité éthique. Dans la mesure où l'infinité signifie anéantissement des déterminations particulières, elle doit se manifester une fois à l'intérieur même de la nature organique, une autre fois par rapport à ce qui la limite du dehors. Si la nature organique désigne la partie de la communauté éthique qui s'affranchit de la nature par la discipline héroïque, sa négativité interne s'applique aux individualités qui la composent. La mort des jeunes gens dans le combat, condition de la survie de la cité, évoque légitimement la combinaison de la cendre et de la semence dans le chiffre du phénix. La même double signification du négatif se manifeste vers l'extérieur. L'autre de la nature organique, c'est alors la partie de la communauté consacrée aux besoins et à la production. L'action négatrice qui s'exerce sur cette communauté consiste à la fois à en nier la valeur et à en susciter l'existence. La guerre est à la fois destruction des richesses et protection de la production. L'action négatrice que la nature organique opère sur elle-même est donc identique à celle qu'elle exerce sur la partie subalterne de la communauté.

2. Les termes de cette discussion sont choisis de manière à nous faire comprendre que l'intégration du droit privé dans la cité apporte une solution réelle au problème que Fichte résolvait à l'aide de l'idéalisme. On pourrait croire que le maintien du divers dans la réalité (être de la différence, existence de l'opposition) nous remet en face des thèses de la théorie de la science évoquées au début du chapitre précédent. Le rapport de l'unité et celui de la diversité entrent dans une lutte sans fin si leur relation est seulement extérieure et consiste en une limitation indéfinie. L'hypothèse qui correspond à cette théorie est exposée ici au conditionnel. La vie charnelle des hommes dans la production serait pour l'État une différence infinie dont l'individualité qu'est un peuple ne pourrait jamais se purifier. De même que la dialectique de l'identité semblait pouvoir se substituer à celle de l'infini, de même ici on semble pouvoir éviter l'idéalisme en considérant l'à-côté de la réalité, c'est-à-dire sans doute l'adaptation de l'homme à la nature, comme une partie de la réalité éthique. Ce passage est un des plus caractéristiques de l'effort de Hegel pour montrer le parallélisme entre son interprétation spéculative des rapports de l'être et de la pensée et sa critique du formalisme politique de Fichte.

3. Le paragraphe qui commence ici exprime l'essence positive

de la solution opposée par Hegel à la conception fichtéenne de l'infini. La contradiction entre la moralité disparaît si la structure totale de l'éthique peut renfermer le dualisme sans se dissocier. Or d'une part la logique en admettant qu'il est de la nature de l'infini de se dédoubler en deux rapports qui se réconcilient dans la connaissance établit la possibilité de comprendre la présence de l'infini dans l'absolu et d'éviter de concevoir celui-ci comme un terme idéal dans le réel devrait s'approcher indéfiniment. D'autre part les recherches sur les conditions concrètes de la vie politique ont conduit à reconnaître la nécessité pour le pouvoir politique de laisser son autonomie à la vie économique. Ici nous assistons à la jonction de ces deux idées dans la mesure où la division organique de la cité se déduit de l'intégration de l'infini dans l'absolu. Mais cette rencontre laisse subsister une difficulté. L'éthique absolue se réalise dans une partie de la cité, l'éthique relative dans une autre. Comment faut-il comprendre leur unité? Consiste-t-elle dans la domination de la sphère de l'éthique absolue? C'est l'interprétation suggérée par la fin du paragraphe et par le choix de la cité antique comme modèle. Cependant la totalité éthique ne doit-elle pas surmonter cette opposition entre éthique absolue et éthique relative. Les considérations qui vont se développer sur la tragédie, sur le destin auquel doit se soumettre l'éthique absolue suggère d'autres interprétations possibles.

4. C'est la réalité de l'opposition (*Gegensatz*) qui est visée ici. Le négatif désigne ici ce qui est né par l'organisation. Le « maintien dans l'existence de ce qui est nié » ne peut être conçu que comme *un* côté. Il sera appelé l'univers de la pratique et du droit, opposé à celui de l'éthique proprement dite. Il reste à comprendre en quel sens il peut être considéré cependant comme une de ses parties.

Page 125

1. La structure de la phrase exige que l'on comprenne ces deux termes comme désignant les deux composantes de la pratique, l'économie d'une part, le droit de l'autre. Cependant l'allure générale du paragraphe suggère une autre interprétation. Puisque la diffusion générale du négatif qui résulterait de l'héroïsme universel a été mis d'un côté pour constituer une classe à laquelle s'opposent les classes régies

par le droit, on pourrait concevoir que l'éthique absolue est ce qui domine et conserve dans son unité le côté de l'unité incarné dans les citoyens libres et le côté de la production et du droit. Dans tous les développements ultérieurs Hegel nous laissera hésiter entre l'idée de l'éthique absolue comme classe des citoyens et des sages et l'idée que l'éthique absolue est la communauté totale dont les termes constitutifs seraient alors cette classe des hommes libres et la classe productive.

2. La classe des citoyens libres de la *polis* est l'adéquation absolue de l'indifférence et de sa manifestation. C'est pourquoi on peut la considérer du point de vue de l'indifférence comme esprit absolu, individualité collective se suffisant à elle-même, et du point objectif comme existence d'individus singuliers conscients d'être naturellement identiques au tout dont ils font partie. L'identité de l'indifférence et de l'existence dans le temps n'est donc pas une abstraction idéale, elle s'incarne dans la souveraineté et la stabilité de l'organisation politique et dans le bonheur des citoyens. Ce double aspect forme lui-même l'ensemble du côté positif de cette individualité inséparable du côté négatif qui est l'action guerrière, travail absolu comme négation totale de la nature. Ce travail négatif rend la classe libre capable d'accomplir sa fonction (*Geschäft*) politique et philosophique, fonction complètement unifiée dans la pensée de Platon.

3. On remarquera que pour énumérer les éléments constitutifs de la classe des hommes libres d'une manière conforme aux fondements métaphysiques de l'éthique, il faut considérer trois termes :

- 1) l'indifférence en elle-même qui est évidemment commune à la nature physique et à la nature éthique ;
- 2) l'objectivité qui correspond à « la nécessité de la nature divine et à son opposition phénoménale ;
- 3) le travail négatif par lequel le sacrifice des individus assure la béatitude et la certitude de soi du citoyen. Comme on l'a vu plus haut en effet le côté positif de l'éthique est l'appartenance à un peuple rendue possible par l'acceptation du sacrifice absolu qui réalise l'égalité effective de la forme et du contenu de l'action. Le fait que l'union de ces deux aspects requiert un troisième terme qui est l'indifférence nous rappelle que la nature éthique n'est qu'une des manifestations de l'absolu ou un des attributs de la substance. L'esprit absolument vivant ne coïncide pas complètement

avec la classe des hommes libres comme « individu de l'éthique absolue ».

Page 130

1. Le mot de réalité est à nouveau employé d'une manière ambiguë. Il signifie d'une part l'incarnation de la pensée dans un peuple individuel rendu possible par l'action guerrière. En ce sens l'indifférence qui se manifeste dans la classe libre est la réalité de l'idée. Mais dans la mesure où elle est négativité infinie elle s'oppose à l'existence dans le fini qui se qualifie comme réalité en face de l'indifférence. On pourrait dire alors que par rapport à la réalité ainsi définie l'indifférence est idéalisée. Mais cela nous ramènerait au point de vue de l'infini qui est justement dépassé par la conciliation dans la cité de l'indifférence et du rapport réel. Cette conciliation a été posée jusqu'à présent d'une manière en quelque sorte empirique. La cité n'existerait pas si la négativité n'était pas limitée. Cela amenait à insister sur la dissociation entre les deux modes selon laquelle l'éthique est réelle. Mais il faut montrer également que leur coexistence n'est pas un simple fait, qu'on peut s'en former une idée.

2. Il s'agit ici non du déclin historique qu'a subi la cité antique, mais de l'image (cf. p. 131) que celle-ci offre de la victoire sur le destin. Naturellement, une certaine ambiguïté subsiste parce que cette victoire est remportée sur une fatalité suscitée et affrontée par cela même qui prétend la surmonter. L'interprétation historique de la tragédie qu'on trouvera dans la phénoménologie est donc en germe ici dans la mesure où les deux formes de la loi divine n'arrivent pas à la réconciliation parfaite. Mais ici c'est le côté de l'harmonie qui paraît l'emporter. Cependant le rapport entre la vie du divin, qui est unité et le mouvement de chacun de ses deux natures laisse subsister un doute. L'« image » qui représente le mouvement est-elle adéquate à la vie?

3. Le tragique est considéré ici au niveau de la nature divine. On ne pense pas encore à la forme spéciale qu'elle revêt lorsqu'elle est intégrée dans les institutions de la cité. C'est donc une représentation très générale qui peut être illustrée par bien des héros tragiques. Il faut noter cependant que l'idée d'un être que sa victoire sur les forces

mortelles et hostiles de la nature ne préserve pas de la mort mais qui y trouve une vie éternelle est évoquée ici dans les termes qui avaient jadis été employés pour Héraclès. Ce héros dont la mort est causée par un habitant des enfers (*Trachiniennes*, 1160) participe à deux natures, les forces inorganiques et négatives contre lesquelles il lutte lui sont inépuisables; il ne se délivre donc de la mort qu'en abandonnant sa propre vie. Bien sûr on ne peut pas éluder le rapprochement fait également par Hölderlin à la même époque avec la double nature du Christ. Mais la différence notée par Hegel en 1800 semble subsister : l'image d'Héraclès n'emporte pas dans son apothéose le souvenir des souffrances humaines. C'est précisément en cela que consiste l'objectivation du destin qui fait l'essence de la tragédie.

4. Faut-il comprendre que cette nature n'est pas divine? Cela résulte du texte et est corroboré par le conditionnel qui suit et qui suggère que cette nature emprunte sa vie au divin. On peut alors se demander jusqu'à quel point dans ces conditions est réussie la séparation de l'inorganique comme divin. Selon la définition du mouvement de l'absolu proposée au début du paragraphe, les forces négatives du besoin et de la nature physique sont une des manifestations du divin, ici elles semblent recevoir ce caractère d'une sorte de concession de la part de la nature divine, décrite au paragraphe suivant.

Page 131

1. Le rapport de la comédie à la tragédie n'est pas chronologique. Celle-ci est une forme symbolique universelle qui est valable pour l'éthique absolue quoique la cité antique en donne un modèle particulièrement frappant. De même la comédie ne doit pas être spécialement rattachée au monde moderne ; il y aura une comédie ancienne dans la mesure où le monde éthique peut considérer l'individuel et le naturel sans y voir une force menaçante. La comédie moderne au contraire est l'illusion de l'individu souverain qui se situe à l'origine du destin et ne reconnaît pas la force indépendante de la communauté ni par suite l'objectivité du destin. Cela a pour conséquence une extension curieuse de la notion du comique. Dans l'Antiquité elle désigne tout le domaine de la fiction depuis l'épopée jusqu'à la comédie proprement dite. Le comique s'arrête avec Socrate précisément parce que

celui-ci fait comparaître l'ordre de la cité devant le jugement de la pensée. D'autre part dans le monde moderne, le comique signifie toute représentation dramatique de la vie humaine. Finalement toute image fictive et artistique appartient au comique et le rapport absolu « qui s'établit dans la tragédie » est en quelque manière antérieur à l'art tragique.

Page 132

1. L'autonomie de l'individu n'est pas seulement la suite de la dissolution de la cité mais elle est une situation qui l'a précédée. (Cf. *Phân.*, VB et Hoffm., p. 258.) Cette double signification de l'affranchissement de l'individu expliquera la dualité du mouvement de retour à la communauté. Lorsque la communauté se constituera à partir de l'individualité naturelle, elle sera l'éthique substantielle de la cité antique. Lorsqu'elle se rétablira à partir de l'individu qui a perdu cette première communauté, elle sera le devenir de la moralité (*Phénoménologie*, trad. H. I., p. 295).

2. Sous le nom de comédie c'est toute l'activité esthétique et athlétique de la cité grecque qui est évoquée. L'unité de tout cela c'est la gratuité et la liberté de l'individu qui correspond peut-être plus à l'art d'un Euripide qu'à celui d'un Sophocle. Mais en transformant la tragédie en une compétition, la cité en a neutralisé le caractère destructif. Elle est capable de jouir comme d'un spectacle de ce qu'elle a dépassé et intériorisé, quitte à le reprendre à nouveau au sérieux lorsque l'individualité d'un Socrate annoncera sa propre disparition (p. 76). La réconciliation tragique est précaire.

Page 133

1. Tandis que la cité antique pouvait considérer l'individu comme une ombre et se le représentait comme quelque chose qui ne la concernait pas, la comédie moderne est l'image fidèle de la société. Les individus sont dérisoires pour les spectateurs qui sont conscients du caractère éphémère des institutions, mais eux-mêmes se prennent au sérieux. C'est évidemment la conscience historique qui est à l'origine de

ce renversement. Dans une cité sûre de sa durée, les spectacles tragiques sont des jeux qui recréent sans détruire. Dans une société moderne consciente de l'écoulement universel, l'affirmation par l'individu de valeurs éternelles est une illusion digne de dérision. Naturellement cette conception du comique enveloppe le drame.

2. Klopstock : *Messiede*, Chant II, v. 370-387 (éd. des *Œuvres complètes*, Nicolin Pöggeler, t. IV, p. 617, en cours de parution).

Page 135

1. On retrouve dans la *Phénoménologie* cette comparaison de l'alternative action-institution avec l'alternative vie du créateur et œuvre littéraire. Mais au lieu qu'ici la possibilité de la dépasser est affirmée, elle est au contraire dans la *Phénoménologie* le signe de l'insuffisance de la position de l'intellectuel et du spécialiste qui croient pouvoir insérer pacifiquement, sans sacrifice, leur individualité dans l'universel.

2 Le texte allemand comporte seulement « *real* », sans adverbe. Nous avons ajouté celui-ci pour rendre compte de la distinction « *real-réel* ». Le premier terme appartient à l'opposition « *real-idéal* », le second à l'opposition réel-idéal. C'est celle-ci qui est employée pour caractériser le contraste entre le fini et le particulier (composante inorganique du monde éthique, système de la réalité) et l'infini de la liberté. Ainsi dans cette même page, le côté réel et fini est « l'essence charnelle de l'éthique ». Si on se place maintenant au point de vue de la relation pacifiée qui existe entre la communauté et la conscience du citoyen libre, le *Real*, c'est l'universel positif, la vie éternelle de la cité, et son côté idéal est l'aspect de la conscience qui, quoique réconciliée, est négative par rapport à elle. L'infini est lié à l'idéal aussi bien qu'à l'idéal mais l'infinité de l'idéal lui donne une position supérieure au réel, tandis que l'infinité de l'idéal le destine à être absorbé dans le *real*. Cela explique le rapprochement à première vue surprenant entre le particulier et l'infini. La conscience universelle de l'homme libre est bien la conscience de la communauté mais morcelée dans des individualités. D'où son caractère à la fois positif et négatif.

Page 136

1. Ici nous avons cru pouvoir supprimer un « en effet » (*denn*) assez surprenant. Il semble introduire un simple argument auxiliaire alors qu'il s'agit en réalité d'un vaste parallèle entre la nature et l'esprit à propos de la notion d'élément.

Hasardons-nous à proposer une interprétation sommaire de cette page difficile : Hegel éprouve soudainement le besoin de concilier la divinisation de l'éthique qu'il vient de proposer avec le principe de l'identité de la nature et de l'intelligence qui sert de base à ses recherches. Or dans la nature le divin est représenté par l'éther qui est aussi une sorte d'unité en expansion. Seulement cette unité ne se manifeste qu'à travers la pluralité des quatre éléments de la physique antique. Ce qui est suggéré ici, c'est d'une part que dans les éléments autres que le minéral, l'individuel et l'universel n'ont une identité que virtuelle et quantitative, d'autre part que la terre est le théâtre d'une sorte d'odyssée dans laquelle on revient d'un maximum d'écart entre l'individuel et l'universel à leur pleine réconciliation dans l'éthique. Mais alors on a changé d'élément en passant de la sphère de la nature à celle de l'intelligence. C'est dans le dessein d'écrire cet itinéraire que Hegel commence par souligner combien le minéral est caractérisé par le fractionnement qui isole les parties et s'oppose à leur intégration dans la totalité, combien il résiste à la subjectivité (« la vraie identité de l'infini »). En revanche, il montre ensuite comment cela même est la condition de l'organisation, de la vie et finalement de la sociabilité. Comme celle-ci ne s'accomplit que dans l'intelligence, l'unité de la forme et de l'essence n'est pas simplement un retour à la divinité de l'éther mais la création d'une nouvelle dimension de l'indifférence absolue. C'est pourquoi il faut faire précéder l'affirmation que l'esprit est plus haut que la nature d'une comparaison entre les systèmes solaires et le système éthique. Dans les premiers les individus absolus (soleil ou satellites) n'arrivent pas, pour des raisons d'ailleurs opposées, à réconcilier leur autonomie et l'ordre universel. Hegel suggère que si cette réconciliation est possible pour les libres citoyens, c'est parce qu'ils ne voient dans la cité rien d'autre que la conscience de soi (« l'intuition de soi comme soi »). Cette manière de différencier la nature et l'esprit est conforme aux indications de la métaphysique et de la philosophie de la nature d'Aristote. Elle est peut-être moins compatible avec

l'article sur la *Différence*. En tout cas, le développement de cette idée amènera à une modification importante de la conception de l'éthique dans la *Phénoménologie*.

Page 137

1. Cf. Aristote, *Métaphysique*, A 4, 985 b.

2. Il s'agit sans doute des astres du ciel des fixes. La cosmologie hégélienne a varié de la thèse sur les orbites planétaires à la philosophie de la nature dans l'*Encyclopédie* mais elle a toujours été dominée par le souci de restaurer un certain géocentrisme dans une vision copernicienne du monde. Cela semble lié à l'affirmation formulée ici même de la supériorité de l'esprit sur la nature. À l'appui de cette conception, Hegel soutient qu'il faut distinguer les astres du ciel des fixes, purement indépendants et les organisations des systèmes solaires. Ni chez les uns ni chez les autres, on ne trouve une fusion équilibrée de l'indifférence et de la rationalité organisée parce que les individualités des astres sont complètement refermées sur soi (elles n'ont pas la forme d'universalité) et à l'opposé l'individualité des satellites dans les systèmes solaires reste sous la dépendance d'un centre (elles ne sont pas pure unité).

Page 139

1. Périphrase à laquelle nous avons recours pour éviter le mot reflet. Celui-ci désigne (p. 140) au contraire une représentation appauvrie et déformée du modèle. Il s'agit au contraire de montrer que l'individualité du citoyen, malgré son intégration complète à la communauté éthique ne peut à son tour accueillir en elle cette totalité. C'est un effet du caractère essentiellement négatif de la conscience. À ce moment de son évolution, Hegel semble bien considérer comme inadmissible cette inadéquation de l'individu à la cité. C'est ce que signifient la vérité de la tragédie et la souveraineté du destin. Plus tard, cela expliquera le développement historique et peut-être, l'ouverture d'une dimension religieuse au-delà du culte de la cité.

2. Les deux aspects que Hegel tient à articuler sont : a) la positivité de l'esprit du peuple et son antériorité par rapport à l'individu ; b) la négation qui remplace cette

positivité lorsque l'esprit du peuple se réfracte dans l'individu.

Page 140

1. Cette argumentation éclaire l'emploi des termes négatifs et positifs dans le domaine de la morale et de la religion. La positivité est condamnée parce qu'elle consiste à fixer comme ayant une existence indépendante ce qui n'est qu'une limitation de l'universel. La limite n'est cependant pas un pur néant mais une virtualité. On retrouve ici évidemment la conception aristotélicienne de la vertu. Inversement la positivité est une propriété du divin si on la considère comme existence de la communauté. Hegel écrira dans la conclusion de cet article, après avoir critiqué la prépondérance du droit positif sur le droit naturel : « Ce que nous avons appelé jusqu'à présent positif est... considéré en soi, le négatif. »

Page 142

1. Tandis que précédemment on a étudié l'être et la vie de l'éthique.

CHAPITRE IV

Nous avons exposé l'éthique absolue à travers les moments de sa totalité et construit son idée. Nous avons également détruit la conception régnante à propos d'elle de la différence entre légalité et moralité, ainsi que les abstractions qui s'y rattachent, l'idée d'une liberté universelle de la raison pratique formelle. Ce sont des êtres de raison sans consistance et ce n'est pas en mélangeant les deux principes mais en les sublimant que nous avons constitué l'identité éthique absolue qui permet de déterminer selon l'idée absolue les caractères distinctifs de la science du droit naturel et de la morale. Ainsi nous avons constaté que leur essence n'était pas une abstraction mais bien la vie même du monde éthique, que leur distinction concernait seulement le côté extérieur et négatif, et qu'elle s'inscrivait dans un rapport exactement inverse de celui qu'on trouve dans l'autre conception. Dans celle-ci, le droit naturel reçoit les caractères formels et négatifs et la morale, le caractère absolu et positif. Mais selon la vérité, cet absolu n'est pas moins formel et négatif, et ce qui est appelé ici formel et négatif est un pur néant.

Pour indiquer maintenant le rapport des sciences du droit positif au droit naturel, nous n'avons qu'à reprendre ses fils où nous les avons laissés interrompus ¹ et à indiquer la place où ils bifurquent.

Remarquons d'abord en général qu'en posant le concept universel d'une détermination ou d'une puis-

sance, la philosophie pose librement sa frontière par rapport à une science déterminée. La science déterminée n'est rien d'autre que l'exposition continuée et analytique (ce mot étant pris dans son sens le plus élevé), de la ramification de ce que la philosophie avait laissé en germe comme détermination simple qui devient ainsi totalité. Au point de vue formel, ce qui rend possible un tel développement c'est que l'idée contient déjà immédiatement comme *forme* absolue et comme totalité la loi qui permet d'approfondir et de développer la connaissance d'une détermination. Quant à la possibilité *réelle*, elle tient à ce qu'une telle détermination ou puissance non développée par la philosophie n'est pas une abstraction ou un véritable atome indivisible mais une réalité, comme d'ailleurs tout ce qui est dans la philosophie ; une réalité est précisément réalité parce qu'elle est totalité et contient elle-même le système des puissances. L'exposé de la puissance comme telle est le développement qui appartient à la science déterminée.

Une conséquence de cela est ce que nous avons pu dire par provision, à savoir qu'une grande partie (et peut-être même le tout) de ce qu'on appelle les sciences positives du droit pourrait être comprise dans une philosophie pleinement développée et étendue. Le fait qu'elles se constituent en sciences propres ne les exclut pas de la philosophie et ne les y oppose pas ¹. L'existence isolée pour soi et la distinction de ce corps de sciences n'entraîne pas leur vraie séparation d'avec la philosophie. Elles prennent le nom de sciences empiriques et d'une part elles s'appliquent dans le monde réel et veulent légitimer leurs lois et leurs méthodes devant l'opinion commune. D'autre part, elles se rapportent à des systèmes individuels de constitutions et de législations existantes appartenant à un peuple et à une époque déterminés. Mais cela ne comporte pas de caractère distinctif les excluant de la philosophie. En effet, rien ne sera plus applicable à la réalité et plus justifiable devant l'opinion universelle, j'entends vraiment universelle (car il y a des opinions communes qui

sont en même temps très particulières), que ce qui vient de la philosophie. Et de même, rien n'est autant individuel, vivant et consistant que ce qui est philosophique. Pour pouvoir parler du rapport de ces sciences à la philosophie, il faut d'abord établir et déterminer une distinction selon laquelle elles méritent d'être appelées sciences positives.

1) La réalité à laquelle prétendent se rapporter les sciences positives ne comprend pas seulement le donné historique mais encore les concepts, les principes, les rapports, et en général toute sorte d'éléments qui appartiennent à la raison et doivent exprimer une vérité et une nécessité internes. Il faut reconnaître qu'il est inadmissible en soi et pour soi, en un tel domaine d'invoquer la réalité et l'expérience en les opposant comme quelque chose de positif à la philosophie. Si la philosophie démontre que quelque chose n'est pas réel, cela n'a pas la possibilité de paraître véritablement dans l'expérience. Si la science positive invoque la réalité et l'expérience, la philosophie peut aussi bien qu'elle exprimer d'un point de vue empirique sa conclusion sur la non-réalité d'un concept affirmé par la science positive. Alors elle niera qu'on trouve véritablement dans l'expérience et la réalité ce que la science positive croit y trouver. Naturellement l'opinion qu'il existe une telle expérience sera concédée par la philosophie à titre de vue contingente et subjective. Mais lorsqu'elle prétend trouver et montrer ses représentations et ses concepts dans l'expérience, la science positive entend affirmer par là quelque chose de réel, de nécessaire et d'objectif et non une vue subjective. Or seule la philosophie peut décider si quelque chose est une vue subjective ou une représentation objective, une opinion ou une vérité. Dans une argumentation *ad hominem*, elle peut rendre sa politesse à la science positive. Elle ne se contentera pas alors de nier l'apparition d'une représentation de cette science dans l'expérience comme une donnée mais au contraire, elle affirmera que seule la représentation philosophique peut être trouvée dans l'expérience. La philosophie

peut illustrer sa représentation par l'expérience. Cela tient à la nature ambiguë de ce qu'on appelle expérience. Ce qui est donné comme expérience, ce n'est pas l'intuition immédiate mais l'intuition élevée au niveau de l'intelligence, pensée et expliquée, extraite de sa particularité et exprimée comme nécessité. Dans ce cas, cette illustration prise dans l'expérience et donnée pour telle ne dépend pas de ce que nous pouvons appeler la réalité lorsque nous avons égard à la disjonction introduite par la pensée dans l'intuition. Lorsque l'intuition s'élève au plan de la pensée, l'opinion s'incline nécessairement devant la vérité de la philosophie. Quant à cette séparation entre ce qui n'appartient pas à la pensée et ce que la science positive croit avoir puisé immédiatement dans l'intuition alors qu'il s'agit d'un rapport et d'un concept scientifiques déterminant celle-ci, la distinction est très facile à faire dans chaque cas et il est du même coup très facile d'établir que la philosophie est qualifiée pour s'annexer un tel savoir ¹.

2) Ce qui rend véritablement positive dans son opinion une telle pensée qui invoque la réalité, c'est qu'elle reste dans l'opposition et fixe des déterminations. Elle prend comme absolus des êtres de raison ou des êtres imaginaires et en tire ses principes. Elle court alors le danger qu'on lui montre pour chaque détermination la détermination opposée et que de chaque postulat on déduise juste le contraire. De même, quand l'accroissement de la densité ou du poids spécifique d'un corps est expliqué par l'accroissement de l'attraction, elle peut aussi bien être expliquée par l'augmentation de la répulsion. Un corps ne peut être attiré qu'autant qu'il est repoussé. L'un n'a de sens qu'en fonction de l'autre. Dans la mesure où l'un des deux phénomènes l'emporterait sur l'autre, dans la même mesure, le corps n'existerait pas. Ce qui serait considéré comme l'augmentation de l'un peut aussi bien être considéré comme l'augmentation de son contraire.

Ainsi, dans le droit naturel en général, et particulièrement dans la théorie de la peine, devant un rapport qui est qualifié de contrainte, la philosophie montre le

néant de ce concept tandis que la science positive cite l'expérience et la réalité pour prouver que la contrainte est effective et réelle, qu'elle a vraiment lieu. La non-réalité que démontre la philosophie peut être exprimée aussi légitimement par un recours à l'expérience et à la réalité : il n'y a pas de contrainte ; et jamais un homme ne subit ni n'a subi la contrainte. Cela dépend seulement de l'interprétation du phénomène, selon que, dans la représentation de la contrainte, on considère certains éléments comme purement extérieurs ou comme intérieurs. Ainsi partout où on prétend prouver l'existence de la contrainte, on peut montrer le contraire à propos d'un seul et même phénomène et dire qu'il n'est pas une contrainte mais une expression de la liberté. Par là même que ce phénomène entre dans la forme de la représentation et est donc déterminé par l'intérieur, par l'idéal, le sujet se trouve libre par rapport à lui. Quand pour éliminer cette opposition de l'intérieur ou de la liberté, on transfère dans l'intérieur lui-même ce qui doit être traité comme extériorité et comme contrainte, et qu'on allègue alors une contrainte psychologique, cette traduction de l'extérieur en intérieur ne sert à rien. La pensée reste purement et simplement libre et la contrainte psychologique ou intellectuelle ne peut pas l'enchaîner. La possibilité de supprimer la détermination représentée et qui doit faire fonction de contrainte est absolue ; il est toujours possible de prendre sur soi une perte déterminée impliquée dans la menace d'une peine et d'abandonner ce que la loi veut vous enlever en vous punissant. Ainsi dans une interprétation du phénomène, une représentation déterminée doit agir ou avoir agi comme contrainte mais une autre interprétation contraire est également possible selon laquelle le phénomène est une expression de la liberté. Le mobile sensible qui doit pousser à l'action ou en détourner sous l'influence de la loi est quelque chose de psychologique, donc d'intérieur. Par là, il est immédiatement dans la sphère de la liberté qui peut aussi bien s'en abstraire ou non. Les deux attitudes sont liberté de la volonté. Si on allègue l'opinion géné-

rale et la représentation courante qu'il existe une contrainte qui est de nature psychologique, on répondra d'abord que ce n'est pas exact. Il y a également une opinion qui est sûrement générale, selon laquelle l'action ou l'omission de l'action vient de la volonté libre. Ensuite dans l'énoncé des principes et dans l'établissement des lois, on ne devrait pas se soucier de l'opinion, pas plus que les astronomes dans la connaissance des lois de l'univers ne se laissent arrêter par l'opinion que le soleil, les planètes et tous les autres astres tournent autour de la terre et ont leur taille apparente, etc. De même le navigateur ne s'inquiète pas de l'opinion que le bateau est immobile tandis que la rive défile. Si l'un et l'autre s'en tenaient à l'opinion les premiers trouveraient impossible de concevoir le système solaire et le second interromprait le travail des rameurs et ferait amener les voiles ; aussitôt apparaîtrait pour eux l'impossibilité d'atteindre leur fin et ils apercevraient le néant de l'opinion au moment même où ils s'apprêteraient à reconnaître sa réalité. De la même manière on a montré plus haut que la contrainte pensée comme réalité, c'est-à-dire représentée dans un système total se détruit elle-même en même temps qu'elle détruit l'ensemble.

Ainsi, une détermination fixée par l'opinion de la science positive est exactement le contraire d'elle-même et chacune des parties qui s'attachent aux déterminations opposées est capable de contredire l'autre. Cette possibilité de contradiction consiste à montrer pour chaque détermination qu'elle n'est pas pensable, qu'elle n'est rien, sans relation à son opposée ; mais si elle n'a de sens et d'existence qu'en relation avec celle-ci, cette détermination opposée peut et doit tout autant exister immédiatement et être mise en évidence. Si $+ A$ n'a pas de sens sans relation à un $- A$, on peut démontrer que $- A$ est immédiatement en même temps que $+ A$. L'adversaire comprend cela en disant que c'est $- A$ qui existe au lieu de $+ A$ mais cela peut être retourné contre son $- A$.

Mais souvent on ne prend même pas cette peine, et

par exemple, à propos de la liberté qu'on oppose aux penchants sensibles et qui à cause de cette opposition n'est pas une vraie liberté, on omet de montrer que tout ce qui est défini comme expression de cette liberté doit être proprement défini comme effet des penchants sensibles ; cela peut très bien se faire, mais pas plus que de montrer au contraire ce qu'on prétend éprouver comme effet des penchants sensibles doit être proprement éprouvé comme effet de la liberté. Au lieu de cela, on fait complètement abstraction de la liberté et on prétend qu'elle n'a rien à faire ici parce qu'elle est quelque chose d'intérieur, bien plus, quelque chose de moral et même de métaphysique ; on oublie que l'autre détermination, la contrainte, à laquelle on prétend s'en tenir, ainsi que les penchants sensibles grâce auxquels elle peut être exercée, n'ont aucune signification en tant qu'extérieurs sans la liberté, ou élément intérieur opposé. La liberté ne peut pas du tout être séparée de la contrainte. Soit une action criminelle : d'un côté on peut considérer qu'elle est une volition déterminée, contraire à la peine qui l'interdit et aux penchants sensibles que la loi met en jeu par sa menace. Cette détermination est quelque chose de sensible. On dira qu'elle est un mobile sensible dont le crime dérive. Mais d'un autre côté, l'action est une volition et contient la possibilité de s'abstraire des mobiles sensibles éveillés par la loi ; elle apparaît alors comme libre. Aucun des deux points de vue ne peut être laissé de côté, pas plus la détermination que cette possibilité de liberté. L'une est liée à l'autre et chacune peut être déduite de sa contraire. Seulement la logique de l'opinion s' imagine qu'en posant une détermination, un des termes opposés, on peut faire abstraction de l'autre détermination opposée et la passer sous silence. De même cette logique, conformément à la nature de son principe de contradiction ne peut pas concevoir que pour de telles déterminations, le contraire de chacune d'elles soit tout à fait équivalent pour le point de vue de l'intuition. Dans ce domaine de l'abstraction et de la négation, chaque contraire est pleinement égal à son contraire, la liberté

opposée à la sensibilité, aussi bien que la sensibilité et la contrainte, ne sont absolument rien de réel, ce sont de simples êtres de raison, leur existence est fictive.

Ainsi une science du droit est rendue positive lorsqu'elle se fixe à l'opinion et à des abstractions inconsistantes. Dans ces conditions elle peut invoquer l'expérience, ou sa fonction d'application au réel, ou le bon sens de l'homme et les représentations communes, ou même la philosophie sans que cela ait le moindre sens.

Mais si nous analysons plus précisément la raison qui rend la science positive de cette manière, et en général la raison de l'apparence et de l'opinion, nous concluons que cette raison réside dans la forme. Celle-ci consiste à poser dans l'isolement de l'existence pour soi et à exprimer comme réel, ce qui est idéal, opposé, unilatéral, et ne reçoit la réalité que dans l'absolue identité avec son opposé. C'est cette forme qui détruit immédiatement l'intuition et par laquelle un tout se dissout, perdant ainsi sa qualité et sa réalité. La différence entre le positif et le non-positif ne concerne donc pas le contenu. Ce qui est rendu possible par cette forme, ce n'est pas seulement comme on vient de le montrer qu'on puisse fixer une abstraction purement formelle et la déguiser en vérité et en réalité, il peut arriver aussi qu'une idée vraie et un principe authentique soient posés au mépris de leurs limites en dehors de la puissance dans laquelle ils ont leur vérité. Celle-ci est alors complètement perdue. Un principe appartient à une puissance, c'est le côté de sa détermination. Mais à l'intérieur de cette puissance, cette détermination est donnée comme indifférente et réellement pénétrée par l'idée. Par là il est un principe vrai. C'est comme principe de cette puissance qu'il est l'idée incarnée dans ses déterminations qui constituent sa figure concrète, et par suite, la limite et la condition de ce principe sont reconnues. Mais sa vérité lui est arrachée, si, malgré ces conditions, il est rendu absolu ou bien même étendu à la nature d'autres puissances.

L'unité absolue et transparente de l'éthique est abso-

lue et vivante parce qu'on ne peut fixer ni une puissance isolée, ni même l'existence des puissances en général. Dans un mouvement éternel elle les laisse s'étendre au-dehors et aussi bien les rassemble en soi et les supprime pour jouir de soi dans son unité simple et dans sa clarté. Une fois qu'elle est sûre de sa vie intérieure et de son indivisibilité, elle peut se comporter d'une manière variée à l'égard des puissances. Tantôt elle donne un privilège à l'une contre l'autre, tantôt elle passe complètement dans l'une d'entre elles, anéantisant les autres. Enfin elle peut se retirer complètement de ce mouvement et rentrer dans l'absolu repos où toutes les puissances sont détruites. Au contraire, une maladie annonciatrice de la mort se déclare quand une partie se donne à elle-même l'organisation et se soustrait à la domination du tout qui est négativement affecté par cet isolement, et qui peut même être forcé de s'organiser en fonction de cette puissance particulière. De même lorsque la vie d'un viscère habitué à obéir au tout organique se constitue en vivant autonome ou lorsque le foie se transforme en organe dominant et contraint toute l'organisation à le servir. Ainsi il peut arriver dans le système universel de l'éthique que par exemple le principe du droit bourgeois relatif à la possession et à la propriété s'enfonce en lui-même et se perde dans la complication de son détail. Il se prendra alors pour une totalité qui serait en soi inconditionnée et absolue. On a déjà caractérisé plus haut la négativité intérieure de cette puissance quant au contenu qui est le fini dans son existence. Le reflet de l'indifférence tel qu'il est possible dans le fini ne peut pas être pris comme absolu. De même on ne peut traiter comme inconditionné le système de la production et de la propriété, la richesse d'un peuple, pas plus qu'à l'intérieur de ce système une puissance particulière, que ce soit l'agriculture ou les manufactures et les fabriques, ou le commerce.

Mais une puissance particulière devient encore plus positive lorsqu'elle-même et sa théorie oublient leur condition au point de déborder sur d'autres et de s'en

emparer. Ainsi le principe de la mécanique s'est insinué dans la chimie et dans les sciences de la nature, et à son tour ce qui est particulier à la chimie a envahi ces dernières. De même, cela a été le cas à différentes époques et pour divers principes dans la philosophie de l'éthique. Dans les temps modernes, l'aménagement interne du droit naturel a été caractérisé par le fait que la justice extérieure, reflet de l'infini dans l'existence finie, qui est le principe du droit bourgeois, a acquis une certaine domination sur le droit public et international. La forme d'un rapport inférieur comme le contrat s'est insinuée dans la majesté absolue de la totalité éthique. Par exemple, à propos de la monarchie, pour expliquer qu'elle concentre en un seul point l'universalité absolue et unifie tout ce qui est particulier, on la conçoit comme le rapport d'un haut fonctionnaire à l'état abstrait, selon le mandat de fondé de pouvoir, ou encore, conformément à l'idée de contrat ordinaire en général, comme l'affaire, la convention de deux parties déterminées dont chacune a besoin de l'autre ; alors elle est le rapport de prestation mutuelle. De tels rapports appartiennent complètement au fini et anéantissent immédiatement l'idée de la majesté absolue. Il est également contradictoire dans le cas du droit des gens de vouloir déterminer le rapport entre des peuples absolument indépendants et libres qui sont des totalités éthiques selon les règles du contrat civil qui s'applique à l'individualité et à des sujets dépendants. De la même manière, le droit public pourrait s'appliquer en tant que tel directement à l'individuel et vouloir pénétrer par une réglementation policière détaillée l'existence de l'individu. Il détruirait ainsi la liberté civile, ce qui serait le despotisme le plus brutal. Ainsi l'ichte veut que l'activité et la vie de l'individu en tant que tel soient surveillées, connues et déterminées par l'universel abstrait qui lui est opposé. Il pourrait aussi arriver que le principe de la morale veuille s'insinuer dans l'éthique absolue et prétendre couronner à la fois le droit public, le droit privé, et le droit des gens. Cela serait en même temps la plus grande

faiblesse et le plus bas despotisme, la perte complète de l'idée d'une organisation éthique. En effet le principe moral comme celui du droit civil appartient au domaine du fini et du particulier.

Dans la science, la consolidation et l'isolement des principes singuliers et des systèmes, leurs empiètements sur des domaines différents ne sont empêchés que par la *philosophie*. En effet, la partie ne connaissant pas sa limite aura nécessairement tendance à se constituer en totalité absolue, tandis que la philosophie demeure au-dessus des parties, dans l'idée du tout. Elle maintient chaque principe dans ses limites et aussi bien la majesté de l'idée elle-même préserve chaque partie de se subdiviser dans un foisonnement sans fin de détails mesquins. De la même façon sur le plan de la *réalité* cette fonction de limitation et d'idéalisation des puissances est remplie par l'*histoire* de la totalité éthique. On y voit la totalité éthique, tout en restant stable dans son équilibre absolu, osciller à travers le temps entre les éléments opposés ; tantôt par une légère prépondérance du droit civil, elle rappelle sa limitation au droit public ; tantôt elle restitue l'avantage à celui-ci et permet des incursions et des effractions dans le premier ; et ainsi, en général, elle rajeunit pour un temps chaque système en lui insufflant une plus grande force, et d'autre part elle rappelle à tous leur caractère éphémère et leur dépendance en tant qu'ils sont séparés. Elle détruit également la prolifération de leur croissance et leur tendance à s'organiser d'une façon indépendante parce qu'à de certains moments elle les confond tous soudain et les ramène à soi pour les laisser aller ensuite ressurgis de nouveau de son unité avec le souvenir de leur dépendance et le sentiment de leur faiblesse quand ils prétendent exister pour soi.

Ce caractère de positivité dans les sciences du droit concerne l'aspect formel qui permet à une puissance de se poser comme isolée et absolue. Toute science philosophique peut être corrompue et pervertie de cette manière, aussi bien que la religion et tout ce qui existe.

Mais il nous faut aussi considérer la positivité sous l'aspect de la *matière*. Bien sûr ce que nous venons d'appeler positif, aussi bien que ce que nous considérons maintenant comme matière appartiennent tous deux au particulier. Cependant ce que nous venons d'examiner, c'est la liaison externe de la forme universelle avec la particularité et la détermination, tandis que nous avons à faire maintenant au particulier en tant que tel.

Dans cette perspective, nous devons avant tout prendre en charge ce qui peut être dit positif selon sa matière contre le formalisme. Celui-ci détruit l'intuition comme identité de l'universel et du particulier. Il pose l'universel et le particulier l'un en face de l'autre comme des abstractions et tout ce qu'il évacue du premier terme pour le subsumer sous l'abstraction de la particularité est pour lui le positif. Il ne réfléchit pas qu'en devenant un opposé, l'universel est tout autant positif que le particulier. Comme il a été montré plus haut, la forme de l'opposition, qui est celle de son existence dans l'abstraction, le rend positif. Cependant le réel (*Real*) est une identité parfaite de l'universel et du particulier et par conséquent il ne peut admettre cette abstraction ni l'attribution de l'être en soi à l'universel ; celui-ci n'est que l'un des opposés engendrés par l'abstraction. En général, si la pensée formelle est conséquente, elle ne peut avoir aucun contenu à partir du moment où elle conçoit le particulier comme positif. Dans la raison pure selon la pensée formelle, toute pluralité et toute distinction doivent s'évanouir ; on ne comprend même pas comment elles pourraient parvenir à la plus indigente des pluralités, celle des rubriques et des chapitres. De même ceux qui conçoivent l'essence de l'organisme comme une force vitale abstraite devraient considérer les membres, le cerveau, le cœur et les entrailles comme quelque chose de particulier, de contingent et de positif et ne pas en tenir compte.

Comme tout vivant, ce qui est éthique est une identité parfaite de l'universel et du particulier ; il est par conséquent une individualité, une figure. Il porte en soi la particularité, la nécessité, le rapport, c'est-à-dire l'iden-

tité relative. Mais il la rend indifférente et l'assimile et elle ne l'empêche pas d'être libre. Ce que la réflexion voit comme particularité n'est pas le lien positif et opposé au vivant qui enchaînerait celui-ci à la contingence et à la nécessité ; cette particularité est elle-même quelque chose de vivant ¹. Cet aspect est la nature inorganique de l'individu mais cette nature s'organise dans la figure individuelle en soi. Ainsi pour prendre un fait très général le climat, la période de la culture universelle où se situe un peuple appartiennent à la nécessité. Celle-ci forme une longue chaîne dont seul un chaînon est présent pour lui. Ce chaînon est connu du premier point de vue par la géographie, du second, par l'histoire. C'est à son niveau que l'individualité éthique s'est organisée et le caractère déterminé de ce niveau concerne la nécessité et non pas l'individualité éthique. La vie éthique du peuple consiste justement en cela qu'il a une figure dans laquelle on trouve la détermination, mais celle-ci n'est pas positive (selon l'emploi que nous avons fait de ce mot jusqu'à présent) elle est au contraire absolument unie à l'universel et rendue vivante par lui. Ce côté inorganique est également important pour nous faire connaître comment la philosophie enseigne à honorer la nécessité. D'une part, elle est une conception synoptique, et seule une vue étroite s'attache au singulier et le méprise comme contingent. D'autre part, elle dépasse cette appréciation sur le singulier contingent en montrant qu'il n'empêche pas la vie. Celle-ci, tout en le laissant exister selon la nécessité, l'élève cependant au-dessus de ce niveau, le pénètre et l'anime. Quand une partie du règne animal s'organise dans l'élément de l'eau et une autre dans l'élément de l'air, ces éléments ne sont pas quelque chose de positif ou de mort pour le poisson ou pour l'oiseau. De même pour l'éthique, la forme sous laquelle elle s'organise dans ce climat ou cette période de la culture n'est pas quelque chose de positif. La totalité de la vie habite la nature du polype aussi bien que celle du rossignol et du lion. De même dans chaque figure l'esprit universel a un sentiment de soi plus sourd ou plus développé mais toujours absolu. Dans chaque peuple,

dans chaque constellation de mœurs et de lois, il a son essence et il éprouve la joie d'être.

Le degré d'organisation est justifié également si on le voit du dehors. Ce côté extérieur appartient à la nécessité en tant que telle. Or même dans cette idée abstraite de la nécessité, l'idée dépasse le singulier. En tant que singuliers, les degrés du polype, du rossignol et du lion sont les puissances d'un tout et sont honorés dans l'harmonie de ce tout. Au-dessus des degrés singuliers plane l'idée de la totalité mais celle-ci rayonne dans la dispersion de son image où elle se contemple et se reconnaît. Cette totalité de l'image étendue justifie le singulier dans son existence. C'est le point de vue formel qui accole à une individualité la forme du particulier et qui anéantit la vie dans laquelle la particularité était réelle ; et c'est le point de vue empirique qui réclame quelque chose de plus élevé là où est posée la réalité d'un degré déterminé. Le degré plus élevé dans sa réalité développée est également là, même empiriquement. Le plus haut développement de la vie végétale est dans le polype. Le degré supérieur au polype dans l'insecte, etc. C'est seulement l'empirisme irrationnel qui voudrait découvrir dans le polype la présentation concrète du degré supérieur de l'insecte. Un polype qui ne serait pas un polype ne serait que ce morceau de matière morte en relation empirique avec moi, mais ce qui le rend mort et matériel, c'est que je le pose comme une possibilité vide d'être autre chose qu'il n'est. C'est ce vide qui est la mort. S'il s'agit, en dehors de toute relation empirique, d'une présentation plus haute de l'idée, on la trouvera. Car la nécessité absolue veut qu'elle existe aussi.

La constitution féodale peut bien paraître quelque chose de positif, mais d'abord, considérée selon la nécessité, elle n'est pas une individualité absolument isolée, mais elle est pleinement intégrée à la totalité du nécessaire. Ensuite, si on la considère de l'intérieur en tant que vie, se demander si elle est positive, c'est se demander si le peuple s'est vraiment organisé en elle comme une individualité, s'il a véritablement rempli et animé de vie la figure de ce système, si la loi est devenue coutume.

Considérons le génie d'une nation qui est relativement inférieure et faible (c'est dans la barbarie et aussi dans la culture formelle que la faiblesse de l'éthique est la plus profonde) ¹, cette nation s'est laissé vaincre par une autre. Elle a dû reconquerir à son indépendance et elle a préféré ce malheur et cette honte au combat et à la mort. Elle est tombée dans la réalité brute de la vie animale et elle ne peut même pas s'élever à l'idéalité formelle, à l'universel abstrait. De sorte que pour les rapports concernant les besoins physiques, elle ne peut supporter le droit mais seulement le rapport personnel ; en même temps, la réalité de l'universel et du droit a perdu tout crédit et toute vérité. Cette nation n'est plus capable de contempler, d'éprouver en elle-même l'image de la divinité, mais elle doit la placer au-dehors et s'accommoder d'un sentiment religieux obscur ou même rendu douloureux par l'éloignement et la sublimité du divin. Dans cette situation, constitution féodale et servitude ont une vérité absolue. Cette condition est la seule forme possible de l'éthique. Elle est par conséquent nécessaire et juste, et vraiment éthique.

C'est à partir de cette individualité du tout et du caractère particulier d'un peuple qu'il faut étudier le système d'ensemble dans lequel s'organise la totalité absolue. Il faut étudier comment toutes les parties de la constitution et de la législation, toutes les règles des rapports éthiques sont entièrement déterminées par l'ensemble. Elles forment un édifice dont les structures élémentaires et le décor n'ont pas eu d'existence pour soi *a priori*, mais sont engendrés à partir du tout et lui sont soumis. Montesquieu a fondé dans cet esprit son œuvre immortelle sur l'intuition du caractère individuel des peuples. S'il ne s'est pas élevé jusqu'à l'idée la plus vivante, il a su éviter de détruire les dispositions et les lois particulières d'une prétendue raison, ou encore, de les tirer par abstraction de l'expérience pour les élever à l'universel. Mais il a conçu en fonction du caractère du tout et de son individualité, aussi bien les rapports les plus élevés des pouvoirs politiques que les règles subalternes des rapports civils, y compris les testaments, les

lois du mariage etc. Ici, les théoriciens empiriques qui croient que les accidents de leurs systèmes politiques et juridiques sont un objet de connaissance rationnelle et ont été déduits de l'entendement humain et de l'expérience universelle peuvent apprendre d'une manière qui leur est accessible que la raison, l'entendement humain et cette expérience d'où sortent les lois déterminées ne sont pas une raison ou un entendement humain *a priori* ni une expérience *a priori*, celle-ci serait absolument universelle. Raison, entendement, expérience, sont seulement l'individualité vivante d'un peuple, et cette individualité à son tour ne peut être conçue dans ses déterminations les plus hautes qu'à partir d'une nécessité plus universelle.

On a montré plus haut à propos de la science que lorsque chaque puissance singulière est figée, la science peut devenir positive. Il faut dire la même chose à propos de l'individu éthique qui est le peuple. En effet, la nécessité veut que la totalité soit présentée dans un peuple par l'existence des différentes déterminations dans leur distinction. L'anneau particulier de la chaîne qui le caractérise dans le présent doit passer et céder la place à un autre. Dans ce mode de croissance de l'individu, une puissance ressort plus fortement, l'autre recule, et les parties qui étaient organisées dans la phase ancienne se trouvent éliminées ou dépérissent. Cette division entre ce qui mûrit pour une vie nouvelle et ce qui s'est figé au niveau d'une détermination en restant en arrière et en voyant la vie l'abandonner, est possible parce que la détermination d'un degré a été immobilisée et rendue formellement absolue. La coutume déterminée a pris la forme de la loi et cette forme qui est l'universel ou l'absolu négatif de l'identité donne à une coutume l'apparence de l'être en soi. Quand la masse d'un peuple est grande, la partie de ce peuple qui s'est organisée dans cette détermination l'est aussi. La loi constitue une prise de conscience de cette coutume et cette conscience prédomine sur l'inconscient de la vie nouvelle qui s'efforce de monter. Lorsque la coutume et la loi se confondaient la détermination n'était rien de positif. Mais il en est

comme de la croissance de l'individu. Le tout ne progresse pas uniformément. La loi et la coutume se séparent. L'unité vivante qui lie les membres s'affaiblit et l'état présent de l'ensemble n'offre plus de coordination ni de nécessité absolues. Alors l'individu ne peut plus être connu d'après lui-même car sa détermination est sans vie et c'est la vie qui explique et rend concevable la détermination. Comme la coutume nouvelle aussi commence à se constituer en lois, il doit apparaître une contradiction interne entre les lois. Précédemment, le point de vue historique n'était qu'un aspect, et ce qui était nécessaire était en même temps libre. A présent au contraire, la nécessité n'est plus associée à la liberté et tombe par conséquent tout entière dans le domaine de l'histoire pure. Ce qui n'a pas de justification vraiment vivante dans le présent se justifie par le passé. On doit chercher une époque où la détermination légale à présent expirante a été inscrite dans la loi parce qu'elle était coutume vivante en accord avec le reste de la législation. Or l'effet d'une explication purement historique des lois et des institutions ne dépasse pas ce but de connaissance théorique. Elle sort de son rôle et de la vérité si elle prétend justifier pour le présent la loi qui n'avait de vérité que pour une vie passée. Cette étude historique de la loi qui entend la justifier par des mœurs disparues et par une vie éteinte prouve au contraire que dans le présent vivant, cette loi n'a plus de signification compréhensible. Si elle conserve une puissance et une efficacité, c'est à cause de son caractère formel de légalité, et aussi de ce que certaines parties du tout y rattachent leurs intérêts et leur existence.

Pour distinguer correctement ce qui est mort et sans vérité et ce qui est encore vivant, il faut rappeler une différence qui peut échapper à la perspective formelle et qui évitera de prendre le négatif pour une loi vivante et la domination d'une loi négative en soi pour la vie de l'organisme. Des lois qui enlèvent à la domination du tout des déterminations et des parties individuelles, qui écartent la puissance collective et établissent des exceptions pour le singulier sont en soi quelque chose de négatif.

tif et sont les signes d'une mort prochaine. Cette mort est d'autant plus menaçante que s'accroissent les exceptions négatives; et à la fin ces lois de dissolution deviennent trop puissantes eu égard aux vraies lois, celles qui constituent l'unité du tout. Il ne faut donc pas compter seulement comme positif et déclinant ce qui appartient tout entier au passé, ce qui est sans présence vivante et qui exerce une puissance irrationnelle et cynique parce que sans signification interne. Il faut considérer aussi comme privé de vérité proprement positive ce qui fixe le négatif, la dissolution et la séparation de la totalité éthique. Le premier cas raconte l'histoire d'une vie passée, le second est l'image déterminée d'une mort présente.

Ainsi dans un peuple en dissolution comme le peuple allemand, les lois peuvent sans doute avoir l'apparence de la vérité tant qu'on ne cherche pas à distinguer si ce sont des lois du négatif et de la séparation ou des lois de l'unité et de ce qui est vraiment positif. Les lois constitutives du tout n'ont de sens que pour une époque passée. Elles se rapportent à une figure individuelle qui depuis longtemps est usée comme une enveloppe fanée; elles n'ont plus d'intérêt que pour certaines fractions et au lieu d'une relation vivante avec le tout, elles représentent pour lui une violence et une domination étrangères. Ce qui se présente comme unité intérieure et lien vivant n'a plus aucune aptitude à remplir une fonction si on le considère comme moyen pour un but. Ce moyen n'a plus de sens ni de vérité, puisque la vérité d'un moyen consiste en son adéquation au but. Une conséquence de cette non-vérité profonde du tout, c'est qu'il n'y aura plus beaucoup de vérité dans la science philosophique en général, dans l'éthique et dans la religion. Cet ensemble de symptômes caractérise et rend définitive la dissolution. Celle-ci s'installe dans un système négatif et se donne l'apparence formelle de connaissance et aussi de législation, mais leur essence interne est le néant. Lorsque dans un tel peuple la théorie de la connaissance et de la science déclare que la raison ne peut rien connaître ni savoir, qu'elle consiste seulement dans une liberté vide, dans l'évasion vers le néant et

dans son phénomène, le contenu et l'essence de la législation négative seront qu'il n'y a ni loi, ni unité, ni tout. La situation que nous avons décrite est une non-vérité inconsciente et ingénue mais cette systématisation prétend avoir une valeur formelle, et par là se consolide.

Ainsi la philosophie ne prétend pas que le particulier soit positif pour la seule raison qu'il est le particulier. Il ne prend ce caractère que lorsqu'il s'est arraché à la cohérence absolue du tout et s'est emparé d'une indépendance en tant que partie. La totalité absolue selon la nécessité s'attarde dans chacune de ses puissances. Elles y déploie et y répète les puissances précédentes tout en anticipant les suivantes. Cependant, l'une seule d'entre elles a l'empire sur les autres et c'est dans sa couleur et dans sa détermination que la totalité apparaît. Cette puissance ne limite pourtant pas la vie, pas plus que l'eau ou l'air ne sont un obstacle à la vie du poisson ou de l'oiseau. En même temps il est nécessaire que l'individualité progresse, se métamorphose ; ce qui appartient à la puissance dominante s'affaiblit et décline, pour que tous les degrés de la nécessité apparaissent dans cette individualité. Le malheur de la période de transition, c'est que la croissance de la nouvelle culture ne s'est pas encore absolument nettoyée du passé. En cela consiste le positif. Quoiqu'elle progresse à l'intérieur d'une figure déterminée selon un mouvement non pas mécaniquement uniforme, mais uniformément accéléré, la nature se repose pourtant dans une forme nouvelle qu'elle vient d'atteindre. Elle bondit en elle, mais ensuite, elle y séjourne. Ainsi le boulet atteint par une saccade le sommet de sa trajectoire et y séjourne pendant une certaine durée. De même le métal surchauffé ne s'amollit pas comme de la cire mais devient liquide instantanément et reste un certain temps dans cet état. En effet, le phénomène est le passage dans l'opposé absolu. Il est donc infini. Cette émergence de l'opposé à partir de l'infini qui est pour lui le néant est un bond. L'existence de la figure dans sa jeune force est d'abord pour elle-même, avant qu'elle ait conscience de son rapport avec quelque chose d'étranger. De même, l'individualité dans

sa croissance éprouve à la fois la joie de ce bondissement et le plaisir durable de sa nouvelle forme jusqu'à ce qu'elle s'ouvre peu à peu au négatif et retrouve la soudaineté et la rupture dans son déclin.

Dès lors la philosophie de l'éthique enseigne à concevoir cette nécessité et à connaître à la fois le caractère systématique de son contenu et le lien absolu de la détermination à l'esprit qui trouve en elle son corps vivant ; elle s'oppose ainsi au formalisme qui tient pour contingent et privé de vie tout ce qui peut subsumer sous le concept de particularité. Mais en même temps la philosophie de l'éthique reconnaît qu'en général cette vie de l'individualité quelle que soit la figure qu'elle prend est une vie formelle. La limitation de ce qui appartient à la nécessité, même traduite absolument dans l'indifférence, ne donne qu'une partie de la nécessité et non la nécessité totale absolue elle-même. Il y a toujours un désaccord de l'esprit absolu et de sa figure. Mais pour atteindre cette figure absolue, la philosophie ne peut pas se réfugier dans l'informel du cosmopolitisme, ni dans le vide des droits de l'homme ou dans le vide tout aussi grand d'une fédération des peuples et d'une république universelle. Ces abstractions formelles contiennent exactement le contraire de la vie éthique et eu égard à l'individualité, elles sont protestantes et révolutionnaires. La philosophie doit trouver et reconnaître pour l'idée suprême de l'éthique absolue une figure qui soit aussi la plus belle. Comme l'idée absolue est en soi-même intuition absolue, sa construction détermine l'individualité la plus pure et la plus libre. L'esprit se contemple lui-même d'une manière pleinement objective dans cette figure ; et sans avoir besoin de retourner à soi à partir de l'intuition, il la reconnaît immédiatement comme soi-même et c'est ainsi qu'il est esprit absolu et réalité éthique parfaite. Celle-ci, en même temps, comme nous l'avons représentée plus haut, se défend contre sa compromission avec le négatif (car ce que nous avons appelé jusqu'ici le positif s'il est considéré en soi, est le négatif, comme cela ressort de la nature des choses). Elle le pose en face d'elle comme un destin ; en lui concé-

dant consciemment par le sacrifice d'une partie d'elle-même une force et un empire, elle conserve eu égard à ce négatif, la pureté de sa vie.

NOTES

Page 162

1. C'est avec le problème de la philosophie critique que s'est trouvée en fait suspendue l'étude des rapports de la philosophie et de la science positive du droit (p. 57). C'est à cette étude que l'on revient maintenant, fermant une sorte de circuit.

Page 163

1. C'est la contrepartie de la remarque initiale (p. 56). Ce n'est pas parce qu'elle est sans rapport à la philosophie que la science acquiert une existence propre.

Page 165

1. Il est intéressant de comparer ce texte avec l'introduction à la *Phénoménologie* (éd. Hoffm., p. 66, trad. Hypp., I, p. 68). Au premier abord, on a l'impression d'un changement de vue. Ici la philosophie semble n'avoir pas besoin de se justifier en face de l'empirisme ; dans l'œuvre de 1807, elle doit conquérir son droit dans un devenir temporel. On fera seulement deux remarques : dans la *Phénoménologie* d'une part, il n'est pas besoin pour la science de se justifier dès lors qu'elle a cessé d'être une figure de la conscience. D'autre part, dans notre article, le souci de montrer le conditionnement historique de l'émergence de la science ne cesse de se manifester.

Page 174

1. Les considérations qui vont suivre développent des remarques déjà esquissées en 1800 dans le remaniement de

l'introduction à l'écrit sur la *Positivité du Christianisme* (Nohl, 141).

Page 176

1. Sur ce parallélisme entre la barbarie et l'extrême culture, cf. plus haut p. 133, note 1.

TABLE ANALYTIQUE

INTRODUCTION.

5

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES.

55

Science et philosophie. Leur unité n'empêche pas la possibilité d'indépendance pour la science, p. 55-56. — Nécessité d'unir l'intuitif et le logique, p. 56-57. — La tentative de la philosophie critique et la notion d'infini, p. 57. — Double intérêt d'une étude rétrospective des essais pour penser le droit scientifiquement, p. 58. — Caractère propre des sciences pratiques : conception empirique et conception formaliste du rapport, p. 59-60. — Plan de l'article, p. 60.

CHAPITRE I.

67

Préambule. La diversité des concepts dans lesquels l'empirisme essaie de formuler son contenu ne peut servir de point de départ à une critique fondamentale de cet empirisme, p. 67-68. — Critique de l'unité méthodologique (intégralité et conséquence) de l'empirisme pur ou formalisé, p. 69-70. — L'unité originaire comme état de nature ou comme nature humaine, p. 70-72. — L'unité comme totalité, p. 72-75. — Empirisme naïf et empirisme méthodologique, p. 75-79.

CHAPITRE II.

85

Raison pratique et raison théorique du point de vue de l'infini et de la raison formelle, p. 85-88. — La nature physique et la nature morale selon la philosophie de l'identité, p. 88-89. — Conséquences de l'isolement du point de vue de l'infini, p. 89-90. — Critique de la morale kantienne, p. 90-97. — Conséquences pour le droit naturel, p. 98-101. — Critique de la conception fichtéenne de l'État, p. 101-105. — La vraie liberté et l'affrontement de la mort, p. 105-109.

CHAPITRE III.

117

L'infini à l'intérieur de l'éthique absolue, p. 117. — La pluralité des peuples et les deux aspects de la négativité dans la paix et dans la guerre, p. 118. — Le monde des besoins et de la production, p. 118-120. — Le Droit, p. 120-123. — L'autre aspect de l'infini. L'organique dans l'éthique, p. 123-125. — La structure idéale de la cité, p. 125-130. — Tragédie et comédie comme représentations du monde éthique, p. 130-134. — La religion de la cité, p. 134-135. — L'éthique absolue comme accomplissement de la nature, p. 135-139. — La morale individuelle dans l'éthique absolue. Théorie de la vertu, p. 139-143.

CHAPITRE IV.

162

La philosophie et le droit positif, p. 162-164. — Le rationnel et le réel. Inconsistance du point de vue positif séparé, p. 164-167. — L'opinion et la dialectique, p. 167-170. — Science et histoire, p. 170-172. — Positivité et individualité, p. 172-174. — Caractère relatif et historique de la positivité. Montesquieu, p. 174-177. — Nécessité de la novation, p. 177-180. — Le modèle de l'éthique absolue, p. 180-182.

DU MÊME AUTEUR

nrf

MORCEAUX CHOISIS

PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT

LEÇONS SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE. Introduction :

SYSTÈME ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

LEÇONS SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, I

LEÇONS SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, I

CORRESPONDANCE, I

CORRESPONDANCE, II

CORRESPONDANCE, III

MORCEAUX CHOISIS, I

MORCEAUX CHOISIS, II

*Cet ouvrage
a été achevé d'imprimer
sur les presses de l'Imprimerie Bussière
à Saint-Amand (Cher), le 10 janvier 1972.
Dépôt légal : 1^{er} trimestre 1972.
N° d'édition : 16342.
Imprimé en France.
(1316)*

