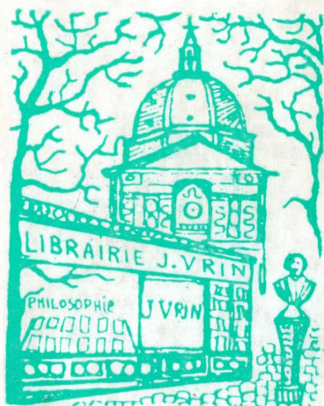


Bernard BOURGEOIS

**LE
DROIT NATUREL
DE HEGEL**
commentaire



LE DROIT NATUREL de HEGEL
(1802-1803)

DU MÊME AUTEUR

L'idéalisme de Fichte, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

La pensée politique de Hegel, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

Hegel : Encyclopédie des sciences philosophiques, I. La science de la logique. Présentation, traduction et notes, Paris, Vrin, 1970.

Hegel à Francfort, ou Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme, Paris, Vrin, 1970.

Hegel : Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, traduction et notes, Paris, Vrin, 1972.

Hegel : Textes pédagogiques. Présentation et traduction, Paris, Vrin, 1978.

LE DROIT NATUREL DE HEGEL

(1802-1803)

COMMENTAIRE

Contribution à l'étude
de la genèse de la spéculation hégélienne
à Iéna

PAR

Bernard BOURGEOIS

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE, V^e

1986

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (Alinéa 1^{er} de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code pénal.

© *Librairie Philosophique J. VRIN*, 1986

ISBN 2-7116-0898-0

INTRODUCTION

Le texte *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*¹ constitue assurément un point nodal essentiel, peut-être le point nodal décisif, sur la ligne du développement de l'œuvre de Hegel. D'abord, à l'intérieur même de la production hégélienne à Iéna, ce dernier texte important du *Journal critique de la philosophie* — paru de novembre-décembre 1802 à mai-juin 1803² — marque le moment crucial où l'entreprise proprement critique qu'y poursuivaient conjointement, depuis l'hiver 1801-1802, Schelling et Hegel, bascule, chez ce dernier, dans un discours *spéculatif* personnel : le discours critique, au cœur même de l'article sur le droit naturel, se nie comme tel en déployant comme son contenu même l'Idée *spéculative*, dont, en tant que critique, il faisait seulement son *fondement*. Ensuite, et de manière encore plus compréhensive, l'article sur le droit naturel, en publiant la première élaboration proprement *spéculative* de la réflexion hégélienne comme systématisation rationnelle du champ *éthico-politique*, recueille tout l'héritage des méditations

1. I. HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* [Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, de sa place dans la philosophie pratique, et de son rapport aux sciences positives du droit]. — Nous avons proposé de ce texte, d'après l'édition, par H. Buchner, du *Journal critique de la philosophie* (SCHELLING-HEGEL, *Kritisches Journal der Philosophie*, éd. H. Buchner, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967), une traduction parue en 1972 (HEGEL, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. B. Bourgeois, cité DN, Paris, Vrin, 1972), et à la pagination de laquelle nous renverrons, dans le corps même de notre commentaire, immédiatement après chaque citation du texte hégélien. — Pour ce qui est des conditions de la parution et des éditions successives de l'article sur le droit naturel, voir l'Avant-propos de notre traduction de ce texte, *op. cit.*, pp. 7-10.

2. Sur l'histoire de la parution et le contenu global du *Journal critique de la philosophie*, cf. *ibid.*

du jeune Hegel, de Tübingen à Francfort, orientées, comme on sait, vers les questions théologico-politiques, en inaugurant, sur leur objet, la spéculation génératrice du système à venir. Ainsi, dans le devenir de la pensée hégélienne, l'article de 1802-1803 exprime l'instant privilégié où celle-ci reprend son commencement dans la perspective de sa fin, dont l'esquisse, déjà très assurée, n'est cependant pas encore totalement libérée de la détermination originelle du projet de Hegel. Exposant un tel *moment critique* d'une pensée en pleine fermentation, le texte sur le droit naturel mérite incontestablement, plus qu'aucun autre, en raison même de la complexité et difficulté du propos où se condense alors — d'une façon exceptionnelle — l'impatience de la génialité novatrice de Hegel, qu'un commentaire en soit entrepris, c'est-à-dire, plus que pour n'importe quelle autre œuvre du philosophe, risqué. Mais l'assomption d'un tel risque est la condition nécessaire d'une compréhension globale de la pensée hégélienne du droit naturel, qui se comprime dans cette *œuvre germinatrice* pour y prendre tout son élan spéculatif³.

A. — CRITIQUE ET SPÉCULATION

L'article de Hegel s'ouvre par une réflexion sur le rapport de la « science » du droit naturel à la philosophie, en tant qu'elle est l'accomplissement de la scientificité, c'est-à-dire, en fait, sur les conditions auxquelles doit satisfaire, comme toute autre étude particulière, l'étude du droit naturel, si elle veut pouvoir se présenter comme science. Cette préoccupation critique relative à l'essence de la science — de la philosophie en tant qu'elle se pose comme *la science* —, qui est caractéristique de la réflexion kantienne et surtout post-kantienne — qu'on songe, par exemple, aux premiers écrits de Fichte et de Schelling ! — s'exprime tout spécialement dans le *Journal critique de la philosophie*. Schelling lui-même y écrit deux articles portant, l'un, sur les principes de l'organisation intérieure du champ scientifique (*Du rapport de la philosophie de la nature à la philosophie en général*⁴), l'autre,

3. Nous évoquerons, dans la conclusion du présent ouvrage, les grands moments du destin de l'article sur le droit naturel.

4. SCHELLING, *Über das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*. Nous citons ce texte d'après l'édition H. Buchner-O. Pöggeler des *Jenaer kritische Schriften* [Écrits critiques de Iéna] — JKS —, in : HEGEL, *Gesammelte Werke* — GW — 4, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1968, édition qui

sur la démarche de la science philosophique (*De la construction en philosophie*⁵). Pour sa part, Hegel, plongé à Iéna dans le milieu de la nouvelle philosophie spéculative, est amené ainsi à s'intéresser directement au problème théorique de l'essence de la philosophie, mais il voit aussi, dans les retrouvailles avec Schelling, l'occasion de réaliser, au profit maintenant de la philosophie spéculative illustrée par celui-ci, le projet critique qui, au moment même où son ami élaborait déjà des œuvres positives, inspirées du fichtéanisme, nourrissait essentiellement — comme le montrent les lettres échangées entre eux en 1795 — sa préoccupation propre, à savoir dénoncer la perversion et confiscation dogmatique de l'idéalisme critique.

Ainsi, dans l'article introductif du *Journal critique de la philosophie*, Hegel traite du rapport critique de la philosophie avec elle-même, comme rapport de la philosophie vraie — qui n'est plus alors pour lui la philosophie réflexive de Kant et Fichte, mais la philosophie spéculative schellingienne — à la philosophie fausse avec laquelle on tend à confondre celle-là, et qui est, désormais, pour lui, aussi cette philosophie réflexive en sa pureté originelle et non plus simplement sa déformation dogmatique. Mais la dénonciation rigoureuse du « non-être de la non-philosophie »⁶, que Hegel assigne comme but premier au *Journal critique de la philosophie*, n'emprisonne pas, à ses yeux, la critique philosophique dans le rapport purement extérieur de la négation abstraite de la philosophie critiquée par la philosophie critiquante. Dans cet article *De l'essence de la critique philosophique en général, et de son rapport à l'état présent de la philosophie en particulier*⁷, Hegel élabore une philosophie concrète de la critique

comprend, outre les articles écrits par Hegel et Schelling pour le *Journal critique de la philosophie*, l'article de Hegel : *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems des Philosophie — D —* [Différence des systèmes fichtéen et schellingien de la philosophie], de 1801.

5. Id., *Über die Construction in der Philosophie*, in op. cit.

6. HEGEL, *Lettre à Hufnagel*, du 30 décembre 1801, citée in JKS, GW 4, p. 535.

7. Id., *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniss zu dem gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, cité d'après JKS, GW 4. — Cet article est incontestablement l'œuvre de Hegel, bien que Schelling en ait revendiqué ultérieurement la paternité pour ce qui est de « plusieurs passages » et des « thèmes fondamentaux » — cf. JKS, GW 4, op. cit., p. 542. — Il n'en est pas moins vrai que le travail spéculatif en commun auquel Schelling et Hegel se sont adonnés comme co-auteurs du *Journal critique de la philosophie* a pu les inciter après coup, ou inciter leurs parents et disciples, à revendiquer pour l'un d'eux tel ou tel article dont l'autre s'affirmait ou était affirmé être l'auteur. — Sur cette question, voir, entre autres, K. DÜSING, *Spekulation und Reflexion, Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Iéna*,

de la philosophie, première formulation explicite des principes généraux qui détermineront ses cours ultérieurs sur l'histoire de la philosophie : « dans la critique philosophique, l'Idée de la philosophie est elle-même la condition et présupposition sans laquelle celle-là ne pourrait éternellement qu'opposer des subjectivités à des subjectivités, et jamais l'absolu au conditionné »⁸. La réflexion critique sur le sens de la philosophie comme critique de la philosophie renvoie donc celle-ci, comme à sa condition formelle de possibilité, à la conception de l'essence de la philosophie, dont le contenu, tel que Hegel le développe précisément à Iéna, justifie la relation entre le phénomène (à critiquer) de la philosophie et son en-soi (comme horizon et principe de la critique), relation qui, elle-même, justifie la forme de la critique philosophique de la philosophie selon Hegel, il est vrai en enveloppant la relativisation, voire la dévalorisation philosophique de l'entreprise proprement critique. — La critique de la philosophie ne peut échapper à la précarité subjective d'une dénonciation purement, abstraitement, négative conduisant à un scepticisme satisfait ou mélancolique, et « préparer la voie à la venue d'une philosophie vraie »⁹, qu'à la condition de déployer — pour y ancrer la reconnaissance réciproque des parties impliquées en elle — « l'Idée de la philosophie » comme ce qui donne leur vrai sens, en les relativisant, aux déterminations absolutisées à tort par les philosophies critiquées. Cette première définition de la réfutation proprement hégélienne fonde ainsi toute critique objective des philosophies sur la mise à jour de l'Idée de la philosophie, c'est-à-dire sur la vérité transparente à soi en sa rationalité.

De cette Idée de la philosophie, Hegel offre une analyse, dès 1801, dans l'introduction même de son premier ouvrage de critique philosophique, l'article sur la *Différence des systèmes fichtéen et schellingien de la philosophie*. Avant d'y présenter, dans une perspective explicitement critique, la philosophie de Fichte, et, dans une perspective déjà implicitement critique, la philosophie de Schelling dont il fait l'éloge, il élabore, en quelques pages fort denses et scellant l'avenir du hégélianisme, une métaphysique de la philosophie qui est une genèse de la philosophie dans l'absolu ou, ce qui a le même sens, une genèse de l'absolu comme philosophie, puisque, déjà, pour lui, la philosophie est le savoir

in *Hegel-Studien*, 5, Bonn, Bouvier Verlag, 1969, pp. 95-128, et X. TILLIETTE, *Hegel in Iena als Mitarbeiter Schellings*, in : *Hegel-Studien*, 20, 1080, pp. 11-24.

8. *Ibid.*, JKS, GW 4, op. cit., p. 117.

9. *Ibid.*, p. 127.

de l'absolu comme savoir de lui-même en elle (même si l'absolu n'est encore saisi que comme ce qui *a* le savoir de lui-même, et non pas comme ce qui *est* un tel savoir, donc comme originellement *esprit* absolu)¹⁰. C'est en s'appuyant, comme sur une base qui sera développée, mais non reniée, sur la détermination opérée de l'Idée de la philosophie par le texte sur la *Différence*, que Hegel va, dans le *Journal critique de la philosophie*, poursuivre son examen des principales productions de la philosophie existante, d'abord du scepticisme empiriste de Schulze dans le *Rapport du scepticisme à la philosophie, l'exposé de ses diverses manifestations et la comparaison du tout récent scepticisme avec l'ancien*¹¹, puis de la triplicité systématisée des trois figures de la philosophie subjectiviste moderne (Kant-Jacobi-Fichte) dans *Foi et savoir*¹².

L'Idée hégélienne de la philosophie doit, certes, beaucoup à la philosophie schellingienne de l'identité, et pour le statut et pour le contenu que Hegel assigne à la philosophie, mais elle exprime aussi déjà l'originalité de la spéculation proprement hégélienne. Qu'on nous permette de fixer rapidement ce double caractère, minutieusement étudié dans de récentes recherches explorant les débuts de la réflexion de Hegel à Iéna¹³. — L'article sur la *Différence* cite l'*Exposition de mon système de la philosophie*¹⁴, publiée par Schelling en 1801 et qui ne contient plus seulement — comme c'était le cas des précédentes Philosophies de la nature, dont le récent *Système de l'idéalisme transcendantal* constitue le pendant subjectif — un « spinozisme de la physique »¹⁵, mais un véritable spinozisme de la métaphysique : en

10. Sur le contenu de cette métaphysique, voir nos remarques dans la Présentation de la traduction de *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, *La science de la logique*, Paris, Vrin, 1970, pp. 20 sqq.

11. HEGEL, *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, texte que nous citerons d'après JKS, GW 4.

12. *Id.*, *Glauben und Wissen*, texte que nous citerons — GuW — également d'après JKS, GW 4.

13. Cf. en particulier : H. KIMMERLE, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, in : *Hegel-Studien*, 8, 1970 ; R. HORSTMANN, *Problem der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption*, in : *Philosophische Rundschau*, 19, 1972, pp. 87-118 ; J. H. TREDE, *Hegels frühe Logik*, in : *Hegel-Studien*, 7, 1972, pp. 123-168 ; et, dans les *Hegel-Studien*, 20, 1980, les articles de K. Düsing, K. R. Meist, D. Henrich et M. Baum.

14. SCHELLING, *Darstellung meines Systems der Philosophie*.

15. *Id.*, *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Einleitung* [Esquisse d'un système de la philosophie de la nature, Introduction], 1799, in : *Schellings Werke — SW —*, éd. M. Schröter, Bd 3, Munich, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, p. 273.

effet, l'exposé schellingien situe les contenus respectifs de la philosophie de la nature et de l'idéalisme transcendantal, d'abord considérés séparément, dans la *totalité* où peut se refléter l'essence in-formée de l'absolu ; la philosophie doit essentiellement penser cette vie de la substance absolue en tant qu'identité de son identité (de son essence) et de sa différenciation de soi (de sa forme), dont la manifestation constitue les deux attributs que sont la nature et le monde idéal. Stimulé par la reconstruction conceptuelle approfondie que Hegel donne de cette philosophie de l'identité dans l'article sur la *Différence*, Schelling va lui-même, vers la fin de 1802, dans les *Expositions ultérieures extraites du système de la philosophie*¹⁶, préciser conceptuellement, d'une part le sens, d'autre part le contenu de l'identité absolue. D'abord, la construction de l'absolu comme indifférence absolue de l'« essence » — la « nuit » qui « ne nous révèle rien »¹⁷ — et de la « forme » — « œil du monde qui voit tout et révèle tout, source de toute sagesse et de toute connaissance »¹⁸ — se justifie explicitement dans son contenu même en sa forme de connaissance de cette essence absolue : « l'absolu lui-même et le savoir de l'absolu ne font absolument qu'un »¹⁹. Ensuite, Schelling construit plus systématiquement, à partir de l'Idée de l'absolu, son déploiement mondain, tel qu'il se reflète lui-même rationnellement dans la philosophie spéculative. La forme en laquelle l'essence affirme son absoluité comme « savoir absolu »²⁰, et qui condense dans l'intimité d'un tel savoir les trois moments, de l'accueil « réflexif » de l'essence (l'identité) dans la forme (la différence), puis de l'accueil « subsumptif » de la forme dans l'essence, enfin de l'indifférence « rationnelle » de ces deux accueils, se « reflète » phéno-ménalement en une *totalité*, pour autant que ces moments sont posés pour eux-mêmes, particulièrement, comme la nature et le monde idéal ou divin — « points d'indifférence relatifs » (objets de la philosophie de la nature et de la philosophie transcendantale) — et comme le « point d'indifférence absolu » de leur compénétration²¹ ; mais, « tout étant contenu dans tout »²², chacune de ces formes réelles ou « Idées » exprime l'essence absolue et reproduit sous son unité, comme « puissance » [« Potenz »] elle-

16. *Id.*, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*.

17. *Ibid.*, in : SW, I. Erg. Bd., p. 456.

18. *Ibid.*, p. 457.

19. *Ibid.*, p. 418.

20. *Ibid.*, p. 422.

21. Cf. *ibid.*, pp. 466 *sqq.*

22. *Ibid.*, p. 415.

même structurée de manière ternaire, les moments idéels de la forme identique à l'essence. Or, précisément, le développement proprement schellingien des thèmes de l'*Exposition* de 1801, confronté à la reconstruction que Hegel en donne auparavant dans l'article sur la *Différence*, fait ressortir l'originalité de la manière dont il y conçoit, à travers son modèle, la science de l'absolu.

Cette distance inaugurale se marque, identiquement, de façon plus enveloppée, dans l'exposition finale de l'organisation réelle de l'absolu schellingien, de façon plus manifeste, dans les pages introductives où Hegel présente son Idée de la philosophie spéculative. L'équilibre relatif que Schelling restaure, dans les *Nouvelles expositions*, entre la philosophie de la nature et la philosophie transcendante, entre l'imagination artistique et la raison philosophique, est probablement dû, en quelque sorte, à la compensation du primat précédemment affirmé, en général, du sujet-objet objectif sur le sujet-objet subjectif, plus particulièrement de l'art sur la philosophie²³, et, corrélativement, de la philosophie de la nature sur la philosophie transcendante²⁴, par le primat même que Hegel, interprétant Schelling, semble bien conférer finalement, en 1801, à celle-ci par rapport à celle-là²⁵; cette tendance à privilégier, par rapport au sujet-objet objectif, le sujet-objet subjectif, l'*esprit* — qui, sous la forme de ce que Hegel appellera plus tard l'*esprit objectif*, constituait le thème essentiel de ses méditations de Tübingen, Berne et Francfort —, est le corrélat de l'accentuation, dans la conception de l'absolu et de sa manifestation philosophique, de l'immanence intime de la subjectivité à la substantialité, de la négativité à la positivité. — Aussi bien quant à son contenu que quant à sa méthode, la philosophie schellingienne de l'absolu, même dans les *Expositions ultérieures*, oppose le négatif au positif. D'une part, si « la forme absolue est aussi [nous soulignons] l'essence absolue »²⁶, elles ne sont que « les deux racines égales de l'absolu »²⁷, et les déterminations de la première ne sont pas vraiment constitutives de la seconde; l'essence n'est pas, *comme telle*, la forme, l'identité n'est pas, *comme telle*, la différence, le positif n'est pas, *comme tel*, le négatif.

23. Cf. *id.*, *System des transzendentalen Idealismus* [Système de l'idéalisme transcendantal], 1800, SW 3, p. 630.

24. Cf. *id.*, *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* [Du vrai concept de la philosophie de la nature], 1801, SW 3, pp. 725-726.

25. Cf. HEGEL, D, JKS, GW 4, pp. 75-77.

26. SCHELLING, *Fernere Darstellungen...*, SW, I. Erg. Bd., p. 458.

27. *Ibid.*, p. 468.

D'autre part, et de manière parallèle, la connaissance de l'absolu est l'œuvre de la pure positivité qu'est l'intuition intellectuelle, dont le point de vue est tout autre que celui de la négativité réflexive. — Dans l'article sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling, Hegel tend, au contraire, à réunir originellement l'essence et la forme de l'absolu, l'identité pure et l'identité différenciée ou totalité, l'en-soi et le phénomène, le positif et le négatif, l'intuition intellectuelle et la réflexion : c'est la forme de la réflexion qui différencie dans l'absolu l'être et le néant, l'identité et la différence, l'essence et le phénomène, mais l'auto-négation rationnelle de la réflexion, qui élève à l'intuition transcendantale de la spéculation, sait bien que ces différences sont des présuppositions de cette réflexion, comme telles à nier en leur différence, de sorte que la tâche de la philosophie « consiste à réunir ces présuppositions, à poser l'être dans le non-être — comme devenir —, la scission dans l'absolu — comme son phénomène —, le fini dans l'infini — comme vie »²⁸.

La spéculation présente, moyennant ce qu'elle sait être son « instrument »²⁹ réflexif, l'absolu comme étant, *en* son identité ou positivité même, différence ou négativité, identité des différences, c'est-à-dire comme « l'antinomie, la contradiction se supprimant elle-même, l'expression formelle suprême du savoir et de la vérité »³⁰. Certes, pour Schelling, déjà, l'opposition intérieure à la nature en tant que devenir ou produire, en tant que nature *vivante*, implique, comme opposition *réelle*, son identité : la théorie de la nature pose comme son principe « une duplicité universelle, et, pour pouvoir comprendre celle-ci, une identité universelle de la matière ; ni le principe d'une différence absolue ni celui d'une identité absolue n'est le vrai ; la vérité réside dans la réunion des deux »³¹. La nature *vivante* est, comme telle, différente d'elle-même, et la *réalité* de sa différence d'avec soi implique son identité, mais Schelling n'affirme pas le lien *immédiat* de l'identité ou de l'essence — *comme telle* — et de la différence ou de la forme. Pour Hegel, au contraire, dès l'article sur la *Différence* — et même si ce principe général de sa spéculation n'est pas encore composé analytiquement —, c'est en tant que, en fait, l'absolu est identité, qu'il est « identité de l'identité et

28. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, p. 16.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, p. 26.

31. SCHELLING, *Von der Weltseele* [De l'âme du monde], 1798, SW 1, p. 458.

de la non-identité »³². La réflexion spéculative affirme la présence du négatif *dans* le positif lui-même, comme *moment* du positif lui-même ; elle-même se sait être, comme réflexion, un instrument *organique* — un *moment* — d'elle-même comme spéculation.

Les manuscrits de 1801-1802 récemment découverts et, en particulier une « *Introductio in Philosophiam* »³³, nous offrent la première articulation générale proprement hégélienne de l'absolu en tant qu'il est, en son essence, le processus — non plus disjonctif, mais progressif — de sa manifestation ternaire : l'essence absolue, dans l'Idée, « esquisse en quelque sorte son image, se réalise dans la nature ou, en elle, se crée son corps déployé, et ensuite, comme esprit, se résume, retourne en soi et se connaît soi-même »³⁴. Alors que, pour Schelling, « l'erreur fondamentale de toute philosophie est la présupposition que l'identité absolue serait effectivement sortie d'elle-même »³⁵ — l'absolu n'ayant d'être que dans son en-soi, et son phénomène n'étant que néant —, pour Hegel l'en-soi de l'absolu est identiquement sa sortie de soi et sa rentrée en soi. Dans les textes légèrement postérieurs du *Journal critique de la philosophie*, Hegel, explicitant progressivement les requisits de sa conception spéculative du rapport de l'absolu et de sa manifestation, plus particulièrement de sa manifestation philosophique, libère la réflexion de sa condition, d'abord exprimée subjectivement, d'« instrument du philosophe »³⁶, et la réalise dans l'absolu lui-même, comme son moment qui fonde la réflexion philosophique. L'article *Foi et savoir* élabore la conception proprement hégélienne de l'*infinité* comme étant en sa vérité l'absolu en tant qu'il a *lui-même*, et non seulement pour une réflexion extérieure à lui, immédiatement en lui-même l'identité de l'infini et du fini ; mais dans ce texte essentiellement critique, Hegel n'expose pas pour lui-même l'absolu tel que sa spéculation rationnelle en développera désormais le sens et contenu fondamental. C'est l'article sur le droit naturel qui publie pour la première fois — dans un langage, certes, pour une bonne part, schellingien, qui rappelle la prégnance originelle, en Hegel, du spinozisme schellingien de la philosophie de l'identité — la conception que lui-même se fait de

32. HEGEL, D, JKS, GW 4, p. 64.

33. Cf. E. ZIESCHE, *Unbekannte Manuskripte aus der Jenenser und Nürnberger Zeit im Berliner Hegel-Nachlass*, in : *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29, 1975.

34. HEGEL, Ms 10, cité par K. R. Meist, art. cit., op. cit., p. 71.

35. SCHELLING, *Darstellung...*, SW 3, pp. 15-16.

36. HEGEL, D, JKS, GW 4, p. 16.

l'absolu et du processus de sa manifestation. L'article de 1802-1803 marque un moment capital dans le passage de l'affirmation du négatif (en soi subjectif) *dans* le positif (l'être substantiel) à l'affirmation du positif *comme* négatif, de la substance *comme* sujet. Ainsi que nous le verrons, le texte sur le droit naturel, dans le célèbre développement consacré à la « tragédie de l'absolu », pose que celui-ci, non seulement *a* en lui l'infini, mais *est* de part en part lui-même infini, négation absolue : la substance *est* sujet, et Hegel dit bien alors que « l'esprit est plus haut que la nature » (p. 78). Assurément, le parallélisme maintenu entre ce qu'il désigne toujours comme des « attributs » (*ibid.*, cf. aussi p. 33) de la substance absolue, et le fait que l'esprit est fondamentalement l'esprit *substantiel* d'un peuple, manifestent que c'est bien encore essentiellement la *substance* qui est sujet. Mais les temps sont désormais proches où le hégélianisme, se libérant formellement du spinozisme, traduira la proposition que la substance est sujet par la proposition ultime que c'est le *sujet* qui est la véritable substance.

La construction proprement hégélienne de l'Idée de la philosophie en tant que savoir d'un absolu saisi comme étant, en son identité, auto-différenciation de lui-même, en son être, auto-négation de lui-même, bref, en quelque sorte, auto-critique de lui-même, sert de principe — selon le thème exposé dans l'article introductif du *Journal critique de la philosophie* — à la critique alors proprement hégélienne que le dernier article qu'y publie Hegel opère des philosophies fausses du droit naturel ; mais l'auto-détermination, par l'auto-critique de l'absolu, de la critique *extérieure* que la philosophie vraie de celui-ci dirige contre ces philosophies fausses implique nécessairement en elle l'auto-négation de cette hétéro-critique, c'est-à-dire sa position, en son propre cours, comme auto-critique d'elle-même. Le développement même, dans l'article sur le droit naturel, de la critique des philosophies antérieures du droit est, en réalité, le développement de l'auto-critique de cette critique envisagée en sa forme de critique, c'est-à-dire son achèvement comme critique proprement dite, et, à travers elle, l'achèvement de la démarche définissant le *Journal critique de la philosophie*. L'expression finale, dans le dernier texte que Hegel publie en celui-ci, du fondement de la critique dont il l'avait nourri, signifie précisément la fin de cette critique, la fin des formes critiques de la philosophie, et ouvre toute grande la voie à l'expression spéculative, systématique, du système de l'absolu, c'est-à-dire à l'auto-position de l'absolu lui-même dans et comme la philosophie.

*
**

Tout en élaborant ses articles critiques du *Journal*, Hegel devait satisfaire aux exigences de son activité dogmatique de nouveau professeur à l'Université de Iéna. Il avait annoncé déjà pour le semestre d'hiver 1801-1802 un cours sur la logique et la métaphysique, proposant pour le semestre d'été 1803 un cours sur le tout de la philosophie, et, dès l'été 1802, il annonçait un cours sur le « jus naturae, civitatis et gentium », concomitant d'une critique également annoncée du droit naturel de Fichte ; et aussi, pour le semestre d'hiver 1801-1802, l'été 1803, etc., un cours sur le « jus naturae »³⁷. Il devait donc travailler à des esquisses systématiques générales de sa philosophie, dont les premières traces nous sont fournies par les manuscrits de l'hiver 1801-1802, qui proposent déjà la structure ternaire : logique-métaphysique, philosophie de la nature, philosophie de l'esprit, et qui, plus tard, se développeront dans les trois successives esquisses des systèmes de 1803-1804³⁸, de 1804-1805³⁹, et de 1805-1806⁴⁰. Et, de même, à l'esquisse systématique de sa philosophie éthico-juridique qui allait, d'ailleurs, former le contenu du premier manuscrit détaillé que nous possédions de la philosophie systématique de Hegel, en l'une de ses parties, à savoir du *Système de la vie éthique*⁴¹, lequel développe précisément le contenu spé-

37. Cf., sur ces questions, une source inaugurale : K. ROSENKRANZ, *Hegel's Leben*, Berlin, 1844, p. 161, et, parmi les sources récentes, H. KIMMERLE, *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit*, in : *Hegel-Studien*, 4, 1967, pp. 21-95, et *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*, *ibid.*, pp. 125-176...

38. HEGEL, *Jenenser Realphilosophie I*, éd. J. Hoffmeister, Leipzig, F. Meiner, 1932 ; réédité par K. Düsing et H. Kimmerle : *Jenaer Systementwürfe I*, GW 6, Hambourg, F. Meiner, 1975.

39. Ce système de 1804-1805 a d'abord été édité par H. Ehrenberg et H. Link, qui le faisaient dater de 1801-1802, sous le titre de : *Hegels erstes System*, Heidelberg, 1915 ; et réédité enfin par R. P. Horstmann et J. H. Trede : *Jenaer Systementwürfe II*, GW 7, Hambourg, F. Meiner, 1971. On fait maintenant remonter la composition de ce manuscrit à 1804-1805 ; cf. art. cit. de H. Kimmerle.

40. HEGEL, *Jenenser Realphilosophie II*, éd. J. Hoffmeister, Leipzig, F. Meiner, 1931, rééd. R. P. Horstmann : *Jenaer Systementwürfe III*, GW 8, Hambourg, F. Meiner, 1976.

41. HEGEL, *System der Sittlichkeit* — selon le titre que lui donna K. Rosenkranz dans son ouvrage : *Hegel's Leben*, *op. cit.*, pp. 103 ssq. — Ce manuscrit, d'abord édité par G. Mollat en 1893, le fut ensuite par G. Lasson, in : *HEGEL : Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig, F. Meiner, 1913, puis 1923 ; nous citerons le manuscrit de Hegel — SS — d'après la réédition, à part, du texte établi par Lasson : *HEGEL : System der Sittlichkeit*, Hambourg, F. Meiner,

culatif de l'article sur le droit naturel — dont il est, ou peu s'en faut, contemporain —, le libérant ainsi de son contexte critique désormais inadéquat pour le penseur spéculatif parvenu au seuil de la réalisation principielle ultime de son Idée de la philosophie.

Cependant, l'article sur le droit naturel prolonge bien, par tout un aspect de sa démarche, les articles antérieurs de Hegel dans le *Journal critique de la philosophie*. Le philosophe spéculatif s'appuie, certes, sur l'Idée *rationnelle* de la philosophie, mais c'est à son *entendement* qu'il confie la tâche de la critique extérieure des théories empiriques et rationalistes-formelles du droit naturel, telle qu'elle est conduite dans les deux premières parties du texte⁴². Hegel s'emploie alors à montrer que le refus,

1967. — J. Taminiaux a offert de ce texte — malheureusement, pour nous, alors que le présent commentaire était déjà très avancé — une précieuse traduction, précédée d'une substantielle introduction : *HEGEL : Système de la vie éthique*, Paris, Payot, 1976. — K. Rosenkranz, R. Haym (in : *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857), F. Rosenzweig (in : *Hegel und der Staat*, Munich et Berlin, 1920) datent la rédaction du manuscrit au plus tard de l'été 1802, donc antérieurement à la publication de l'article sur le droit naturel. Mais, déjà, G. Lasson considérait que, en dépit de « la dépendance formelle à l'égard de Schelling » (*op. cit.*, *Einleitung*, p. XXXII) — dont l'article sur le droit naturel est davantage libéré —, le *Système de la vie éthique* était probablement postérieur à celui-ci, la plus grande rigueur de l'architectonique structurant « une bien plus grande richesse de l'intuition » (*ibid.*) le faisant se rapporter à l'autre texte « comme l'œuvre proprement dite à son introduction » (*ibid.*, p. XXXV). Les récentes recherches, de H. Kimmerle en particulier, s'appuyant sur une convergence de raisons psychologiques, philosophiques, stylistiques et graphologiques, concluent, elles aussi, à la postériorité du *Système de la vie éthique* par rapport à l'article sur le droit naturel, et en font remonter la rédaction au plus tôt à l'hiver 1802-1803, voire au printemps 1803 (cf. H. KIMMERLE, *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*, art. cit., pp. 153-154). — Nous reprendrions volontiers à notre compte, sur ce point, les sages remarques que T. Haering développait en 1938 dans son grand ouvrage sur Hegel et selon lesquelles on pouvait considérer comme exprimant une même pensée — et donc, quant à la Chose même, comme contemporains — deux écrits dont les différences renvoyaient « simplement à la diversité des tâches que Hegel s'était assignées dans l'un et l'autre » (T. HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, II, Leipzig et Berlin, 1938, p. 389). En leur contenu contemporain, et du fait de l'accentuation diverse de tel ou tel thème, liée à la différence de leurs projets respectifs, l'article sur le droit naturel et le *Système de la vie éthique* peuvent apparaître aussi bien l'un que l'autre comme représentant un progrès l'un par rapport à l'autre ; nous le soulignerons à l'occasion. En réalité, la pensée qui s'exprime en eux est une seule et même pensée. C'est pourquoi nous exploiterons fréquemment le *Système de la vie éthique* pour expliciter le sens de la partie spéculative, beaucoup plus réduite, de l'article sur le droit naturel.

42. Le découpage du texte en quatre parties précédées d'une introduction est, en réalité, l'œuvre des premiers éditeurs des *Œuvres complètes* de Hegel, puis de G. Lasson ; il exprime adéquatement l'articulation même du propos hégélien.

par les théories pré-spéculatives du droit, de l'antinomie rationnelle (l'identité des différents), se traduit, soit dans la *confusion empirique* ou l'inconséquence — qui n'est pas véritablement une contradiction interne pour une démarche n'érigeant pas la conséquence, l'identité absolue avec soi, comme son principe — de la position comme identiques de différences non reconnues pour telles, soit dans la *contradiction* interne expresse du *formalisme* qui, excluant les différences au nom de l'identité, est conduit à se renier, puisqu'il y a identité, c'est-à-dire position conjointement nécessaire, de ces différences que sont l'identité et les différences. Le philosophe spéculatif dévoile tous les aspects de cette contradiction — inégalement ressentie et inégalement grave — résultant du refus de l'antinomie par les théoriciens antérieurs du droit naturel, et oppose à la pratique contradictoire de leur entendement le discours de son entendement plus fidèle aux exigences mêmes de celui-là. — Mais le développement du thème de l'immanence de la philosophie aux philosophies, en particulier aux philosophies critiquées, impose aussi à l'entendement critique de se dépasser lui-même dans sa propre *démarche* en introduisant en celle-ci la raison à laquelle il se référerait comme à son principe.

Schelling, dès son *Aperçu général sur la dernière littérature philosophique*, affirmait, en évoquant Leibniz, l'idée d'un système universel intégrant et ordonnant en lui tous les systèmes, rendant impossible tout non-sens absolu dans l'histoire de la philosophie, puisque ceux-là, pénétrés alors par un « esprit nouveau, ne font qu'analyser en leur développement le système qui est leur germe synthétique »⁴³. Le texte hégélien sur la *Différence* souligne, contre Reinhold, que, « si l'absolu, de même que son phénomène, la raison, est éternellement un et le même, comme il l'est bien, chaque raison qui s'est dirigée sur elle-même et s'est connue a produit une philosophie vraie »⁴⁴ qui « est en elle-même achevée et a, tel un chef-d'œuvre authentique de l'art, en elle-même la totalité »⁴⁵. L'*Essence de la critique philosophique* insiste, à nouveau, sur l'unité des philosophies, pour autant qu'elles sont telles grâce au rejet des pures suggestions de l'individualité non intéressante⁴⁶; et l'article sur le scepticisme répète également — lui aussi en se référant au thème leibnizien — que la raison se mani-

43. Cf. SCHELLING, *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*, 1797-1798, SW 1, pp. 381-382.

44. HEGEL, D, JKS, GW 4, p. 10.

45. *Ibid.*, p. 12.

46. Cf. *id.*, *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, JKS, GW 4, pp. 117 sqq.

feste dans tous les principes et systèmes selon une abstraction plus ou moins poussée⁴⁷, étant entendu, assurément, que le discernement que « l'être le plus intime des diverses philosophies est un et le même » n'a rien à voir avec « l'éclectisme qui erre à la surface de celles-ci »⁴⁸. Mais, précisément, Hegel, non encore totalement libéré sur ce point — pas plus que Schelling — de l'héritage fichtéen, tend encore à opposer l'unité interne — l'*esprit* identique — des philosophies et la différence externe de leur *lettre*, « l'essence de la philosophie » et « la forme des systèmes »⁴⁹ : l'article sur la *Différence* procède bien, dans son analyse du fichtéanisme, en opposant son *principe* philosophique authentique et sa réalisation *systématique* unilatérale. Le thème francfortois de l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur est encore prégnant⁵⁰. L'article sur le droit naturel, qui intensifie le lien de l'absolu et de son phénomène, de l'essence et de la forme, du positif et du négatif, accentue et étend considérablement la présence de l'Idée vraie de la philosophie dans ses réalisations imparfaites : celle-là s'affirme encore elle-même dans et comme la lettre erronée de celles-ci, est encore chez elle dans ce qui doit être saisi comme sa « défiguration caricaturale » (p. 15), de telle sorte que « les moments de la forme absolue..., même sous la domination d'un principe borné, dominant pourtant ces essais » (*ibid.*) manqués de réalisation de l'Idée philosophique. La critique philosophique doit donc manifester les philosophies critiquées comme l', en elles, de l'Idée, ce qui exige la réunion, en sa démarche, de l'*affirmation positive* de l'Idée par la raison du philosophe — la spéculation pure — et de la *dénonciation négative* de la négation de l'Idée par l'entendement des philosophes — la critique pure. En réalité, ces deux démarches, dont une critique en elle-même spéculative — telle que le sera la spéculation en son développement dialectique — doit être l'union concrète, sont, dans l'article sur le droit naturel, simplement réfléchies, de manière encore abstraite, l'une dans l'autre.

Ainsi, les deux premières parties du texte, directement critiques — elles s'en prennent d'abord à l'empirisme, puis au formalisme du droit naturel —, intègrent dans leur propos le rapport de ce qu'elles critiquent à l'articulation même de l'absolu se mani-

47. Cf. *id.*, *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie*, JKS, GW 4, p. 199.

48. *Ibid.*, p. 217.

49. *Id.*, *D*, JKS, GW 4, p. 10.

50. Cf. notre ouvrage *Hegel à Francfort*, Paris, Vrin, 1970, p. 110.

festant, et, en dévoilant ainsi le fondement spéculatif universel des erreurs critiquées, absolutisations fautives de moments relatifs vrais de cet absolu, inaugurent dans leur propre texture le procès de leur dépassement. Elles anticipent ainsi directement la troisième partie, qui présente *pour lui-même* le développement *spéculatif* de la manifestation *éthique* de l'absolu, et, en suivant plus précisément le mouvement de l'absolu éthique en son « moment du négativement-absolu ou de l'infinité, ... de sa forme absolue » (p. 54), construit, face à la reconstruction réflexive erronée de ce moment érigé à tort en absolu, son organisation rationnelle vraie. Cette partie proprement rationnelle ou spéculative de l'article sur le droit naturel, qui esquisse ou résume — en l'insérant, d'ailleurs, pour fonder absolument son contenu particulier (éthique), dans l'exposé de la manifestation universelle de l'absolu, dont le système est ici ébauché — tout un pan du *Système de la vie éthique*, met cependant encore largement en œuvre, pour lui-même, l'entendement du penseur.

Elle ne le fait pas seulement en ce sens que la présentation du contenu rationnel — qui peut par là limiter le déploiement singulier de celui-ci, comme c'est le cas dans l'article sur le droit naturel par rapport au *Système de la vie éthique* — est opérée selon le procédé encore extérieur, non dialectique, de la division⁵¹. — Mais aussi en un sens qui éloigne la troisième partie de l'article sur le droit naturel d'une simple abréviation du *Système de la vie éthique*, et la constitue bien plutôt en un foyer privilégié de toute la pensée — passée, présente et future — de Hegel. En effet, dans cette partie « spéculative » (par son contenu essentiel), la trame spéculative est déployée à l'intérieur d'un propos global recueillant en leur résultat et synthétisant librement selon l'ordre subjectivement extérieur et supérieur à ce que Hegel appellera plus tard la « Chose même », bref selon l'ordre de l'entendement ici encore formellement souverain, toutes les réflexions et préoccupations du philosophe, en particulier son projet critique. En sa partie la plus rationnelle, l'article sur le droit naturel est bien encore l'œuvre de *l'entendement de la raison* ; la liberté subjective du propos conférant à celui-ci, en dépit de

51. On a ainsi généralement caractérisé la démarche de Hegel dans le *Système de la vie éthique* comme étant encore de forme très schellingienne ; cf., par ex., R. HAYM, *op. cit.*, pp. 173-174, qui retrouve, dans le procédé utilisé par Hegel, le formalisme mécanique du propos de Schelling, et F. ROSENZWEIG, *op. cit.*, p. 131, qui souligne que, dans le *Système de la vie éthique*, le cours de la pensée, conformément à la manière schellingienne, n'est pas le reflet du mouvement des choses elles-mêmes.

la difficulté provenant d'un tel mélange des genres, une incontestable séduction. Ainsi, alors même que la raison nourrit de plus en plus le contenu du texte, l'entendement critique du philosophe intervient encore fortement en lui : la troisième partie de l'article sur le droit naturel mêle intimement aux moments proprement spéculatifs, exposant l'organisation vraie du négatif de la vie éthique, les moments critiques, dénonçant les réalisations et interprétations erronées de cette organisation.

En faisant ainsi se réfléchir l'une dans l'autre, en sa démarche ambiguë d'œuvre de transition, la spéculation de la raison et la critique de l'entendement, l'article sur le droit naturel constitue une application accomplie des thèmes que définissait *l'Essence de la critique philosophique*. — En lui, d'une part, le déploiement déjà détaillé de la référence spéculative assure et objective la négation critique en dégageant son noyau positif. D'autre part, il vérifie la fécondité, pour le devenir de l'exposition spéculative du vrai, de la critique de ses formulations réflexives unilatérales, en cela fausses. — Déjà à la fin de la période francfortoise, Hegel, accédant au seuil de la spéculation, soulignait le rôle *négatif* important de l'entendement : celui-ci, qui ne peut saisir le vrai, peut contribuer néanmoins à sa reconnaissance en dévalorisant, par le dévoilement de la contradiction de leur prétention à la vérité ou universalité et de leur réalité limitée, ses lectures partielles erronées⁵² ; l'article introductif du *Journal critique de la philosophie* reprend ce thème de l'intérêt spéculatif indirect de la critique : si la critique peut ouvrir la voie à la philosophie vraie, spéculative, ce n'est pas seulement en tant que critique fondée *spéculativement*, c'est bien aussi en tant, simplement, que *critique*, dans la mesure où elle détruit les obstacles au triomphe de la spéculation, en rendant « amères et brèves pour les limitations la prétention et la jouissance de leur existence éphémère »⁵³.

Mais l'entendement critique du penseur spéculatif se gâte cette justification spéculative de son libre exercice, dans le contenu même du texte où il s'accomplit : le développement même de ce contenu est bien plutôt en soi la justification du dépérissement de la critique extérieure de l'entendement. — La troisième partie de l'article sur le droit naturel, qui fait émerger au premier plan du discours critique de Hegel le contenu proprement spéculatif, introduit en celui-ci les conditions mêmes de l'abandon de

52. Cf. notre ouvrage *Hegel à Francfort, op. cit.*, pp. 110-111.

53. HEGEL, *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, JKS, GW 4, p. 127.

la démarche critique, qui seront explicitées dans la quatrième et dernière partie. La conception de l'absolu comme *procès tragique*, comme histoire essentielle, qui fonde l'intégration de l'histoire phénoménale dans le développement même de la raison absolue originaire, et, par conséquent, l'affirmation de la rationalité absolue de la réalisation historique de l'absolu en sa manifestation éthique, confère par là même à l'histoire de la reconstruction dérivée de la raison qu'est la philosophie, dont les textes antérieurs de Hegel soulignaient le conditionnement éthique, une nécessité rationnelle absolue. Les thèmes de la troisième partie médiatisent ainsi celui de l'introduction, récapitulant ces textes, selon lequel « l'état de toutes les sciences » exprime dans une forme universelle « l'état du monde », lui-même déterminé par « l'[élément] éthique, le moteur de toutes les choses humaines » (p. 15), avec les affirmations de la quatrième partie, qui rattachent explicitement l'histoire de la philosophie — par exemple de la philosophie idéaliste moderne (cf. p. 100) — à l'histoire éthico-politique, dont la philosophie doit « honorer la nécessité » (p. 95) comme pleinement rationnelle au cœur même de son destin positif.

L'article sur le scepticisme mettait *en parallèle* l'effet de cet exercice critique de l'entendement philosophant qu'est le scepticisme et l'effet du cours nécessaire du monde : en refusant toute réalité véritable aux déterminations singulières, celui-là « anticipe dans l'individu ce que la nécessité étirée dans la finitude du temps opère nécessairement à même l'espèce inconsciente », pour autant que, « ce qui vaut pour celle-ci comme absolument un et identique et comme fixe, éternel et partout égal à soi, le temps le lui arrache »⁵⁴. La fin de l'article sur le droit naturel peut dépasser ce simple *parallélisme* dans la reconnaissance, par la philosophie elle-même, de l'*enracinement* de son développement dans le développement lui-même rationnel de l'histoire éthico-politique, et, par conséquent, de la détermination, par l'auto-critique de la *nécessité* rationnelle de l'histoire réelle, de la *libre* (volontaire) critique extérieure que l'entendement philosophant applique aux productions idéelles de la raison. En impliquant ainsi dans son propos final la négation de l'originalité de la critique philosophique telle que l'entendement du penseur spéculatif la réalisait dans le *Journal critique de la philosophie*, l'article de Hegel contient en soi l'aveu de l'intérêt philosophique *subalterne* de cette critique pour ce qui est du développement de la philo-

54. HEGEL, *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie*, JKS, GW 4, p. 216.

sophie. En s'achevant, il ouvre la voie à l'« *Aufhebung* » de la critique philosophique proprement dite — du jugement des philosophies par l'entendement souverain du philosophe spéculatif — dans la compréhension rationnelle de l'auto-critique elle-même rationnelle que la raison philosophique opère de ses déterminations successives en son syllogisme historique. L'histoire spéculative de la spéculation qu'élaboreront, dans les prochaines années de Iéna, les cours sur l'histoire de la philosophie, accomplira rationnellement le projet critique dont l'article sur le droit naturel constitue précisément la réalisation achevée sur le mode proprement critique. Déployant ainsi en son mouvement l'auto-critique de la critique philosophique, le texte de 1802-1803 pose les conditions de l'intégration de celle-ci dans la démarche spéculative elle-même, dont elle marquera alors l'achèvement, puisque le Système aura sa clôture dans l'histoire même de la philosophie. L'article sur le droit naturel est bien une étape décisive dans la promotion du préalable extra-spéculatif de la spéculation en fin immanente du contenu spéculatif lui-même.

B. — SPÉCULATION ET ÉTHIQUE

Une telle « *Aufhebung* » de la critique dans la spéculation est, comme nous l'avons vu, médiatisée par la rationalisation de la nécessité éthico-politique de la science ou de la philosophie. Et l'article sur le droit naturel constitue justement une étape également importante dans le développement, chez Hegel, du thème des rapports entre l'éthique et la philosophie. En effet, il accomplit conjointement, d'une part, la *promotion éthique de la philosophie*, d'autre part, la *promotion spéculative de l'éthique*. — La *promotion éthique de la philosophie* : par l'identification du « *politeuein* » et du « *philosopher* » (p. 63), Hegel consacre l'élévation, inaugurée dès le début de son séjour à Iéna, de la spéculation à la réconciliation, dont le lieu essentiel est toujours, pour lui, la vie éthico-politique. — La *promotion spéculative de l'éthique* : il achève le mouvement, commencé à Francfort, de la « *réunion avec le temps* » du débat intra-politique du totalitarisme politique (ancien) et du libéralisme économique (moderne), en justifiant spéculativement ou rationnellement, c'est-à-dire absolument, et l'*actualisation* — contre la nostalgie antérieure de l'anti-*quité* — de la réconciliation éthico-politique, et la *concrétude* ou *rationalité* du contenu actuel de cette réconciliation.

On sait que, pour le jeune Hegel, tel que nous le révèlent les premiers manuscrits de Tübingen, l'homme ne peut réaliser son vœu essentiel — la liberté comme « être-chez-soi », dans ce qui est, d'une conscience ainsi parfaitement réconciliée avec elle-même, belle et heureuse — que dans la vie totalement intégrée d'un peuple⁵⁵. Hegel croit d'abord découvrir cet accomplissement de l'esprit dans la cité antique. C'est la nostalgie de celle-ci qui lui fait condamner, à Berne, le monde romain-chrétien prolongé dans le présent germanique que caractérise la séparation absolue des moments de l'existence. C'est toujours par référence au même idéal de la cité antique, objectivité pleine d'esprit, que, à Francfort, Hegel écarte la solution que veut opposer à la vie prise dans l'objectivité hostile l'amour chrétien, esprit sans objectivité aussi opposé à la vie libre, belle et heureuse, que l'objectivité sans esprit du judaïsme. S'il voit bien dans la religion la réconciliation absolue du Soi et de l'être, l'instauration de l'être-chez-soi qu'est la liberté, Hegel ne confie pas à la religion *comme telle, en général*, une telle vertu libératrice : la religion qui réconcilie, c'est la religion de la cité, la religion du peuple, consacrant la vie éthico-politique qui s'objective en elle suivant son unité, et, ainsi, s'y divinise ; la religion vraie est celle qui confirme dans l'idéalité l'unité réalisée dans la vie éthique.

Vers la fin de son séjour à Francfort, dans le *Systemfragment*⁵⁶, Hegel, s'interrogeant sur les conditions qui rendent possible une réconciliation religieuse complète, écrit que « la complétude la plus accomplie est possible chez des peuples dont la vie est aussi peu déchirée, séparée, que possible, c'est-à-dire chez des peuples heureux », mais que « des peuples plus malheureux ne peuvent pas atteindre ce degré-là »⁵⁷. Or, si la religion peut confirmer la réconciliation éthique absolue, c'est parce qu'elle est, par sa forme, une *vie*, c'est-à-dire l'immanence immédiate réciproque du genre et de l'individu, de l'universel et du particulier, de l'infini et du fini, ainsi que Hegel l'analyse à la fin de la période

55. Cf., entre autres ouvrages en langue française, J. HYPPOLITE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Rivière, 1948 ; A. PEPPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, M. Nijhoff, 1960 ; B. BOURGBOIS, *La pensée politique de Hegel*, Paris, P.U.F., 1969 ; D. JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975 ; R. LEGROS, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, éd. Ousia, 1980...

56. Nous ne possédons que deux passages discontinus du *Systemfragment* — dont Hegel a daté la conclusion du 14 septembre 1800 — publiés par H. Nohl dans son recueil *Hegels theologische Jugendschriften — N —*, Tübingen, 1907, pp. 345-351.

57. *Ibid.*, p. 350.

francfortoise⁵⁸. C'est là un privilège qui la distingue alors d'une autre forme en laquelle l'homme peut également compenser négativement le malheur de la vie éthique, à savoir de la philosophie. Lorsque, à Francfort, Hegel, désireux d'exprimer son idéal de jeunesse de la belle unité sous une forme réflexive, c'est-à-dire de le présenter comme système⁵⁹, esquisse sa propre philosophie, au sens technique du terme, il comprend d'abord celle-ci comme l'assomption consciente de soi de l'activité de la réflexion ou de l'entendement séparateur auquel il identifie toute pensée ; la première philosophie hégélienne se dit dans l'auto-critique de la réflexion se réfléchissant comme incapable de penser l'unité, dans le désaveu d'elle-même au profit de la religion vraie et de l'expérience que celle-ci accomplit, à savoir l'expérience éthico-politique de l'immanence, dans le fini, de l'infini présent en toute vie : « C'est seulement pour autant que le fini est lui-même vie, qu'il comporte en lui la possibilité de s'élever à la vie infinie. La philosophie doit cesser avec la religion, précisément parce qu'elle est une pensée »⁶⁰.

La transformation réussie de l'idéal (éthique) de jeunesse en un système (philosophique) exigeait, par conséquent, une revalorisation de la philosophie dans la pensée que l'unité peut être pensée, que la *réflexion* peut en elle-même se nier pour *réfléter* l'absolu. Cette réhabilitation spéculative de la philosophie est opérée dès les premiers textes de Hegel à Iéna, particulièrement dans l'article sur la *Différence*. L'entendement y est distingué de la pensée en sa vérité, c'est-à-dire de la raison, qui, recevant la structure infinie que, à Francfort, Hegel réservait à la vie — « liaison de la liaison et de la non-liaison »⁶¹ —, et donc connue comme identification de l'identification et de la différenciation, sait, en devenant consciente de soi dans la philosophie spéculative, l'identité concrète de l'essence identique de l'absolu et de la forme différenciée qui le manifeste philosophiquement. La philosophie de l'identité que Hegel défend dans le schellingianisme

58. Cf. *ibid.*, pp. 345 *sqq.*

59. Cf. HEGEL, *Briefe — B —*, éd. J. Hoffmeister, I, 1785-1812, Hambourg, F. Meiner, 1952 ; trad. J. Carrere, *Correspondance — C —*, I, Paris, Gallimard, 1962 ; *Lettre à Schelling*, du 2 novembre 1800, B, I, p. 59 — C, I, p. 60 : « Dans ma formation scientifique, qui a commencé par les besoins les plus élémentaires de l'homme, je devais nécessairement être poussé vers la science, et l'idéal de ma jeunesse devait nécessairement devenir une forme de réflexion, se transformer en un système ».

60. HEGEL, N, p. 348. — Cf. notre ouvrage *Hegel à Francfort*, pp. 25 *sqq.*

61. HEGEL, N, p. 348.

ne proclame pas seulement sa vertu réconciliatrice : accordant son dire et son faire, elle la vérifie en se déployant comme un discours dont les déterminations sont identiquement identiques et non-identiques, c'est-à-dire constituent un *système*, justifiant précisément dans le processus de son contenu l'affirmation formelle de la philosophie comme manifestation de l'absolu ou instance réconciliatrice. La reconstruction proprement hégélienne du système schellingien, fournie par l'article sur la *Différence*, égalise — pour le moins —, parmi les formes de « l'absolu devant objectif à lui-même en une totalité accomplie »⁶² (surmontant l'opposition réelle de l'objet de la philosophie de la nature et de celui de la philosophie transcendantale), la forme « inconsciente » réalisée dans la mythologie rapprochant art et religion, et que Schelling avait tendance à privilégier, et la forme « consciente » réalisée dans la spéculation philosophique⁶³.

Dans les manuscrits de 1801-1802⁶⁴, le procès de l'absolu, qui le conduit de son esquisse idéale logico-métaphysique à sa réalisation différenciée comme nature et à son retour spirituel en lui-même, élève celui-ci du système des besoins au droit, du droit au « peuple libre », et s'achève enfin comme le retour à soi de l'absolu *en tant que tel* ; dans la quatrième et ultime partie de la philosophie de l'esprit, la réalisation de l'Idée se réalise *comme telle*, est pour la réalité spirituelle elle-même comme unité de l'Idée et de la réalité, comme divine, et tel est le sens commun de l'art et de la religion, la philosophie exprimant cette unité artistique-religieuse de l'Idée et de la réalité non seulement comme réelle, mais comme justifiée par l'Idée elle-même, achevant en la conceptualisant l'unité réelle du concept et du réel. Mais, pour Hegel, c'est toujours le peuple qui est le sujet absolu de cette réalisation achevée de l'absolu, et c'est la vie éthique qui se divinise en celle-ci. — Dans les textes presque contemporains de 1802-1803, l'article sur le droit naturel et le *Système de la vie éthique*, la réconciliation éthico-politique — la seule dont traite alors Hegel — est toujours présentée comme le principe nécessaire et suffisant de toute réconciliation. Dans ces deux textes, les rares remarques sur le rapport de la vie éthique, c'est-à-dire de l'accomplissement de ce que Hegel appellera plus tard l'esprit objectif, et de ce qu'il appellera l'esprit absolu, particulièrement de son centre religieux, présentent celui-ci comme la *consécration*

62. *Id.*, D, JKS, GW 4, p. 75.

63. *Cf. ibid.*

64. *Cf. ci-dessus*, note 33, p. 15.

positive de celui-là ; la relation *négative* soulignée aussi ultérieurement entre les formes vraies de ces deux moments de la réalisation de l'esprit n'est pas encore affirmée dans le propos hégélien⁶⁵. — Et de même, alors, que c'est la vie éthique absolue qui rend vraie la forme religieuse en lui offrant son contenu principal, de même l'éthique élève à son être la philosophie en laquelle elle se consacre.

Assurément, l'article sur le droit naturel ne remet pas en cause le développement *concret* de l'ancien thème de Tübingen, selon lequel « l'esprit du peuple, l'histoire, la religion, le degré de la liberté politique de ce peuple ne se laissent considérer, ni suivant leur influence les uns sur les autres, ni suivant leur manière d'être, séparément, [car] ils sont entrelacés ensemble en un lien »⁶⁶. Ce développement *concret* ne signifie pas seulement que la philosophie, comme la religion, au lieu d'exprimer de manière simplement directe, immédiate — en la redoublant —, la vie éthico-politique en ses vicissitudes historiques, peuvent aussi l'exprimer médiatement, négativement, en la compensant, ainsi que le *Systemfragment* l'exemplifiait en présentant le théisme acosmique et l'idéalisme du Moi comme la compensation à travers laquelle l'homme moderne disait son refus de la vie éthique scindée selon l'opposition du privé et du public⁶⁷ ; en effet, la négativité de l'expression religieuse et philosophique de la vie éthique scindée est encore abstraite, pour autant qu'un tel théisme et un tel idéalisme eux-mêmes exclusifs, abstraits, conservent et absolutisent en eux-mêmes l'esprit de séparation

65. Les brèves indications de la fin allusive du *Système de la vie éthique* semblent bien confirmer que, pour Hegel, alors, l'art, la religion et la philosophie n'ont leur sens concret que comme les déterminations ultimes de la vie éthique d'un peuple. T. Haering — qui discute et conteste l'idée, d'abord soutenue par K. Rosenkranz (in : *Hegel's Leben, op. cit.*, pp. 132 sqq) — selon laquelle le *Système de la vie éthique*, dans son apparence d'inachèvement, devait et pouvait être complété par des manuscrits de la même époque exprimant un dépassement de la sphère de la vie d'un peuple — affirme à juste titre que, selon lui, Hegel n'aurait pu alors traiter ultérieurement, dans le *Système de la vie éthique*, d'un degré supérieur à celui de l'existence éthique, à savoir du degré de l'esprit absolu, et « que, bien plutôt, aussi tout ce qui, ici, par exemple, était dit encore et devait être dit encore de l'art, de la religion et de la science, n'était vrai que comme une caractéristique et une manifestation de ce degré suprême d'un peuple ayant une constitution étatique, en tant que représentant de la vie éthique absolue, c'est-à-dire ne devait pas être considéré comme un état spirituel subsistant-par-soi et absolu, mais, en fait, comme un état spirituel d'un peuple et au sein d'un peuple... » (*op. cit.*, II, p. 386).

66. HEGEL, *N*, p. 27.

67. Cf. *ibid.*, p. 351 — voir notre ouvrage *Hegel à Francfort*, pp. 101 sqq.

dominant la vie effective qu'ils doivent faire oublier. — L'article sur la *Différence* saisit de façon encore unilatérale la négativité du lien entre la vie éthique et la philosophie. Certes, l'existence et le contenu de celle-ci renvoient, comme à leur condition première, à la figure de la vie éthique en tant que négative, à « la forme particulière que comporte la scission dont surgit le système »⁶⁸, car « la scission est la source *du besoin de la philosophie* et la culture de l'époque est le côté donné non libre de la figure »⁶⁹ du système, mais la liberté de la philosophie, comme spéculation, à l'égard de la réflexion finie séparatrice, permet à « l'individualité intéressante »⁷⁰ manifestant « l'originalité vivante de l'esprit »⁷¹, de restaurer philosophiquement la vie harmonieuse éthiquement déchirée. Cependant, précisément, la spéculation, pour elle-même, n'est encore appréciée en sa vertu réconciliatrice que comme *équivalent, substitut*, de la réconciliation éthique absolue : « Assurément, une philosophie naît de son temps, et, si l'on veut comprendre le déchirement de celui-ci comme une négation de la vie éthique [Unsittlichkeit], de la négation de la vie éthique, mais pour, à l'encontre de la dislocation du temps, restaurer l'homme à partir de soi, et pour recouvrer la totalité que le temps a déchirée »⁷². Ainsi, la spéculation met encore sa tâche en perspective sur l'accomplissement de la tâche éthico-politique, qui est bien toujours considérée comme la tâche absolue. Et c'est pourquoi Hegel, qui fait se réfléchir la réconciliation éthique désirée, car absente, dans la recherche, à titre de substitut ainsi conditionné, d'une réconciliation philosophique que son conditionnement négatif rend nécessairement finie, va expressément, dans l'article sur le droit naturel, placer l'accomplissement même de la réconciliation philosophique dans la vie réconciliée éthiquement de manière totale ; il relativisera par là même le lien négatif de l'éthique et de la philosophie, et confirmera, ainsi, que le lien vrai de celle-là à celle-ci, comme à la religion, est bien le lien d'une réalisation positive. — L'article sur le droit naturel exprime une telle promotion éthique de la spéculation dans la réunion ultra-platonisante de la perfection de la vie éthique, comme service exclusif de la cité, et de la vie philosophique absolument réalisée : « A l'état des hommes libres...

68. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, p. 12.

69. *Ibid.*

70. *Ibid.*

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*, pp. 80-81.

Aristote assigne comme occupation propre ce pour quoi les Grecs avaient le terme *politeuein*, qui signifie : vivre dans, avec et pour son peuple, mener une vie universelle appartenant entièrement à la chose publique — ou l'acte de philosopher ; et ces deux occupations, Platon, suivant sa vitalité supérieure, ne veut pas les voir séparées, mais absolument liées » (p. 63) ⁷³.

*
**

73. Que la philosophie de Hegel, en 1802-1803, affirme bien un tel accomplissement éthico-politique de toutes les figures de l'existence, même de celles qui surviennent, dans le processus spéculatif, après la figure du peuple ou de l'État, c'est ce dont on peut trouver un écho significatif dans la pensée même de Schelling, telle qu'elle s'exprime dans les cours professés par lui en 1804, à Würzburg, mais dont l'élaboration initiale est probablement antérieure à son départ de Iéna, en 1803, et, pour ce qui est des ultimes thèmes exposés, révèle incontestablement un emprunt à Hegel. — Après avoir établi que l'agir — qui n'a sa vérité que dans la vie éthique supra-éthique qu'est la vie religieuse — et le savoir ne réalisent, n'objectivent, leur unité intérieure essentielle que dans l'art, Schelling, en effet, pose l'unité des « puissances » unifiées et de la « puissance » qui les unifie objectivement, c'est-à-dire extérieurement à elles, dans et comme la « puissance » qui n'en est plus une, dans la « puissance » achevée ou « sans puissance » qu'est l'État. Toute la philosophie se clôt en celui-ci comme compénétration objective vivante de la science, de la religion et de l'art. De même que la nature infinie, qui s'exprime, il est vrai, sans perdre son absolutité, dans la pesanteur, la lumière et l'organisme, est une unité absolue s'objectivant comme telle dans la « structure du monde », de même le monde idéal ou divin, qui s'exprime séparément, tout en restant absolu, dans la science, la religion et l'art, s'objective en son unité dans l'État (cf. SCHELLING, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* [Système de la philosophie en son ensemble, et de la philosophie de la nature en particulier], texte posthume de 1804, in : SW, 2. Erg. Bd, p. 505) ; non seulement la science, la religion et l'art sont les affaires de l'État, mais elles vivent de son être et s'accomplissent par lui (cf. *ibid.*, p. 506). Or, dans l'ultime paragraphe du texte, l'influence hégélienne déjà manifestée, quant au sens, dans la promotion du monde de l'esprit, et plus particulièrement de l'État (cf., sur ce point, aussi les cours de 1802 sur la *Méthode des études académiques*, — ci-dessous, p. 522), s'accuse, dans la lettre même — et à tel point qu'il est bien difficile de ne pas évoquer l'article sur le droit naturel — par la liaison de la vie politique et de la vie philosophique comme faces objective et subjective de l'existence absolue : « Ce que l'État est objectivement, c'est ce qu'est subjectivement — non pas la science de la philosophie, mais — la philosophie elle-même comme jouissance harmonieuse et participation à tout ce qui est bien et beau dans une vie publique... La philosophie en ce sens est le terme visé par toute science de la philosophie, bien que la philosophie ne puisse vivre que dans les bornes de la science et seulement comme science, non pas en elle-même, tant que fait défaut la vie publique dans laquelle elle pourrait s'intuitionner. La philosophie — qui n'est plus science, mais devient vie — est ce que Platon nomme le *politeuein*, la vie avec et dans une totalité éthique » (*ibid.*, p. 506).

Cependant, une telle promotion éthique de la spéculation philosophique, par la supposition, qu'elle renferme, de la vertu éthique de celle-ci, qui médiatise la vie déchirée, dont elle naît, avec la vie éthique réconciliée, en laquelle et comme laquelle elle doit elle-même avoir sa réalité accomplie, affecte positivement le sens de la réconciliation éthique. La *promotion éthique de la spéculation* est bien liée intimement à la *promotion spéculative de l'éthique*, et l'article sur le droit naturel les amène *conjointement* à leur réalisation essentielle. Alors, la promotion spéculative de la réconciliation éthique achève l'arrachement de celle-ci à l'*idéauté* en laquelle elle était d'abord posée à travers un *volontarisme* « philosophique » abstrait, impuissant en face de la réalité dénoncée comme déchirée ; et elle le fait en rationalisant — c'est-à-dire, pour le penseur dont l'activité spéculative est la seule pratique effective de la liberté, la seule vie absolue, en absolutisant —, en son sens essentiel, la vie éthique *réelle*, qu'elle libère radicalement, en vue de son accomplissement total, de tous les obstacles réflexifs à son efficace reconnaissance. La fondation spéculative de l'éthique, développée par l'article sur le droit naturel, clôt la réalisation, tout en un, des deux vœux, liés par le jeune Hegel, de « transformer en un système » l'idéal de jeunesse et de « trouver moyen de revenir à une action sur la vie de l'homme »⁷⁴. La systématisation spéculative de l'idéal de la cité unifiée réalise cet idéal en dévoilant la rationalisation immanente au réel éthique, et en amenant par là la raison pratique subjective à participer — pour leur commun accomplissement —, par la liberté de son action unifiante, à cette rationalisation déjà déployée dans le processus nécessaire du monde.

Mais, concrètement parlant, la réalisation spéculative de la réconciliation éthique est la rationalisation du rapport, d'abord saisi comme rapport négatif d'opposition — à Tübingen et à Berne —, puis, peu à peu — à Francfort — comme rapport positif de coexistence, entre le contenu de l'idéal originel et celui qu'une appréciation négative assignait à la réalité, c'est-à-dire entre la vie éthique antique, en sa pureté *politique* de vie essentiellement publique, et la vie éthique moderne, perdue, comme vie essentiellement privée, dans le jeu impur de l'*économie*. L'article sur le droit naturel, où pour la première fois vient se recueillir spéculativement tout le contenu éthico-politique de la réflexion historique du jeune Hegel, le réconcilie ainsi pleinement

74. HEGEL, *Lettre à Schelling*, du 2 novembre 1800, B I, p. 59 — C I, p. 60.

avec lui-même en résorbant, dans une intégration rationnelle de ses termes, le dualisme — dont l'intensification caractérise le monde moderne — de l'affirmation — économique — de l'individu et de l'affirmation — politique — du tout dans et par l'individu et dans le tout. Rappelons les étapes importantes du développement hégélien de la problématique dont l'article sur le droit naturel publié, en ses principes essentiels, la solution rationnelle.

A Tübingen et à Berne, Hegel oppose le monde présent, condamné comme monde de la scission et du malheur, de la tyrannie et de la laideur, au monde de la liberté, du bonheur et de la beauté, que l'antiquité avait vu fleurir. Le monde moderne, qui absolutise la vie séparée, privée, de l'homme rivé à sa particularité et dominé par l'autorité étrangère du Maître universel, étatique ou divin, est apparu avec l'empire romain christianisé, qui a détruit l'universel concret de la cité républicaine en fixant pour elle-même, abstraitement, la particularité — la propriété, le droit, la religion privée —, et en lui opposant l'universalité tout aussi abstraite du despotisme politique et de la transcendance divine ; il doit disparaître sous la poussée de l'esprit du temps, qui se manifeste par la revendication théorique — philosophique — et pratique — révolutionnaire — de la liberté, et qui fait advenir la troisième époque de l'histoire humaine, celle de la restauration de la vie libre et totale. — A Francfort, Hegel condamne toujours l'absolutisation de la particularité, livrée à son développement propre, et consacrée, en celui-ci même, par l'État moderne, qui confirme ainsi qu'il est bien la négation de la liberté effective. Dénonçant alors le danger que la propriété, où s'ancre de façon privilégiée cette absolutisation de la particularité, fait courir à la liberté politique, il défend le point de vue des sans-culottes français, opposés aux inégalités de la propriété et conscients de la contradiction existant entre la liberté politique et l'inégalité économique. Cependant, si Hegel dénonce toujours la négativité d'un monde où règne le principe de la particularité, il en vient à reconnaître la nécessité historique définitive de ce principe et à considérer, alors, que la restauration de la vie libre ne pourra se faire par un retour pur et simple à la cité antique, mais par l'intégration de la particularité, ainsi conservée, dans une totalité nouvelle, plus différenciée en son identité, plus concrète, que la totalité de la république grecque ou romaine. L'homme moderne, auquel le christianisme a appris qu'il avait, en sa subjectivité personnelle, une valeur infinie, et que le droit romain, lié intimement à l'esprit chrétien, a fixé à sa propriété, ne peut renier cette essentialité de la particularité pour s'insérer

dans l'universalité concrète du futur État de la liberté. C'est en tant que sujet moral et que personne juridique que l'homme moderne doit, dans des conditions originales, retrouver la liberté originelle de l'antiquité. Le citoyen libre de l'État moderne ne peut ainsi cesser d'être le propriétaire qui a remplacé le citoyen libre de la république ancienne⁷⁵. Aussi, le problème éthique de l'universalisation de la particularité, tel qu'il se pose à Hegel lorsqu'il arrive à Iéna, s'est-il précisé comme le *problème éconómico-politique de l'intégration de l'économique existant au politique*

75. Dans les textes sur *l'Esprit du christianisme et son destin*, Hegel souligne cette nécessité indestructible de la propriété : « Le destin de la propriété est devenu trop puissant pour nous, pour que nous puissions supporter d'y réfléchir, pour que sa séparation d'avec nous soit pensable par nous » (N, p. 273). En reconnaissant, à Francfort, l'histoire comme un processus créateur irréversible, Hegel pose l'irréductibilité du monde moderne, où le dynamisme historique va instaurer nécessairement la liberté, au monde antique, inconscient de la signification et valeur essentielle de la particularité. La reconnaissance de l'originalité du monde de la propriété, comme monde dans lequel la sphère de la vie économique a une importance essentielle, s'accompagne, d'ailleurs, chez Hegel, d'un effort de connaissance technique de cette vie économique. K. Rosenkranz nous rapporte, ainsi, que Hegel l'explore alors là où elle est la plus développée, c'est-à-dire en Angleterre, et qu'il rédige alors, au printemps de l'année 1799, un *Commentaire*, aujourd'hui perdu, de la traduction allemande de l'ouvrage de l'économiste anglais Stewart : *Recherches sur les principes de l'économie politique* (STEWART, *Inquiry into the principles of political economy*, Londres, 1767). Dans l'œuvre de ce mercantiliste modéré, Hegel trouve des matériaux qu'il utilisera dans ses travaux de Iéna, ainsi que les thèmes classiques du libéralisme, tempérés seulement par l'idée que l'intervention de l'État est parfois nécessaire, surtout du fait de la concurrence internationale, pour assister et corriger, de façon à favoriser les fins qu'il réalise, le mécanisme par lequel la richesse générale de la nation s'accroît en satisfaisant en même temps les intérêts particuliers. Mais, à propos de ce système mercantiliste, Rosenkranz écrit que « Hegel combattait ce qui s'y trouvait de mort, tandis qu'au milieu de la concurrence, et dans le mécanisme du travail comme du commerce, il s'efforçait de sauver le cœur de l'homme » (K. ROSENKRANZ, *op. cit.*, p. 86). Saisissant, du point de vue de la particularité concrète elle-même, la négativité d'un processus dont il reconnaît, par ailleurs, la nécessité et même la positivité, puisqu'il exprime objectivement le développement de la subjectivité, Hegel refuse, en effet, contrairement aux penseurs libéraux, d'identifier la liberté de la personne privée, éconómico-juridique, à la liberté véritable, à l'existence totale à laquelle aspire le cœur de l'homme. L'expansion autonome de la sphère de la particularité prédominante, de la subjectivité abstraite absolutisée, soumet en fait celle-ci, comme à un destin, à l'universel abstrait du mécanisme indéfini, extérieur à soi, irrationnel, de ce que Hegel appellera la « société civile-bourgeoise » [« bürgerliche Gesellschaft »], où l'homme ne peut trouver l'intériorité d'un « chez-soi ». Celui-ci ne peut être que la totalité infinie d'un État auquel l'individu soit uni par un lien étroit, intime, même si, dans les conditions indépassables de la modernité, cet État comporte les médiations exigées par le développement du principe de la différence, et que la cité antique ignorait.

à restaurer selon sa vérité antique, mais dans les conditions changées du monde moderne.

Mais la solution d'un tel problème n'est pas opérée immédiatement dans les textes écrits par Hegel à Iéna. Ainsi, dans une étude, commencée à Francfort et qu'il reprend et développe à Iéna au cours des années 1801-1802, sur la *Constitution de l'Allemagne*⁷⁶, il se contente d'affirmer l'égalité nécessaire de l'existence des deux sphères, particulière-économique et universelle-politique, suivant leur essence propre, et la *subordination abstraite* de la première à la seconde. Mais il circonscrit négativement de manière très rigoureuse la thématique nouvelle du problème général éthico-politique, celle du rapport de l'universel et du particulier. — Hegel s'en prend vivement aux théories et pratiques politiques qui absolutisent unilatéralement l'un des deux termes en supprimant l'autre. Il condamne d'abord sans réserve l'absolutisation effective du particulier, manifeste aussi dans le libéralisme moderne, qui anéantit en réalité l'État en le réduisant à un simple instrument au service des intérêts et droits privés qu'il doit avant tout protéger et favoriser, et dénoncée ici surtout dans le féodalisme traditionnel qui, héritier en Allemagne de l'ancienne liberté germanique, fait du droit public impérial essentiellement un droit privé, c'est-à-dire fait que « l'Allemagne n'est plus un État »⁷⁷. L'État, suivant son concept, doit être une souveraineté effective, et la manifestation de celle-ci est la *force*, précisément la *force militaire* ; une multitude ne forme véritablement un État que si elle s'unit en une totalité faisant sentir sa force à tous les individus qui la composent. Mais cet universel étatique ne doit pas anéantir tout pouvoir d'initiative des individus, comme c'est le cas, selon Hegel, aussi bien dans la république française que dans la monarchie prussienne, critiquées dans un même mouvement⁷⁸. Au contraire, l'État doit tolérer l'existence d'un domaine, celui de la vie économique et de l'auto-gestion des corps intra-étatiques (corporations et communes), où la liberté individuelle puisse s'exercer, sans menacer, assurément, l'impératif suprême de la sécurité du tout politique. Par cette marque de confiance qu'il donne aux individus, l'État s'attire en retour leur confiance et peut compter sur autre chose que lui-même, à

76. HEGEL, *Die Verfassung Deutschlands* ; ce texte a été édité par G. Lasson, in : HEGEL : *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig, F. Meiner, 1913 ; nous le citerons — VD — d'après l'édition des HEGEL : *Politische Schriften* — PS —, Francfort-sur/Main, Suhrkamp Verlag, 1966.

77. *Ibid.*, p. 23.

78. Cf. *ibid.*, p. 43.

savoir sur la libre — par là efficace — activité des citoyens. C'est donc au nom même de la vigueur de l'État que Hegel condamne les « théories nouvelles » selon lesquelles « un État est une machine avec un unique ressort communiquant le mouvement à l'infinité de tous les autres rouages »⁷⁹. Cette condamnation des théories qui ne voient pas que ce qui est nécessaire dans un peuple constitué en État ne s'identifie pas à ce qui doit être l'œuvre de la puissance étatique comme telle, qui nient ainsi l'indépendance relative d'une sphère de la liberté socio-économique subordonnée à la sphère de la nécessité politique, et qui, par là, justifient le « pédantisme »⁸⁰ totalitaire s'employant à déterminer, par des règles abstraites, tout le détail de l'existence concrète, semble viser principalement la philosophie du droit de Fichte, qui est précisément l'objet d'une brève, mais sévère, critique de Hegel dans l'écrit de 1801 sur la *Différence des systèmes fichtéen et schellingien de la philosophie*.

Celui-ci combat la théorie fichtéenne du droit naturel comme « une exposition de la domination complète de l'entendement et de la servitude complète du vivant »⁸¹. La présentation, par Fichte, de l'État idéal comme État où la police « sait... où chaque citoyen se trouve à toute heure du jour et ce qu'il fait »⁸², présuppose de sa part une conception de la liberté — ainsi limitée dans « cette communauté relevant de l'entendement et irrationnelle »⁸³ — comme étant originairement opposée à l'universalité que le droit réalisé par l'État rend effective. Or, selon Hegel, « la plus haute communauté est la plus haute liberté »⁸⁴, et la liberté, en sa vérité, bien loin d'être simplement la liberté négative abstraite, que l'entendement absolutise, et à laquelle l'État fichtéen ne laisse à proprement parler aucun champ d'action, même pas dans le domaine économique⁸⁵, est la liberté positive par laquelle l'individu particulier s'accomplit en éprouvant et confirmant son union intime avec l'universel concret de l'État, qui n'est nullement une machine, mais « le corps organique d'une vie riche et en

79. *Ibid.*, p. 40.

80. *Ibid.*, p. 43.

81. *Id.*, D, JKS, GW 4, p. 58.

82. *Ibid.*, p. 56.

83. *Ibid.*, p. 55.

84. *Ibid.*, p. 54.

85. Cf. FICHTE, *Der geschlossene Handelsstaat* [L'État commercial fermé], ouvrage dans lequel, en 1800, Fichte complétait et précisait, pour ce qui est de la vie économique, son ouvrage général de 1796 : *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* [Assise fondamentale du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science].

commun »⁸⁶. Une telle critique de l'État abstrait fichtéen, pur domaine de la nécessité, signifie que, pour Hegel, la force de l'État, thème-clef de la *Constitution de l'Allemagne*, est une détermination, certes, indispensable, mais insuffisante, de l'État vrai. La force de l'État doit être celle d'un organisme vivant, où l'individu peut échapper à la domination des abstractions contraignantes d'un droit absolutisé, et jouir de la vie belle et heureuse de la liberté. La réalisation d'un tel État organique exige, alors, la réunion concrète de l'autorité du tout et de la liberté de l'individu, dont l'écrit sur l'Allemagne affirmait seulement la co-présence, la coexistence, comme minimum nécessaire.

Ni l'universel concret de l'État achevé ne se réduit à son moment de l'universalité abstraite, qui est là comme force, ni la liberté concrète ne se réduit à ce moment d'elle-même qu'est la liberté négative de la particularité existant pour soi-même. S'il ne peut s'agir de supprimer la réalité de ces moments, ne serait-ce que parce que toute régression au monde syncrétique de la cité antique est impossible, il faut, par contre, les intégrer, comme des déterminations subordonnées, au tout concret de l'État, identique, par là, à la liberté concrète, c'est-à-dire devenu l'*État de la raison*. Celui-ci doit identifier l'identité et la différence de l'État-peuple comme identité concrète, totalité — antique — de l'universel et du particulier, de l'identité et de la différence, et de cet État comme différence abstraite — moderne — du moment réalisé de l'identité (l'État-force, l'autorité proprement politique) et du moment réalisé de la différence (la liberté économico-juridique de la société civile-bourgeoise). De cet État de la raison, la philosophie spéculative peut et doit proposer l'esquisse à l'histoire, qui — comme l'explicitèrent les textes ultérieurs —, en s'anticipant idéellement en celle-là, montre qu'elle va bientôt s'achever en et par lui. Bien plus, comme cet État de la raison est alors, pour Hegel, la raison accomplie en tant qu'État, comme « elle doit se trouver de la façon la plus expresse dans la plus parfaite organisation qu'elle se puisse donner, dans l'auto-configuration en un peuple »⁸⁷, la tâche suprême de la conscience de soi de la raison, c'est-à-dire de la philosophie spéculative, est l'édification idéale d'un tel État de la raison. Mais ni l'écrit sur la *Constitution de l'Allemagne* ni l'article sur la *Différence* n'exposent l'organisme de l'État rationnel. Le premier indique seulement les exigences d'entendement de la politique rationnelle ; le second

86. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, p. 58.

87. *Ibid.*

critique la politique irrationnelle de l'entendement (fichtéen), mais, dans sa partie positive (« schellingienne »), n'entreprend pas l'élaboration rationnelle de la politique rationnelle. L'exposition spéculative de l'État achevé de la raison, c'est l'article sur le droit naturel qui, le premier, va l'esquisser en ses lignes fondamentales.

Il achève absolument la réalisation de l'idéal éthico-politique de jeunesse, c'est-à-dire la réconciliation de l'antiquité idéale et de la réalité moderne, en instituant *rationnellement* — et donc absolument pour le philosophe spéculatif — l'unité de la totalité étatique, consacrée dans la première par la politique classique, et de la liberté individuelle, proclamée dans la seconde par le droit naturel moderne. Cette rationalisation qui, en le fondant absolument, fixe catégoriquement le mot d'ordre que Hegel s'impose à la fin de son séjour à Francfort, celui de « la réunion avec le temps »⁸⁸, est opérée à deux niveaux dans l'article sur le droit naturel, en vertu de la même identification, menée en lui à son terme, du moins en tant qu'objet d'*affirmation*, de l'absolu et de sa négativité ou infinité. — *D'une part*, la détermination éthique de l'absolu en tant que tragédie de l'auto-négation ou auto-différenciation, c'est-à-dire identité concrète de l'identité et de la différence, pose, quant au *contenu*, l'identité organique de l'universalité, de la totalité, de la cité, de la vie proprement politique, et de la particularité, de la vie proprement économique, et, quant à la *forme*, l'identité spéculative de l'intuition de la réalité immédiate et des idéalités médiatisées de la réflexion. Cette réconciliation du contenu éthique avec lui-même en ses pôles fondamentaux s'exprime alors nécessairement dans un discours qui dépasse aussi bien la philosophie politique classique, saisissant la vie de et dans la cité comme le développement unitaire immanent d'une *nature*, et le *droit* naturel moderne, soumettant cette vie à l'artificialisme de la raison pratique individuelle ; en sa partie proprement spéculative — esquisse du *Système de la vie éthique* —, l'article sur le droit naturel élabore donc en un sens tout nouveau le droit naturel en montrant, à travers lui, « comment la nature éthique accède à son droit véritable » (p. 80). — *D'autre part*, la réalisation, dans le présent, d'un tel contenu rationnellement réconcilié du droit naturel s'appuie, dans l'article de Hegel, sur l'affirmation — assurant la découverte des signes fournis par ce présent — de la nécessité *rationnelle* du devenir historique du phénomène éthique de l'absolu. En étant auto-négation ou auto-différenciation, l'absolu

88. *Id.*, N, p. 351.

est, dans sa différence posée comme telle (le phénomène), soumis à une différenciation extérieure identique à la différenciation intérieure à son identité posée comme telle (l'essence), c'est-à-dire, particulièrement, que le cours historique, ainsi rationnel, de sa manifestation éthique réalise nécessairement les moments de son contenu essentiel : l'identité — dans l'antiquité —, la différence — dans l'époque moderne —, et, enfin, l'identité (rationnelle) de cette identité et de cette différence — en gestation dans le présent. L'article sur le droit naturel introduit ainsi le thème, capital dans le hégélianisme, de *l'identité rationnelle du logique et du chronologique*.

La réconciliation que la conception de l'identité absolue comme sacrifice tragique de soi, comme auto-négation ou auto-différenciation, permet d'opérer dans le champ exploré par le courant du droit naturel moderne, renverse totalement la problématique de celui-ci et, par conséquent, le sens même de l'expression « droit naturel ». — Cette problématique du droit naturel moderne repose sur la présupposition de la *différence* originaire de la différence — l'individualité — et de l'identité — la totalité civile ou politique —, c'est-à-dire du primat, dans ce rapport de différence qui, tel leur universel, a prise sur ses termes, du terme qui, en lui-même, exprime cet universel, à savoir de la différence, particularité, individualité ou subjectivité. Toutes les théories modernes du droit naturel s'emploient à dériver de la subjectivité, posée comme originaire, la substantialité, alors niée comme telle, de l'unité civile ou politique. L'identité ne peut cependant, en vérité, être posée à partir de la différence, et, par conséquent, la présupposition de la problématique générale du droit naturel moderne interdit à celui-ci de réaliser son projet de construire un état civil ou politique qui serait absolument identique à l'état de nature individuel-individualiste — car il est par et pour celui-ci —, tout en étant absolument différent de lui — puisque sa raison d'être est de sauver l'individu de son inégalité à soi (la différence absolutisée est différence d'avec soi). — Cette différence d'avec soi de l'individu naturel, qui fonde la différence : état naturel-état civil, la comprend donc, en son principe, dans l'individu lui-même, comme différence dont les termes peuvent, de ce fait, être dits également naturels ; une telle ambiguïté du mot « naturel » — illustrée, par exemple, de façon privilégiée, dans le couple hobbesien : état de nature (sensible) - loi naturelle (raisonnée) — rejaillit alors sur l'expression même de « droit naturel » : ainsi, Rousseau distingue un « droit naturel proprement dit », reposant sur la pitié de l'état de nature, et un « droit

naturel raisonné », régnant dans l'État. — Pour un naturalisme (empiriste) enclin, comme tel, à affaiblir la différence, dans l'individu, de la nature ou immédiateté sensible et de la réflexion ou médiation rationnelle, en faisant de la raison la réflexion en soi de la nature — comme c'est le cas chez Hobbes —, le droit naturel exposera la forme raisonnable (civile) réalisant le contenu sensible (naturel). Au contraire, pour un rationalisme (intellectualiste) opposant — comme chez Kant — à la raison posée comme essentielle — et, en ce sens, naturelle — à l'individu, la nature sensible de celui-ci, le droit naturel exposera la forme sensible (à travers cette seconde nature qu'est l'anti-nature de la contrainte) réalisant le contenu rationnel.

Lorsque, plus tard, Hegel soulignera l'ambiguïté de l'expression « droit naturel », ambiguïté « qui fait qu'on ne sait si, [par celle-ci], le droit est visé comme un droit présent selon un mode naturel immédiat, ou s'il est visé tel qu'il se détermine moyennant la nature de la Chose, c'est-à-dire le concept »⁸⁹, il retiendra le second sens et rejettera le premier, car « la détermination par la nature » sensible, immédiate, est le contraire de la nature vraie ou du concept de l'homme, qui est la « détermination par soi » ou la liberté, la « libre personnalité » sur laquelle se fonde le droit, comme auto-développement ou réalisation d'un tel concept. Il est vrai que, alors, Hegel aura totalement achevé de libérer le « concept », ou la négativité absolue, du statut encore limité que ses premiers écrits de Iéna assignent à la subjectivité en la maintenant comme attribut (certes privilégié) de la substance, et, donc, en relativisant la subjectivité subjective du Moi comme moment de la subjectivité substantielle du peuple⁹⁰. — Au moment où il écrit l'article sur le droit naturel, il veut libérer la science ou philosophie du droit de *tout le contenu* de l'ambiguïté que la tradition précédente a introduite dans l'expression « droit naturel », c'est-à-dire dépasser également l'empirisme naturaliste et le formalisme rationaliste, dont la contradiction réciproque tout comme la contradiction intestine sanctionnent l'impuissance à saisir l'unité concrète de l'individu, l'identité pleinement réelle en lui de la différence pleinement réelle de la nature et de la raison. Contre l'empirisme naturaliste, qui efface au profit de la

89. *Id.*, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, § 502. Rem., éd. F. Nicolin-O. Pöggeler, Hambourg, F. Meiner, 1959, pp. 396-397.

90. Sur l'évolution de la pensée hégélienne du droit à partir de l'article sur le droit naturel, voir M. RIEDEL, *Hegels Kritik des Naturrechts*, in : *Hegel-Studien*, 4, 1967, pp. 188-204.

première la différence de la nature et de la raison, dont l'affirmation cependant nécessaire le rend contradictoire, et contre le formalisme rationaliste, qui efface au profit de la seconde l'identité de la nature et de la raison, dont l'affirmation également nécessaire le rend à son tour contradictoire, Hegel veut penser la vie éthique de l'homme comme l'identité de la nature et de la raison saisies tout autant comme différentes, c'est-à-dire comme une *antinomie*. L'application qu'il veut faire, au champ de la vie éthique ou de l'esprit, du principe spéculatif de l'antinomie — dont l'écrit sur la *Différence* soulignait bien qu'elle est « la contradiction se supprimant elle-même »⁹¹ —, exige la position de l'identité éthique de la différence, diversité ou particularité réelle, et de l'identité ou universalité idéale de l'individu.

Mais la compénétration de l'universel et du particulier dans l'individu particulier, son existence comme universel réel ou particularité idéale, implique, précisément, l'idéellisation — la déréalisation — de lui-même et la réalisation, comme sa substance, de l'esprit universel, c'est-à-dire l'insertion de l'individu dans la communauté populaire. La vie éthique vraie est la vie de l'individu dans le peuple, la vie même du peuple. Le dépassement de la contradiction qui frappe toutes les théories antérieures du droit naturel signifie ainsi la position d'une problématique nouvelle qui, intégrant la problématique moderne (de la différenciation) dans la problématique antique (de l'identité), reprend de celle-ci le thème de l'originarité absolue de la vie éthique du peuple. L'article sur le droit naturel opère ainsi la réunion de la nature et du droit, abstraitement saisis par la problématique moderne — individualiste — du droit naturel, en transportant le contenu de celui-ci dans un autre élément, l'élément de la totalité originaire d'un peuple. Le droit naturel est désormais appréhendé comme l'auto-différenciation, ex-position, objectivation d'un règne substantiel que sa puissance ainsi immanente de déploiement constitue bien, selon l'acception première, non pas moderne-mécaniste (construisant artificiellement, fabriquant, le tout à partir des éléments), du terme, en une « nature », la « nature éthique » ou spirituelle. Puisque le droit est toujours défini par Hegel comme l'*objectivation* de l'esprit encore comprimé en son principe ou en son *concept*, ici en la *puissance génératrice* qui est la sienne comme attribut de la *substance*, comme *nature* éthique, on comprend que celui-là assigne comme

91. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, p. 26.

tâche à sa philosophie du droit naturel, de « construire comment la nature éthique accède à son droit véritable » (p. 80).

En situant le droit naturel dans une telle nature éthique, Hegel renoue, bien sûr, avec la tradition antique — platonico-aristotélicienne — de l'originarité du tout politique, et, en saisissant ce tout à travers la problématique moderne de son auto-différenciation ou négation, comme une unité substantielle auto-productive, il le dynamise selon le thème spinoziste de la substance comme puissance produisant ses accidents par une nécessité absolue. En cela, Hegel applique au domaine de l'éthique ou de l'esprit défini, en son socle, à la manière antique, le concept spinoziste d'une nature comme unité substantielle infiniment auto-productive, que Schelling avait appliqué à la nature physique, ou à la nature proprement dite — en se contentant alors de reconstruire la philosophie de l'esprit sur le modèle fichtéen de la philosophie transcendantale du *Moi*. Comme Schelling avait proposé, dans sa philosophie de la nature, un « spinozisme de la physique »⁹², Hegel élabore parallèlement un *spinozisme de l'éthique*. Il s'agit, certes, chez l'un et l'autre, d'un spinozisme *schellingianisé*, pour autant que la production mondaine de la substance n'est plus seulement *affirmée* comme s'opérant selon une *absolue nécessité*, mais « *construite* » comme manifestation de la *raison saisie en sa structuration concrète*⁹³, de telle sorte que si, pour Hegel, la raison pratique est nature éthique, la nature éthique se produit elle-même rationnellement ; c'est la raison absolue qui se manifeste éthiquement comme nature⁹⁴.

L'article sur le droit naturel, en son moment spéculatif, et le *Système de la vie éthique* — qui développe et étend celui-ci — exposent ce spinozisme schellingianisé de l'éthique comme auto-

92. Cf. ci-dessus, p. 11.

93. La philosophie schellingienne de l'identité absolue est une transcendentalisation formelle de l'intuition spinoziste de la nature, en quelque sorte un spinozisme fichtéanisé.

94. Cf., sur le sens que Hegel attribue au terme « nature » dans sa problématique du droit naturel, l'article cité de M. Riedel (pp. 176-184). Nous marquerons, cependant, une réticence à l'égard de l'accentuation que l'auteur opère de l'aspect *téléologique* du concept de nature dans son nouvel emploi par Schelling et Hegel, avant de souligner, à juste titre, son traitement métaphysique à travers le substantialisme causal de Spinoza. La philosophie nouvelle de la nature physique (Schelling) et de la nature éthique (Hegel) présente la nature essentiellement comme la *puissance* manifestée de l'auto-position (*causa sui*) de la raison absolue. S'il y a *téléologie*, c'est dans la manifestation *philosophique* de cette manifestation, pour autant que la méthode présidant à celle-là n'est pas — chez Schelling —, pas encore — chez Hegel, proprement *dialectique* (cf. ci-dessous, p. 48).

engendrement objectif, différencié — dans l'élément de la réalité ou de la différence, du négatif — de la manifestation éthique de l'essence absolue comme identité de l'identité et de la différence. — Le *Système de la vie éthique* applique la *méthode* schellingienne de la réalisation de l'identité absolue de l'essence et de la forme comme détermination de celle-là par celle-ci, puis de celle-ci par celle-là, enfin comme égalisation de ces deux déterminations, et emploie le *langage* gnoséologique, subjectif, de la philosophie transcendantale où s'ancre la philosophie spéculative de l'esprit, comprise par Hegel comme philosophie de la nature éthique ; aussi embrasse-t-il tout le champ de l'auto-différenciation ou auto-détermination de cette nature éthique, d'abord comme détermination de l'intuition — immédiateté, indifférence, identité — par le concept — détermination, différence —, puis comme détermination du concept par l'intuition, enfin comme identité (intuitive) de l'intuition (l'identité) et du concept (la différence). — La détermination de l'intuition par le concept, ou subsumption de l'intuition sous le concept, désigne la réalisation proprement *naturelle* de la nature éthique, qui englobe toutes les manifestations humaines — en leur progrès d'universalisation croissante (de plus en plus éthique) — de l'individu comme tel face à la nature, à lui-même et aux autres individus (besoin, travail, parole, activité économique, vie familiale) ; une telle universalisation ne peut s'achever en existence réellement universelle, en raison de la présupposition de départ individualiste, si bien que le lien de l'intuition et du concept subsiste « comme une réunion incomplète ou comme un *rapport* »⁹⁵. — La détermination du concept par l'intuition, ou subsumption du concept sous l'intuition, *nie* cette vie éthique naturelle, mais abstraitement, c'est-à-dire encore *naturellement*, la conservant ainsi en sa naturalité, bien qu'elle se présente elle-même comme « le négatif ou la liberté ou le crime »⁹⁶. — La réalisation vraie, proprement *éthique*, de la nature éthique nie la contradiction — le néant de la double réalisation naturelle opposée à elle-même — en identifiant l'intuition et le concept, l'identité et la différence, laquelle *identification* ne peut avoir pour élément que l'*identité* qui, ainsi absolutisée en tant qu'identique elle-même à la différence, en tant qu'auto-différenciation, auto-négation, est la totalité suprêmement vivante, spirituelle, d'un *peuple*.

95. HEGEL, SS, *op. cit.*, p. 8.

96. *Ibid.*, p. 38.

Si l'article sur le droit naturel, d'abord pour relativiser par rapport à l'absolu, c'est-à-dire absolument, les théories non spéculatives du droit, situe spéculativement la nature éthique en général dans le procès même de l'absolu se manifestant, et, par là, dégage sa structure rationnelle générale, il n'expose pas le processus par lequel elle s'institue en sa vérité de vie éthique proprement dite ou absolue, comme vie éthique du peuple. Son projet *critique* explicite, en effet, réduit son moment *spéculatif* — qu'il appelle comme essentiel à sa réalisation, ainsi que nous avons voulu le montrer — à la production de l'auto-différenciation ou *négation* systématique de l'unité du peuple, en laquelle seule reçoit son sens vrai le négatif — la différence ou particularité — qu'absolussent faussement les théories individualistes modernes du droit naturel soumises à la critique. La théorie spéculative de la vie éthique contenue dans la troisième partie de l'article de Hegel présuppose donc « le positif, à savoir que la totalité éthique n'est rien d'autre qu'un peuple » (p. 54), et ne recouvre ainsi, en raccourci, que la dernière partie du *Système de la vie éthique*. — De plus, si celle-ci expose de manière systématique l'auto-détermination — statique, comme « système en repos », et dynamique, comme « gouvernement » — de la totalité populaire comme position, selon leur sens vrai, concret, des déterminations abstraites à travers lesquelles cette totalité s'est seulement présupposée dans les deux parties précédentes, l'article sur le droit naturel esquisse de façon plus survolante et libre un tel contenu ; celui-ci n'est retenu que pour autant qu'il concerne la question de la signification positive du négatif de la vie éthique, et permet de surmonter rationnellement le conflit du tout et de l'individu, du politique et de l'économique, du monde antique et du monde moderne, c'est-à-dire de poser en son absolutité la vie éthique absolue concrètement réconciliée avec elle-même en la richesse de ses déterminations opposées.

Soucieux, ainsi, non pas tant de développer pour elle-même, en toute sa systématité, la vie éthico-politique — puisqu'il prélève en elle son moment vrai, sans en présenter la genèse et en épuiser le déploiement —, que de la fonder spéculativement, absolument, en sa concrétude, l'article sur le droit naturel fait ressortir l'absoluité de cette vie éthico-politique en la rapportant *directement* (ce que ne peut faire le *Système de la vie éthique*, du fait même de son objectif) à la structure de l'*absolu lui-même* en tant que *raison* concrète se manifestant comme nature. Exposant, alors, la vie éthico-politique comme expression d'une telle raison, dont la manifestation nécessairement *antinomique* libre

sa différence dans l'*expansion d'une nature*, le texte de Hegel justifie la coexistence, l'existence égale, pleinement reconnue, dans l'État, du politique et de l'économique, du service du tout et du service de l'individu, qu'une philosophie du *Moi* ne peut que considérer comme incompatibles dans le lieu ponctuel, fermé sur soi, exclusif, qu'est son objet. Mais en tant que la nature éthico-politique est l'expansion d'une raison — *identité* de l'identité et de la différence —, elle se contracte et réunit en elle-même dans une telle expansion, et fait de la coexistence de ses déterminations opposées — celle qui réalise l'*identité* et celle qui réalise la *différence* — une unité intégrative, hiérarchique, se traduisant dans la subordination organique de celle-ci à celle-là, de l'individu à la cité, de l'économique au politique. Ainsi, la vie éthique réalisée selon sa vérité, la nature éthique accédant à son droit, bref le « droit naturel », sauvé de sa contradiction par la philosophie spéculative qui l'institue en son être absolu, accorde en son sein, dans la totalité qui lui vaut son sens vrai, une place au « droit » (selon l'acceptation courante du terme), que les théories modernes du droit naturel absolutisaient, à tort, en sa précarité de détermination posée par la « raison » pratique d'un *Moi* réfléchissant abstraitement sur lui-même ; alors, le « droit naturel » comprend en son absoluité le « droit » abstrait, c'est-à-dire, à la fois, le relativise et l'assure, le sauve, en le réconciliant avec l'affirmation de soi prioritaire du tout politique.

Si la philosophie spéculative, en fondant la positivité du négatif lui-même dans le système rationnel de la vie éthique, confirme à celle-ci sa valeur absolue pour l'existence humaine, même telle qu'elle se présente dans le monde moderne, naguère considéré, par Hegel, comme sa négation, elle n'établit encore ainsi que la *possibilité* de la réalisation, dans ce monde moderne marqué par le négatif, de l'unité éthique de celui-ci avec le positif. L'existence absolue exige, en plus, de la spéculation, qu'elle établisse la *nécessité* absolue, car rationnelle, de la réalisation d'une telle existence dans l'existence *réelle, actuelle*, elle-même, c'est-à-dire la *rationalité* de l'*histoire* de la vie éthique accédant présentement à sa rationalité. Or, l'article sur le droit naturel, en sa richesse spéculative incomparable — d'autant plus précieuse alors sur un point où le *Système de la vie éthique* est muet —, inaugure également ce thème, central dans le hégélianisme, de la rationalité de la réalisation historique de la raison éthique.

Nous avons analysé ailleurs⁹⁷ la reconnaissance réaliste que Hegel opère, à la fin de son séjour à Francfort, de la puissance

97. Cf. notre ouvrage *Hegel à Francfort*, pp. 105 *sqq.*

irréversible de l'histoire : le volontarisme de l'idéal est inséré dans la nécessité historique comme le moment par lequel la réalité de celle-ci se réfléchit idéalement en elle-même. L'histoire se déploie comme une « nature »⁹⁸, à la puissance de laquelle Hegel demande la réconciliation effective de l'universel et du particulier, la liberté ou le bonheur ; il discerne, en observant les signes par lesquels se révèle l'esprit du temps, qui est précisément un esprit de liberté, que, *en fait*, le mouvement de l'histoire est bien un mouvement de libération. Mais, n'ayant pas encore libéré la raison de l'entendement, et saisissant la vérité seulement comme vie dépassant la transparence à soi réflexive de l'esprit, Hegel ne peut justifier *en droit* sa vision optimiste de l'histoire, « en rendre raison » ; l'histoire a beau réaliser, pour lui, l'exigence s'exprimant inadéquatement dans la raison pratique, son cours favorable conserve pour la réflexion philosophique l'altérité d'un destin. A Iéna, l'entrée de Hegel en spéculation lui révèle le salut rationnel de l'histoire, mais c'est seulement dans l'article sur le droit naturel qu'il affirme comme pleinement rationnelle la nécessité de la manifestation historique de la raison absolue.

Assurément, le texte sur la *Différence*, en définissant l'absolu comme la raison spéculativement saisie, c'est-à-dire comme identité de l'identité et de la différence, identifie principiellement dans l'absolu son identité essentielle et sa manifestation différenciée, aussi sa différence de soi culturelle, historico-géographique, par laquelle « l'absolu se pose comme une totalité objective »⁹⁹. Mais, si la raison est ainsi, en particulier, dans l'histoire, elle y est comme dans ce qui, en son contenu même, n'est pas encore conçu comme pleinement rationnel ; l'histoire n'est pas encore vraiment dans la raison, et c'est pourquoi Hegel tend à souligner la « contingence »¹⁰⁰, relativement à la raison, du devenir déterminé à travers lequel celle-ci manifeste, à chaque fois, plus ou moins adéquatement, sa structure essentielle. Parlant, plus précisément, de l'histoire de la philosophie, Hegel privilégie alors, suivant l'esprit schellingien, ce lien *vertical* direct, en quelque sorte transcendant, du phénomène à la raison qu'il manifeste, par rapport au lien *horizontal* par lequel, en lui-même, le phénomène s'unifierait selon une nécessité immanente. Mais la double détermination du phénomène historique de la raison va opérer

98. HEGEL, *Constitution de l'Allemagne*, Introduction de 1799-1800, VD, PS, p. 18.

99. *Id.*, D, JKS, GW 4, p. 14.

100. *Ibid.*

peu à peu sa réunion dans les textes hégéliens du *Journal critique de la philosophie*, et d'abord, comme il est naturel, pour ce qui est du phénomène historique proprement rationnel de la raison, c'est-à-dire de l'histoire de la philosophie.

C'est ainsi que l'article *Foi et savoir* structure rationnellement la triade philosophique kantienne-jacobienne-fichtéenne, où s'achève idéellement la manifestation culturelle moderne de l'esprit, ce qui implique — puisque, depuis les années de Tübingen, la philosophie est considérée comme l'une des dimensions de l'esprit d'un peuple, de la vie éthico-politique où elle s'enracine concrètement — l'affirmation de la structuration rationnelle du devenir général de la manifestation éthique réelle de l'absolu. Mais, précisément, l'article *Foi et savoir* pose bien la manifestation mondaine totale de l'esprit comme étant celle d'un « esprit du monde »¹⁰¹, qui, se déterminant comme esprit des peuples nordiques modernes, réalise la concrétion du sujet-objet absolu à travers son moment subjectif privilégié¹⁰².

Le texte, immédiatement postérieur, sur le droit naturel, qui étend explicitement la juridiction de la raison absolue sur le devenir menant, par exemple, des philosophies objectives empiriques à la philosophie subjectiviste formaliste du droit naturel, accuse ainsi le caractère philosophique de l'histoire de la philosophie (éthique). Soulignant, alors, également, dans ce texte, que la science (la philosophie), en son devenir, n'est que l'expression universelle de la nécessité selon laquelle se configure « l'[élément] éthique, le moteur de toutes les choses humaines » (p. 15), Hegel en vient naturellement à présenter l'histoire même de la vie éthique comme structurée rationnellement, pour autant qu'elle réalise successivement les moments mêmes de la raison : l'identité (dans l'antiquité), la différence (dans le monde moderne né avec la Rome chrétienne), et l'identité de l'identité et de la différence (en formation dans l'actualité). L'histoire du monde éthique, esquissée dans la troisième partie, développe bien sa nécessité empirique comme réalisant elle-même successivement les « principes » enveloppés dans la structure rationnelle de l'absolu¹⁰³, et, dans ses dernières pages, l'article sur le droit naturel, discernant la rationalité, ainsi absolument triomphante, au principe même du devenir aussi irrationnel, positif, de l'histoire, pourra bien demander à la philosophie — dont la vertu

101. *Id.*, *GuW*, *JKS*, *GW* 4, p. 316.

102. *Cf. ibid.*

103. *Cf. id.*, *DN*, p. 75.

est analogue, précisément, à celle de l'histoire¹⁰⁴ — d'« honorer » (p. 95) et de reconnaître comme « absolument liée à l'esprit » (p. 102) l'histoire nécessaire de la vie éthique. Le discernement dans le présent, par le philosophe auquel sa spéculation permet de concevoir ce qui est, des signes manifestant que la figure rationnelle, vraie, parfaitement réconciliatrice, de la vie éthique est en train de se réaliser, vient s'intégrer, pour l'achever, dans la justification spéculative de l'affirmation de l'absoluité de l'existence éthico-politique, fait originel de la méditation hégélienne. L'article sur le droit naturel clôt bien la promotion spéculative de l'éthique, engagée dès l'arrivée de Hegel à Iéna, lieu saint de la nouvelle spéculation.

C. — AUTO-CRITIQUE DE L'ÉTHIQUE SPÉCULATIVE

Mais cette clôture ouvre aussi un nouveau développement du hégélianisme. — Terme de la reprise spéculative, à travers l'instrument schellingien, de la thématique éthico-politique des œuvres de jeunesse, le texte-charnière qu'est l'article sur le droit naturel marque le commencement de l'auto-réalisation progressive, scandée par les trois esquisses successives du Système (1803-1804, 1804-1805, 1805-1806), de la spéculation proprement hégélienne. — Celle-ci accomplira, en toutes ses implications, la *promotion spéculative de la spéculation*, dépassant ainsi, tout en un, la promotion spéculative de l'éthique et la promotion éthique de la spéculation, dont nous avons vu l'article de 1802-1803 achever la réalisation conjointe. Ce dépassement signifiera une égale novation, et dans le *contenu* et dans la *méthode* de la spéculation, dont l'unité intérieure sera bien dite comme le contenu ultime de l'Idée absolue.

D'une part, après l'article sur le droit naturel, à la réalisation de l'absolu comme différence immédiate, statique, *naturelle*, d'une *nature* physique ou naturelle et d'une *nature* éthique ou spirituelle, sera substituée la différenciation médiatisée, processuelle, *spirituelle*, d'un « esprit-nature » et de l'*esprit* proprement dit. Cela signifiera, *en aval*, à l'intérieur même du domaine de l'esprit, l'intégration relativisante de la structure naturelle — l'expansion objective de la totalité populaire — dans l'intériorité du rapport à soi processuel qu'est l'esprit, celui-ci ne s'objectivant pleinement qu'au-delà de l'« esprit objectif », comme « esprit absolu »

104. Cf. *ibid.*, p. 93.

culminant dans la philosophie. *En amont*, l'absolu lui-même ne sera plus conçu comme l'identité absolue qui est immédiatement, toutefois en tant qu'*absolue*, *totalité* de l'identité et de la différence, identité en quelque sorte *naturelle* de l'essence identique et de sa manifestation différenciée, mais comme l'identité qui est immédiatement, en tant qu'*identité*, différence, donc différenciation de soi, médiation ou procès absolu, bref, identité proprement *spirituelle* ; à la conception encore schellingienne de l'absolu comme *nature*, Hegel opposera la conception proprement hégélienne de l'absolu comme *esprit* absolu. — Un tel changement dans le *contenu* de la spéculation engagera, d'autre part, un changement corrélatif dans la *forme* même de la méthode de celle-ci. La première spéculation hégélienne est encore schellingienne, en ce sens qu'elle « reconstruit » l'absolu en *présupposant* qu'il est, en tant qu'absolu, une *totalité*, cette présupposition dictant *téléologiquement* la juxtaposition de l'identité *et* de la différence, de l'identification de la différence *et* de la différenciation de l'identité, qu'il s'agit ensuite d'identifier ou d'indifférencier. Mais, se libérant désormais de tout vestige réflexif, et dans une pratique vraiment spéculative d'elle-même, la spéculation hégélienne va *refléter* le mouvement par lequel l'identité absolue elle-même, en tant qu'*identité*, *se nie* en une différence, *se différencie* d'elle-même en elle-même, bref est *totalisation* d'elle-même ; la spéculation procèdera dialectiquement, car elle exploitera le caractère par lequel toute détermination, en son identité à soi ou positivité, est essentiellement négation de soi, *dialectique*, son processus étant ce que Hegel appellera le « *concept* » (être soi en tant qu'autre que soi).

Or, de ce dépassement de soi hégélien de la première spéculation encore schellingienne de Hegel, qui vient se condenser dans le texte sur le droit naturel, les prémisses positives se trouvent déjà fixées dans ce texte. Il nous suffit, afin de le montrer, de rapporter notre conclusion du développement sur « spéculation et éthique » dans l'article de Hegel, à notre anticipation de l'Idée que celui-ci s'y fait de l'absolu, pour nouer le rapport : critique-spéculation. L'affirmation que l'*attribut* « esprit » est plus haut que l'*attribut* « nature » (p. 78) implique leur transformation en *moments* de la vie ainsi ascensionnelle, processuelle, d'une substance se manifestant dès lors comme *sujet* ; mais c'est précisément la détermination que l'article sur le droit naturel donne de l'absolu en l'analysant en sa tragédie originaire. Saisir la puissance absolue comme sacrifice de soi, la simplicité même comme déchirement de soi, l'identité comme

différenciation d'avec soi, la positivité comme auto-négation, c'est bien alors *intérieuriser dans l'identité elle-même* — comme terme absolument premier, comme immédiat absolu — l'*antinomie* constituant la *totalité* qui englobe en son identité médiatisée ce premier terme et son autre, la différence. Mais, en se radicalisant à travers cette régression de la contradiction à l'origine absolue, la spéculation instaure le principe absolu de son auto-mouvement, à savoir le dialectique lui-même ; or l'article sur le droit naturel — qui fait usage, d'ailleurs, du terme « dialectique » (p. 49) — définit bien ce principe quand il lie l'« infinité », qui est, en tant que « le contraire non médiatisé de soi-même » (p. 30), « le principe du mouvement et du changement » (*ibid.*), à l'absoluité même de la substance ¹⁰⁵.

Mais le texte de 1802-1803 ne peut lui-même exploiter ces prémisses, contenues en lui, de la future spéculation, proprement et entièrement hégélienne, comme exposition dialectique de l'auto-position de l'esprit absolu. Car — comme c'est nécessairement le cas de toute première négation, dans laquelle le nié l'est encore selon son propre style, c'est-à-dire est encore conservé abstraitement dans sa négation — la négation de la substance comme nature, comme substance, c'est-à-dire sa position *comme sujet*, est précisément la position de la *substance* comme sujet ; l'auto-négation est dite du *positif*, l'acte est dit de l'*être*, bien loin que la négation infinie, par sa relation négative à soi, constitue, comme telle, la positivité absolue, que l'être soit le simple rapport à soi de l'acte absolu. — Corrélativement, la démarche spéculative de Hegel est encore la subsomption téléologique de l'infinité ou du dialectique, qui en enveloppent en soi la suppression. — S'il *définit* ainsi déjà l'objet et la méthode de la spéculation d'une manière qui n'est plus du tout schellingienne, Hegel insère toujours cette définition dans une problématique et une *pratique* de la spéculation qui, en dépit de leur apport original décisif, restent encore schellingiennes. L'article sur le droit naturel, absolutisant la subjectivité dans le contexte de la substantialité, plus particulièrement en niant le simple spinozisme schellingien de l'éthique d'une façon encore spinoziste-schellingienne, en gardant l'écorce schellingio-hégélienne pour un noyau en soi proprement hégélien, se révèle bien, par une telle contradiction de son extérieur et de son intérieur, le germe actif du hégélianisme définitif ¹⁰⁶.

105. Cf. HEGEL, *DN*, p. 33.

106. Cf. ci-dessous, notre Conclusion.

CHAPITRE PREMIER

LE PROJET HÉGÉLIEN

Le titre même de l'article de Hegel : *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit*, en indiquant l'articulation générale du propos qui s'y déploie, lie la réflexion sur la *scientificité* de l'étude du droit naturel — pris en son sens moderne général de détermination, par la lumière naturelle de la raison, du droit conforme à l'essence ou nature universelle de l'homme — à une *double préoccupation* : la préoccupation, *nouvelle* chez Hegel, de l'organisation *systématique* du champ de la philosophie pratique — c'est-à-dire, en suivant le thème schellingien, repris dans l'écrit sur la *Différence*, de la philosophie de l'intelligence ou de l'esprit¹ —, à l'intérieur duquel il s'agit d'assurer au droit naturel sa vraie place, et la préoccupation, déjà *ancienne*, du sens de la *positivité*, du rapport du naturel et du positif, précisé ici comme rapport de la philosophie ou de la science absolue du droit naturel, et de ce que l'on appelle les « sciences » positives du droit. — Le traitement scientifique-spéculatif de ces deux questions doit permettre, selon Hegel, de les résoudre en dissolvant la contradiction qui, dans le contexte réflexif antérieur, rend problématique l'affirmation même d'un droit naturel.

D'une part, en effet, à l'intérieur du champ de la connaissance « philosophique », la raison spéculative mettra un terme à la

1. Cf. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, p. 73 : « ... la philosophie de la nature est, d'une façon générale, la partie théorique, la philosophie de l'intelligence la partie pratique de la philosophie ».

subordination traditionnelle, à la morale, comme science des fins de l'individu absolutisé, d'un droit naturel devant justifier le caractère alors nécessairement contraignant du tout étatique qui, relativisant ainsi l'individu comme un simple moyen, nie par là sa propre raison d'être. La substitution, au primat de la différence (individuelle) impuissante, comme telle, en son abstraction, à poser l'identité d'elle-même et de l'identité (étatique), du primat de l'identité parfaitement capable, en sa concrétude, d'affirmer conjointement elle-même et sa différenciation, libérera d'une telle contradiction le droit naturel et la morale, et les assurera dans l'être en subordonnant celle-ci à celui-là. — D'autre part, en saisissant l'identité concrète de l'identité différenciée en elle-même — de la différenciation *idéelle* qu'est le système du vrai, en particulier de la vérité pratique ou éthique — et des *différences* de l'identité — de la différenciation *réelle* qu'est le devenir historique des systèmes du vrai —, la raison spéculative supprimera, dans le champ global de la connaissance, l'opposition traditionnelle de l'*idéalité du droit naturel*, élaboré par la raison humaine en sa libre réflexivité, et de la *réalité du droit positif*, offert à l'expérience des hommes. Par là, elle arrachera la problématique du droit naturel à la contradiction résultant de ce qu'une telle opposition se développe en s'opposant à elle-même pour autant que le droit naturel finit par consacrer le droit positif, sinon toujours en prescrivant lui-même le respect de ce droit positif, du moins en réitérant en lui-même idéellement la contrainte constitutive d'un tel droit, bien loin qu'il le nie réellement conformément à son propre projet. La raison spéculative réconciliera, non pas en régressant abstraitement en deçà de leur opposition, mais par le dépassement concret de celle-ci, le droit naturel et le droit positif, en *intégrant* le positif dans la vie même de la raison qui se sait être l'unité d'elle-même et de ce qu'elle reconnaît comme étant cependant son *Autre*.

Ainsi, en réinsérant le droit naturel dans la réalisation de la raison absolue comprise comme identité concrète de l'identité et de la différence (du tout et de l'individu, de l'idéalité et de la réalité...), la science spéculative le délivrera de la double relativisation qui le frappe en suscitant une contradiction multiforme dans le champ pratique. — Mais c'est justement le refus de cette contradiction par la raison — l'identité à soi vraie — agissante au sein de cette réalisation abstraite d'elle-même qu'est le « rationalisme » moderne du droit naturel, qui conduit l'histoire de celui-ci à l'accomplir en sa vérité spéculative. Et les pages introductives du texte de Hegel, qui définissent par là le projet même

que celui-ci y réalise, exposent ce thème de la justification historique de la reprise spéculative salvatrice du droit naturel.

*
**

L'évocation du destin historique du droit naturel s'ancre dans le bref rappel de son *immersion* première — *antique* —, à l'égal de toutes les sciences particulières, dans la science de l'être universel et absolu, c'est-à-dire dans cette science par là elle-même universelle et absolue que veut être la philosophie ; « partie essentielle de celle-ci » (p. 11), le droit naturel y obtient une vérité qui vaut à la philosophie politique classique d'être encore aujourd'hui la référence primordiale. — Puis Hegel s'attarde sur le destin *moderne* de cette heureuse union de la philosophie et des sciences, à savoir sur la *scission* provoquée par le retrait en soi de celle-là, voulant affirmer pour elle-même l'universalité, l'identité à soi, où la scientificité a la condition fondamentale de son achèvement, et renvoyant de ce fait les sciences particulières, à ses yeux alors dévalorisées, à l'élément de la différence pure, c'est-à-dire à l'empirie. Après avoir examiné les causes et les effets de ce divorce moderne de la philosophie universelle et des sciences particulières, Hegel discute le bien-fondé d'une telle réduction de la scientificité à la raison abstraite, et, par voie de conséquence, de l'opposition s'établissant entre étude empirique du particulier et scientificité. — Enfin, introduisant les prolégomènes critiques à la solution spéculative des deux questions du statut du droit naturel à l'intérieur de la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit, Hegel présente les *deux étapes de l'intensification de la rupture* de la « raison » philosophante et des « sciences empiriques — l'empirisme et le formalisme — comme constituant bien plutôt la *justification négative progressive du devenir historique nécessaire de la réconciliation spéculative*, vraiment rationnelle, de l'identité à soi de la philosophie et du contenu déterminé de ces sciences — réconciliation qui arrache le droit naturel à ses contradictions en lui restituant, dans l'accomplissement concret de la culture, sa place principielle de fondement absolu de toutes les manifestations de l'esprit.

Une telle évocation du destin historique du droit naturel, exemplaire de celui qui a frappé tout ce qui fut à l'origine une science philosophique particulière, offre un *double intérêt*, pour

ce qui est de la maturation de la spéculation proprement hégélienne, en tant qu'elle se distingue dans l'articulation intime de l'identité et de la différence, envisagée soit au sein de l'identité, c'est-à-dire comme vérité du *système*, soit au sein de la différence, c'est-à-dire comme devenir *historique* du vrai. Hegel y confirme et concrétise des thèmes évoqués ou analysés dans l'écrit sur la *Différence* et ses articles antérieurs du *Journal critique de la philosophie*, et montre, en accentuant de façon non schellingienne, voire anti-schellingienne, certains côtés de l'organisation systématique et historique de la science, qu'il est désormais pleinement conscient de défendre un schellingianisme qui, différent de celui que Schelling lui-même applique, à la même époque, en particulier dans ses cours de l'été 1802 sur « la méthode des études académiques », précisément au problème de la systématisation actuelle du savoir, est déjà un hégélianisme.

A. — LE DESTIN HISTORIQUE DU SAVOIR : LA RAISON PHILOSOPHIQUE ET LES SCIENCES PARTICULIÈRES

Lisant l'histoire du savoir, comme il lira plus loin l'histoire de la vie éthico-politique — qui se reflète dans l'idéalité universelle de celui-là —, à travers le schème *ternaire* déjà affirmé dans ses écrits bernois et également adopté par Schelling², Hegel distingue trois étapes du savoir comme subjectivation de l'objet, idéellisation du réel, *universalisation* du *particulier*, c'est-à-dire comme rapport de ce qui définit, de manière privilégiée, l'intention *philosophique*, et de ce en quoi l'on voit l'objectif fondamental des *sciences* : l'étape de leur *unité immédiate*, celle de leur *différence*, et celle de leur *réconciliation concrète*.

L'étape *initiale* est celle de la constitution même des *sciences* particulières, qui, comme pensée du réel, unification du réel, bref, expression concrète des choses, procèdent de la position par la philosophie, en sa racine métaphysique, de l'essence concrète de toute chose comme matière (diversité) informée (unifiée). — La présence constante d'Aristote dans la pensée de l'auteur de l'article sur le droit naturel autorise bien à rapporter à la « spéculation » aristotélicienne, non désignée ici, la consécration du contexte épistémique dans lequel « la science du droit naturel, de la même façon que d'autres sciences, comme la mécanique, la physique, a été reconnue comme une science essentiellement

2. Cf. ci-dessous, Chap. VIII, p. 455.

philosophique » (p. 11). Hegel dira bien, dans ses cours ultérieurs sur l'histoire de la philosophie, qu'Aristote, surpassant Platon en profondeur spéculative par son affirmation de l'immanence de l'Idée à la réalité, sa saisie de l'identité concrète ou du concept des choses, d'une part « a connu la spéculation... en ce qu'elle a de plus approfondi, et... en celle-ci atteint l'extension empirique la plus vaste »³, d'autre part « a pénétré dans la masse entière et tous les côtés de l'univers réel, et a assujetti leur richesse et leur dispersion au concept », si bien que « la plupart des sciences philosophiques lui doivent leur différenciation, leur commencement »⁴. Cette première reconnaissance conceptuelle du divers ou du particulier exprime le souci anti-platonicien de substituer partout, à l'identification négative, répressive, du sensible par l'intelligible, du divers par l'un, de l'individu par la cité, leur identité positive, substantielle, au sein des médiations réelles d'une belle organisation ; elle élève les sciences particulières, du rang de connaissances imparfaites, conditionnant négativement l'accès à la philosophie, au rang de sciences véritables, constituant le corps même de la science philosophique réalisant son universalité en sa vérité de totalité, « une totalité de philosophie essentiellement spéculative »⁵. Un tel thème aristotélicien forme, manifestement, déjà, l'horizon des quelques lignes que Hegel consacre à la fondation scientifique originelle des branches particulières du savoir dans la philosophie, puisqu'il y justifie cette insertion en soulignant surtout la nécessité, pour la philosophie, de déployer son absoluité dans des sciences particulières. Il est remarquable d'entendre celui que l'on pourra considérer comme le nouvel Aristote affirmer de la philosophie, dès la première page du texte où il va esquisser le thème de sa structure *encyclopédique*, que, dans son identité à soi génératrice de scientificité, elle « doit nécessairement avoir des parties » (p. 11), alors que, au même moment, Schelling détermine l'esprit de son entreprise de systématisation du savoir en soulignant, inversement, que « toutes les sciences et tous les modes du savoir sont des parties de la science une »⁶ ! Nuance significative, comme nous le verrons, quant à la conception que Schelling et Hegel se font

3. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Leçons sur l'histoire de la philosophie], éd. H. Glockner — G — des : Hegel : *Sämtliche Werke*, Bd. 18, 3. éd., Stuttgart, Frommann Verlag, 1950, p. 299.

4. *Ibid.*, p. 298.

5. *Ibid.*, p. 299.

6. SCHELLING, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* [Leçons sur la méthode des études académiques], 1802, SW 3, p. 240.

respectivement du système, de la spéculation, de la raison, c'est-à-dire de la réconciliation, à laquelle ils appellent l'un et l'autre, de la philosophie universelle et des sciences particulières, dont la culture moderne expose la scission.

Du « destin » (p. 11) qui a exclu les sciences particulières de la philosophie, et, donc, de la scientificité, Hegel ne donne ici aucune justification logico-historique, comme il le fera plus tard, quand il aura maîtrisé la dialectique de l'histoire. Alors, il dégage la négativité de l'unité originelle, aristotélicienne, de la philosophie et des sciences, en insistant — dans ses cours sur l'histoire de la philosophie — sur le fait que, dans le système d'Aristote, « les parties sont accueillies empiriquement et placées les unes à côté des autres, la partie est pour elle-même reconnue comme [un] concept déterminé, mais le concept n'est pas le mouvement opérant la connexion »⁷. Ce recueil *empirique* du *spéculatif* traduit l'*immédiateté* de l'identité scientifiquement nécessaire de l'identité et de la différence, de l'universalité vraiment philosophique — développée pour elle-même dans la métaphysique — et des déterminations particularisant les diverses sciences. En raison de son immédiateté, une telle identité *mêle abstraitement* en elle des moments qui n'ont pas encore pu s'affirmer en leur détermination ou différence ; elle ne procède donc pas de ce qu'elle identifie et ne peut alors qu'être emportée par l'affirmation exclusive inéluctable de ces moments. Le développement de l'opposition de l'identité (le moment proprement « philosophique ») et de la différence (le moment des « sciences » particulières) ayant son lieu dans leur identité philosophique, celle-ci s'identifie au premier moment en excluant donc d'elle le second.

Pour une philosophie *accomplie* de l'identité, telle que se révèle être déjà la philosophie hégélienne, toute initiative ne peut procéder que de l'identité elle-même, et non des différences, et c'est pourquoi, bien loin d'évoquer une quelconque *émancipation* des sciences particulières se libérant de la philosophie — ainsi que la philosophie d'entendement a coutume de le faire —, Hegel affirme que c'est bien plutôt la philosophie qui, parvenue à la conscience d'elle-même et de la scientificité véritable comme identité pure, a exclu d'elle, et cela contre leur gré, les sciences particulières ; loin de revendiquer d'abord leur indépendance, celles-ci ont été « contraintes d'avouer leur éloignement de la

7. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, G 18, p. 298. — cf. pp. 311-315.

philosophie » et ont seulement ensuite « fini par consentir à cette situation » (p. 11). L'*émancipation* des différences — des individus — est l'expression renversée, par l'entendement (protestant, révolutionnaire...), de ce que la raison conçoit en sa vérité comme le *sacrifice* par lequel l'identité — le tout — exclut d'abord de soi ce qui y gît comme son Autre, avant de le reconnaître comme nécessaire à sa réalisation pleinement concrète. La philosophie spéculative de la vie éthico-politique désignera précisément ainsi, dans la « tragédie de l'éthique », l'origine rationnelle de la libération, dans l'État vrai, des individus destinés à affirmer à travers eux le moment non étatique de l'État. *Toujours et partout, selon Hegel, l'identité rationnelle est au principe de la différenciation historique.*

La dissolution de la riche unité de l'État antique sera caractérisée ultérieurement par Hegel comme l'entrée dans le monde scindé de la « culture », monde de « l'esprit devenu étranger à soi-même » dans l'intensification contradictoire de l'*universalité* pure et de l'*effectivité* particulière. L'article sur le droit naturel évoquera plus loin, en citant Gibbon, la ruine de la totalité immédiate de l'État antique à travers l'affirmation de soi abstraite — comme sujet un de l'unité politique (le conquérant victorieux devenu empereur) — de l'universel éthique abandonnant la multiplicité des individus à l'objectivité des particularités socio-économiques. Le processus de cette libération abstraite de l'universel s'est réfléchi au sein de la totalité immédiate du savoir, avec la constitution de la pensée moderne, devenue pleinement consciente de ses principes dans le « rationalisme » cartésien. Pour la raison pensante, devenue absolument identique à soi, du Moi libéré, toute connaissance vraie a son élément et son principe dans cette identité à soi déployant analytiquement sa certitude absolue à travers les « chaînes de raisons » fermées à la diversité trompeuse de l'empirie. Le vrai, recherché par la philosophie ou la science, c'est ce dont la raison peut rendre raison sans sortir d'elle-même, c'est-à-dire le contenu *métaphysique*, et les « sciences » particulières ne sont proprement des sciences qu'autant qu'elles développent, dans l'arbre de la connaissance, la racine métaphysique de celui-ci ; leur participation à la vérité, c'est-à-dire à la science ou philosophie métaphysique, doit se limiter à ce qui peut être déduit d'elle, à l'attribution de leurs principes universels, qui laissent en dehors de leur substantialisme réducteur le contenu spécifique particulier *des* diverses sciences de l'âme et du corps.

En tant qu'elles conservent leur objectif, qui est de savoir le réel en toute sa réalité, donc aussi ce qui est désormais posé

par la philosophie comme non idéal, proprement réel — la différence ou particularité —, les « sciences » sont alors rejetées de l'activité pensante, réduite à l'actualisation de l'identité à soi ou de l'identité pure. C'est donc du fait d'un tel rationalisme que, « dans leur principe particulier, elles ont été maintenues tout à fait indépendantes de l'Idée » (p. 11). Ainsi, en se fixant et figeant dans l'*entendement* moderne, qui réduit l'identité en soi concrète du rationnel à l'identité abstraite érigée en essence positive, la « raison » philosophique fixe également la différence pour elle-même, dans l'Autre de l'essence, le phénomène ; elle assigne aux sciences particulières, comme fondement de la détermination du divers qu'elles gardent pour objet, — en tant que cette détermination ne peut pas être médiatisée, puisque la méconnaissance de l'identité concrète empêche de voir dans les différences la différenciation de soi de l'identité —, le milieu de la détermination immédiate du divers, le sol même où le divers apparaît comme tel immédiatement, c'est-à-dire ce que l'on appelle l'*expérience*. La philosophie qui se saisit comme la pratique de la pure réflexion conceptuelle, en son identité à soi, renvoie donc ce qu'elle exclut d'elle comme son Autre, la science particulière, à l'Autre même de l'identité à soi réflexive, à la pure diversité empirique.

L'*entendement* de la philosophie moderne fixe ainsi en même temps, dans une étroite corrélation qui exprime l'unité sous-jacente nécessaire de l'esprit scindé en lui-même, le rationalisme abstrait de la métaphysique et l'empirisme abstrait de la physique de la nature et de l'esprit. Une telle fixation ou absolutisation du concept abstrait de la réflexion et de l'intuition abstraite de l'expérience manifeste l'auto-négation de la raison véritable, unité de l'universalité et de la particularité, et, par conséquent, de la philosophie en sa vérité, puisque celle-ci est la pleine conscience de soi de la raison ; c'est donc l'Idée même de la science, dont la philosophie a toujours voulu être la réalisation, qui se nie dans la scission de la « philosophie » et des « sciences », et, en excluant de soi les sciences particulières, la philosophie de la réflexion détruit en même temps la scientificité et d'elle-même et des sciences.

La philosophie se donne bien, en *fixant* l'identité à soi de son contenu, la forme même de la science, et c'est là une condition décisive dont il faut louer l'héroïsme cartésien, mais elle se condamne aussi par là, si elle veut, avec conséquence, s'interdire tout emprunt empirique, à « déduire » de cette forme un contenu que l'empirisme pourra dénoncer comme le roman méta-

physique de l'âme et du corps, car seule une imagination arbitraire peut, semble-t-il, faire surgir une différence de l'identité à soi abstraite de l'être en soi. Vengeance de l'exclu qui transforme alors en positif ce qu'il a d'abord ressenti comme purement négatif ; c'est sans doute le spectacle d'un tel dogmatisme arbitraire de l'entendement métaphysique qui a amené finalement les sciences empiriques, exclues contre leur gré de la philosophie, à « consentir à cette situation » (p. 11), et à proclamer l'expérience comme source même de toute vérité. — Chassées du concept réflexif que l'entendement sépare de l'intuition empirique, les sciences empiriques consentent, cependant, d'autant plus volontiers à ce qu'on leur en concède l'aumône, que l'empirisme s'emploie à montrer que, simple moyen subjectif de récapitulation de l'objectivité empirique, il n'a d'être et de valeur que par ce qu'il croyait pouvoir exclure et mépriser : elles ne voient dans les concepts de l'entendement qu'un instrument précaire en sa subjectivité, non pas la présence fixée de l'objectif comme tel. Si tout concept a, par ses origines, un contenu empirique, les concepts du rationalisme méprisant l'expérience dans son affirmation de l'identité à soi abstraite de la raison informent nécessairement un contenu que, ne pouvant tirer d'eux-mêmes (ils ne sont pas l'identité concrète en tant que différente de soi), ils présupposent ou posent — bref, ajoutent — en eux de manière empirique ; l'exclusion du contenu empirique de la forme rationnelle — l'identité à soi du discours — se paie de la négation de celle-ci dans une forme empirique de discours. — Un tel rationalisme, réveillé de sa naïveté dogmatisante par la critique empiriste, doit donc entreprendre de réaliser en sa *pureté* scientifique son projet de discours métaphysique parfaitement identique à soi. Hegel évoquera plus loin cette tentative ultime du rationalisme abstrait soucieux de rendre véritablement absolue la séparation de l'identité et de la différence, de la raison et de l'empirie.

Les sciences particulières livrées d'abord malgré elles, par le rationalisme abstrait de l'identité, à la différence pure de l'empirie, puis revendiquant celle-ci comme le sol de toute vérité, sont également exclues de la scientificité, non plus, il est vrai, par voie de conséquence, mais *principiellement*, pour autant qu'elles nient l'identification ontologique de l'être (ainsi différent) à la pensée (d'abord identique à elle-même), c'est-à-dire l'élément même de tout discours scientifique, assurant l'identité à soi de son contenu ; ainsi, « elles renoncent aux prétentions d'être des sciences véritables, et se contentent d'être composées d'une col-

lection de notions empiriques » (p. 11). Cette renonciation au principe absolu de toute science condamne principiellement les sciences empiriques, et c'est pourquoi Hegel y insiste d'abord. — Examinant bientôt la démarche de ces sciences, il montrera que, en réalité, elles pâissent du même mélange d'empirie et de concept que leur autre, la philosophie ratiocinante, et il discernera, sur leur exemple, l'aveu négatif de la vérité positive de l'identité originaire proprement rationnelle de l'identité et de la différence, de la réflexion et de l'intuition, qui s'exprime dans la réalisation première du projet par lequel l'entendement moderne veut séparer celles-ci. — Mais cette analyse est déjà impliquée dans l'évocation liminaire de l'affirmation d'une telle séparation. Puisque c'est l'entendement absolutisant l'identité abstraite qui, en l'excluant de la réflexion philosophique, réduit l'intuition de l'empirie à la différence absolue, à la pure diversité, l'expérience à laquelle sont vouées les sciences empiriques est une *expérience d'entendement* ; et l'introduction en elle — pour lier formellement, subjectivement, le divers objectif — des concepts abstraits de l'entendement ne fera que confirmer l'intervention originelle de celui-ci, marquée dès la position du divers *comme tel, pour lui-même, c'est-à-dire sa fixation conceptuelle comme l'autre du concept ou de l'identité*. Hegel va précisément, avant d'anticiper la critique de l'inconséquence et de la contradiction de l'empirisme et du rationalisme abstrait du droit naturel, opposer — comme *horizon positif* de la critique —, à l'opposition abstraite de l'identité à soi et de la différence, de la raison et de l'expérience, génératrice de l'identification immédiate, du mélange de ces opposés comme tels dépourvus de vérité, leur *identité originaire*, qui assigne à ses termes, pris en leur réalisation propre, c'est-à-dire à travers une science pleinement particulière et vraiment empirique, et une philosophie absolument universelle et totalement rationnelle, un sens tel qu'ils s'y révèlent ouverts et destinés l'un à l'autre.

*
**

La *scientificité* d'une connaissance, c'est-à-dire sa conformité à la philosophie, qui a vocation à être la science absolue, ne lui est aucunement conférée par son identité abstraite avec celle-là, qui ne peut l'exiger comme condition de la scientificité qu'autant qu'elle-même fixe la raison comme une telle identité abstraite à soi-même, c'est-à-dire comme entendement. Une connaissance particulière peut être réellement scientifique, accordée avec la philo-

sophie elle-même, sans être régie par une identité abstraite avec celle-ci — alors œuvre de l'entendement —, que ce soit dans son *existence* même ou dans son *essence*, c'est-à-dire dans ce qui la détermine comme démarche cognitive. La connaissance d'un contenu déterminé ne doit pas sa scientificité au fait qu'en son existence elle se subsumerait sous la science universelle (l'entendement ne connaît d'autre lien entre le particulier et l'universel que le lien extérieur, formel, de la subsumption), ni au fait qu'elle répéterait exclusivement en elle, en sa démarche, le rationalisme *a priori* de l'entendement philosophant. En d'autres termes, pour Hegel, la connaissance du déterminé peut être scientifique tout en existant de manière totalement particulière, autonome, et en procédant de façon entièrement empirique. Ce n'est possible, assurément, que si la raison et la philosophie sont tout autre chose que ce que l'entendement moderne en dit et en fait. C'est pourquoi, en développant le thème de la parfaite compatibilité entre la scientificité philosophique et le statut, moderne, d'une connaissance, d'une part totalement indépendante, d'autre part totalement empirique, Hegel dessine sa propre conception de la raison, de la philosophie, et du système, dont l'originalité ressort de la façon dont il nuance ou déplace la conscience de soi de la philosophie schellingienne.

Si des sciences particulières peuvent être exclues de la scientificité, qui s'accomplit dans la philosophie vraie, une telle exclusion ne saurait être justifiée par le simple fait de leur indépendance formelle à l'égard de cette philosophie, parce que, en instituant leur objet et leur méthode, « elles ne seraient pas parties de la science de la philosophie elle-même » (p. 12), et, en appliquant leur méthode à leur objet dans leur développement propre, « ne se seraient pas tenues dans la connexion consciente avec elle » (*ibid.*). L'affirmation de la nécessité d'une telle subordination présuppose, en effet, la différence du contenu et de la forme de la science particulière d'une part, de la science universelle ou philosophie d'autre part, mais cette présupposition de la différence du particulier et de l'universel est, précisément, la négation de la véritable universalité ou rationalité, donc de la science ou philosophie vraie. L'article sur la *Différence* a bien montré que la raison absolue, dont la science ou philosophie est la reconstruction réflexive, est l'identité concrète — s'exprimant dans le procès vivant d'une antinomie — de l'identique ou universel et du différent ou particulier.

D'une part, cette vie de l'identité concrète comme différenciation de soi organique ou systématique en des identités déter-

minées rend raison de la détermination de celles-ci ; en tant qu'une science se donne pour objet une telle détermination et en fait son principe, elle a sa raison d'être, la nécessité qui la médiatise, hors d'elle, au-dessus d'elle, dans le processus de l'identité absolue. Si, par conséquent, elle se constitue *immédiatement* comme cette science déterminée, si elle s'affirme de manière *indépendante*, elle ne peut que *subir* cette raison, alors ignorée, qui la détermine : « le principe propre [à une telle science] ... réside au-dessus de la sphère de sa connaissance et de sa liberté, et relativement [à lui] elle appartient à une nécessité extérieure » (p. 12). — Mais, *d'autre part*, en tant qu'exprimant la différenciation *de soi*, l'auto-négation de l'identité concrète qu'est la vie absolue, la détermination est encore affirmation de soi de celle-ci en elle. La raison absolue, identité vraie fondant toute scientificité, est, comme *différenciation* de soi, totalement présente, chez soi, « libre », dans ses différences *en tant que telles* ; de même que, dans le *Systemfragment* de Francfort, Hegel soulignait que, dans l'individu vivant, le tout de la vie est partagé, mais tout aussi bien non partagé et en sa totalité⁸, de même, dans cette reprise spéculative de la vie qu'est la raison reconstruite à Iéna, une détermination ou limitation de celle-ci ne la limite ou détermine en rien, et la laisse s'actualiser en sa totalité : « de cette détermination, l'Idée elle-même reste libre, et elle peut se réfléchir, dans cette science déterminée, aussi purement que la vie absolue s'exprime dans chaque vivant » (p. 12). L'identité intérieure des différences extériorisant le processus même de l'objet déterminé d'une science, c'est-à-dire la nécessité selon laquelle se déploie le contenu de celle-ci, est donc, en tant que nécessité *de cet objet déterminé*, l'actualisation pleine et entière de l'auto-différenciation même de l'identité absolue, accomplie, totalement réfléchie en elle-même, intérieure à elle-même, et non rendue extérieure à elle-même par sa soumission à une nécessité destinale plus ample ; cette nécessité absolue (des parties) est liberté absolue (du tout) de la science en question. Ainsi, chaque science déterminée, qui, en soi, est un moment développé de la science universelle ou philosophie, peut se développer *par elle-même* comme une science véritable, c'est-à-dire rationnelle, pour autant que, réalisant sa volonté d'objectivité, elle permet à l'universel intimement incorporé, en sa totalité, au particulier qu'elle étudie, de s'y déployer en son mouvement propre : « chaque partie de la philosophie est, en sa singularité, capable d'être une science subsistante-par-

8. Cf. HEGEL, *N*, p. 346.

soi et d'acquérir une nécessité intérieure accomplie, parce que ce par quoi une science est une science véritable est l'absolu » (p. 11).

Mais, si ce qui est, en son essence vraie, une partie de la philosophie peut alors exister phénoménalement dans l'indépendance d'une connaissance particulière néanmoins proprement scientifique, une telle scientificité n'est pas la scientificité *absolue* de la philosophie. Dans la science particulière scientifiquement développée grâce à la saisie, par elle, de la rationalité absolue *incorporée* à son objet, cette rationalité n'est pas saisie en son essence universelle ou sa vérité absolue. La science particulière, en son exercice autonome, ne peut discerner et exposer *pour soi-même* ce par quoi proprement elle est une science. Elle exploite la rationalité concrète, l'Idée, qui constitue le développement de la différence ou détermination, dans laquelle elle s'incarne, en développement scientifique, sans la dire *pour elle-même*, c'est-à-dire en son identité à soi ou universalité. Seule, la philosophie comme « science absolue », car réfléchie sans reste en elle-même, en la forme universelle de la scientificité, au sein même de son contenu total, peut faire « émerger au jour, dans la forme pure de l'Idée » (p. 12), manifester, objectiver, différencier, comme Idée pure, l'Idée identique à soi qui se différencie, objective, manifeste dans et comme les différences ou déterminations des sciences particulières. Cependant, si dans la science particulière — non reprise philosophiquement —, la raison absolue, au lieu de s'exprimer dans l'élément de l'identité rationnelle, le fait en s'aliénant dans les différences de l'entendement, elle a prise sur *son* aliénation, qui, ainsi identifiée en elle-même dans sa différence d'avec elle-même, chez soi en celle-ci, est parfaitement *libre* dans son développement *nécessaire*. Ce qui fait donc qu'une science appartient en soi à la science absolue qu'est la philosophie comme savoir de soi de la raison absolue, est ce qui fait qu'elle peut se déployer pour elle-même, hors de la philosophie, dans l'entendement de la raison, comme l'exposition subjectivement identique à soi des différences de l'objet, c'est-à-dire comme une science. Assurément, cette scientificité de la réalisation particulière de ce dont la vérité est d'être en tant que partie de la science universelle absolue — la philosophie — est une scientificité relative, mais en ce sens qu'elle réfléchit absolument dans le sujet l'entendement même de la raison objective absolue, l'absolu lui-même en son être relatif.

On comprend, alors, que Hegel puisse illustrer la liberté réelle du savoir — de la science particulière — à l'égard du savoir absolu — de la science universelle de la philosophie comme savoir

de ce qui fait le savoir, comme savoir absolu —, par le « brillant exemple, envié des autres sciences », qu'est « le développement propre et pourtant libre et scientifique de la géométrie » (p. 12). A vrai dire, si l'on évoque les critiques bien connues que la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* dirigera contre le formalisme extérieur et arbitraire de l'entendement mathématicien, et qui se laisseront déjà bientôt anticiper dans le manuscrit du système de 1804-1805, où Hegel précisera le sens du « connaître », figure imparfaite de la raison absolue, par la construction « indifférente » et formelle de la déduction géométrique⁹, cette présentation de la géométrie comme exemple privilégié de la « rationalité » a de quoi surprendre. Mais il faut remarquer, d'abord, que le souci essentiel de Hegel sera, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, d'achever la libération, inaugurée par Kant, de la philosophie à l'égard du modèle mathématique, en soulignant la supériorité de la spéculation philosophique, connaissance réconciliant rationnellement sa méthode et son objet par l'égale concrétude de ceux-ci, sur la connaissance abstraite de la mathématique, appliquant sa méthode extérieure à l'extériorité même des choses. Ensuite, et corrélativement, que la connaissance mathématique, prise pour elle-même, sera, par exemple dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, considérée comme pouvant, telle « une image de l'Idée »¹⁰, articuler ses propositions fondamentales conformément aux exigences d'une « mathématique philosophique »¹¹. Celle-ci — sans doute « la science la plus difficile de toutes »¹², puisqu'elle aurait à rationaliser l'aliénation extrême de la raison — « connaîtrait à partir de concepts ce que la science mathématique ordinaire dérive de déterminations pré-supposées, selon la méthode de l'entendement »¹³, de telle sorte que « le concept fonderait une conscience plus déterminée, et des principes d'entendement conducteurs, et de l'ordre, avec sa nécessité, aussi bien dans les opérations arithmétiques que dans les propositions de la géométrie »¹⁴. Mais la reconnaissance rationnelle (spéculative) de celle-ci saura la fixer à elle-même en

9. Cf. *id.*, *Jenaer Systementwürfe II*, GW 7, pp. 111 *sqq.* ; trad. : *Logique et métaphysique de Iéna (1804-1805)*, par D. Souche-Dagues, Paris, Gallimard, 1980, pp. 134 *sqq.*

10. *Id.*, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, § 256, Add., G 9, p. 77.

11. *Ibid.*, § 259, p. 84.

12. *Ibid.*, p. 85.

13. *Ibid.*, p. 84.

14. *Ibid.*

saluant en elle cette « science de l'entendement » qu'elle est « d'une manière parfaite », cet « avantage qu'elle a sur les autres sciences de ce genre » devant être préservé de toute « immixtion en elle du concept qui lui est hétérogène »¹⁵. La constante répugnance de Hegel pour la physique mathématique, pour la réduction de la science de la nature à la mécanique en son socle spatio-temporel abstrait, tout comme son opposition à toute philosophie *more geometrico*, ne signifient donc aucunement le dénigrement de l'entendement mathématicien *pris pour lui-même, s'exerçant en son lieu*.

Cet entendement, perfection de l'entendement scientifique, se fait le reflet de *l'entendement même de l'objet*, ici la nature en son identité abstraite, la spatialité, où elle déploie sa rationalité dans l'élément abstrait qui absolutise son moment de la différence. La visée *objective* des mathématiques maintient ainsi l'entendement mathématicien dans son lien positif avec le rationnel qui s'exprime en lui selon le côté abstrait et extérieur de la différence, et cette appréhension en soi rationnelle de l'objet abstrait doit être bien distinguée de la construction arbitraire à laquelle, dans d'autres domaines de la réflexion — par exemple celui du formalisme philosophique —, se livre l'entendement subjectif qui fait abstraction de l'objet. Le développement *extérieur* à la Chose n'exprime que la déraison d'un tel entendement purement subjectif, tandis que le développement *de l'extérieur* de la Chose, qui se reflète dans l'entendement subjectif comme développement extérieur de la Chose, obéit encore à la rationalité objective qui s'aliène, en son objectivité même, comme entendement. C'est en vertu de cette objectivité idéale, par laquelle elle exprime la nécessité appartenant à la Chose même en sa détermination abstraite, que la mathématique peut être présentée, ici, par Hegel, comme réfléchissant en elle — alors constituée comme science —, à travers, assurément, l'élément altérant de la différence — qui relativise sa scientificité —, la liberté et nécessité du développement rationnel ou spéculatif.

La vertu scientifique de l'abandon total à l'objet déterminé est telle que la science particularisée par cette démarche la plus éloignée de la « raison » philosophante qu'est la démarche réellement, « proprement », empirique, accède justement par là à la scientificité. Cette empiricité totale d'une science particulière lui livre l'objet comme un tout, c'est-à-dire comme l'identité (pen-

15. *Ibid.*

sable) de la différence (réelle) recherchée par la science du réel. — *D'une part*, en effet, la raison absolue, qui, comme identité de l'identité et de la *différence*, est chez elle, en sa totalité concrète, dans chacune de ses différences ou déterminations prise en son *identité à soi* — ce qui fait que « chaque partie ou chaque côté de la philosophie est capable d'être une science subsistante-par-soi » (p. 12) —, l'est aussi encore dans chacune de celles-là prise en sa *différence d'avec soi*, immédiatement déployée et étalée dans l'extériorité coexistante d'une « image » par là « subsistante-par-soi et achevée » (*ibid.* — L'idée s'aliène immédiatement dans une nature). — *D'autre part*, cette « image » ou — comme Hegel le dira dans la suite (p. 78) — cette « intuition » objective où l'absolu se déploie totalement en lui donnant l'être peut se refléter comme telle dans l'intuition subjective s'abandonnant à l'objet. Une telle intuition de la réalisation immédiate du tout qu'est la raison livre une expérience bien différente — ainsi que Hegel le développera plus loin — de ce que l'on appelle ordinairement l'expérience. L'expérience que les sciences empiriques opposent à la métaphysique qui les a exclues du discours « rationnel » de l'entendement renvoie à cet entendement qui l'a posée en se niant en elle. Fixée comme diversité et dans sa diversité par l'entendement et ses concepts, qui ne l'unifient médiatement qu'en l'opposant en elle-même à elle-même, l'expérience de l'empirisme exclut d'elle toute identité véritable, car immédiate ; si la mathématique en ses abstractions atteint son objet, qui est précisément l'objet en son être abstrait, les prétendues sciences empiriques manquent le leur, qui est l'objet en sa concrétude, c'est-à-dire comme totalité ou unité immanente de la diversité. La science véritablement, pleinement, empirique développe, au contraire, une intuition de l'objet concret, « qui se sait purement et heureusement à l'abri de la souillure par des concepts fixes » (p. 12). En sa clairvoyance géniale, l'intuition sans concept peut appréhender en leur liaison immédiate la riche différence et l'identité intime des choses ; c'est seulement après coup, pour les dire, qu'elle combinera et mêlera les concepts dans des réseaux où l'entendement métaphysicien (aussi à l'œuvre dans l'empirisme) se désolera de ne pas retrouver un ordre « rationnel », et qu'il rabaissera comme lâches recueils de contingences « positives ».

Ainsi, dans le champ du droit, un Montesquieu — dont Hegel fera justement l'éloge dans la dernière partie de son article — a su dégager l'esprit immanent aux si diverses manifestations fournies par l'histoire et la géographie de l'humanité. On sait

aussi toute l'estime que Hegel portera à la théorie goethéenne de la nature, élevée au-dessus des concepts sclérosants de l'entendement. J. Hoffmeister, dans son ouvrage : *Goethe et l'idéalisme allemand*, souligne précisément, après avoir évoqué l'influence goethéenne sur Hegel, que celle-ci ne limite pas le savoir de la nature à celui des sciences de la nature, mais le nourrit de la description pure de la nature, de son expérience et interprétation archaïque, de son intuition spirituelle extra-conceptuelle, et que, par conséquent, il faut, surtout si l'on entend par « concept » le produit de l'entendement, « relativiser l'affirmation que Hegel ne considère jamais l'objet du concevoir, mais seulement le concept de l'objet »¹⁶. C'est bien l'expérience la plus ouverte et la plus ample de l'objet qui a toujours attiré le regard hégélien et fourni son matériau au Système.

La justification spéculative de la possibilité, pour ce qui a vocation à être une partie de la science, de se réaliser comme une science particulière, ayant une existence séparée et une méthode propre — abstraite-intellectuelle ou empirique-concrète — d'exploration de l'objet, va bien apparaître comme la justification de ce qui conditionne en fait la réalisation de la spéculation, quant à son *contenu*. C'est là, en effet, ce qui est impliqué dans le développement du thème selon lequel la science en sa vérité absolue est l'achèvement des sciences particulières, telles qu'elles viennent d'être décrites.

Un tel achèvement spéculatif ou philosophique des sciences objectives particulières consiste à nier leur différence existentielle et méthodologique d'avec la philosophie comme science universelle et rationnelle de l'être, c'est-à-dire ce par quoi, en toute la concrétude de leur visée, elles *disent* leur objet sur le mode de la *différence* et de l'*abstraction*. Ainsi, l'expression immédiate, pleinement empirique, de l'objet en sa totalité intuitive, le confie sans plus à la forme successive du récit descriptif et, par cette fragmentation nécessaire d'une forme s'affirmant in-information immédiate du contenu concret, fragmente celui-ci lui-même en l'abstrayant constamment de lui-même en lui-même. La réalisation accomplie de la visée scientifique des sciences particulières, avides de refléter la totalité ou concrétude de l'objet, exige donc que la différence interne de leur exposition émane d'un tel contenu et soit médiatisée en elle-même avec l'identité à soi requise également par la science du côté de sa forme ou de son

16. J. HOFFMEISTER, *Goethe und der deutsche Idealismus*, Leipzig, F. Meiner, 1932, p. 64.

côté subjectif. Si le vrai est le tout, la connaissance du vrai doit être elle-même un reflet *total* du tout, et cela exige l'union, *dans* le discours scientifique, de la différence ou réalité — intuitive — en laquelle se reflète la richesse du contenu objectif, et de l'identité ou idéalité — conceptuelle — exprimant la rigueur de la forme subjective. La science absolue ou philosophie, en tant que véritablement rationnelle, naît donc de la réunion de l'intuition et de ce que Hegel entend, alors, par le concept, et qui exprime l'exigence de la pure identité à soi ou identité de la logique traditionnelle : « l'achèvement de la science exige que l'intuition et l'image soient réunies avec la logique et accueillies dans ce qui est purement idéal » (p. 12). Cette réunion de la réalité intuitive et de l'idéalité conceptuelle ou logique instituera une nouvelle logique (un nouveau « concept », selon le sens nouveau que Hegel donnera ultérieurement à ce terme), qui sera une logique de l'idéalité ou identité en tant qu'identique à la réalité ou différence, une logique de l'identité (vraie) de l'identité et de la différence, c'est-à-dire une *logique de l'antinomie ou logique dialectique*.

La négation concrète de la différence abstrayant la science particulière des autres sciences et de la science universelle consiste à réinsérer son principe dans le champ total de celle-ci, c'est-à-dire au sein de la raison absolue. Chacune des déterminations ou différences servant de principes aux sciences particulières est, de la sorte, située en son lieu, plus ou moins abstrait, dans le processus total de l'absolu lui-même. Par là, le principe particulier d'une science, en tant qu'il ne se pose plus comme immédiat ou absolu, n'est plus déterminé comme par un autre par l'universel absolu, mais, échappant à cette nécessité extérieure ou à ce destin, il est réintégré, comme en son « chez-soi », dans la vie absolue de l'identité concrète, et donc proprement « libéré » : « l'achèvement de la science... exige qu'à la science existant à part, et pourtant véritable, sa singularité soit enlevée, et que son principe soit connu suivant sa [propre] connexion et nécessité supérieure, et, précisément par là, soit lui-même complètement libéré » (p. 12). Négation de la fausse liberté du « quant-à-soi », la liberté vraie signifie, pour chaque science, son intégration rationnelle dans l'*encyclopédie philosophique des sciences* : un grand thème du hégélianisme est désormais affirmé en toute netteté. Comme c'est la mise en œuvre, non plus dans le champ intérieur d'une science, mais dans le champ éclaté, l'agrégat, de toutes les sciences particulières, de l'identification ou idéalisation conceptuelle de leurs différences principielles, qui les libère de leur isolement, les deux conditions que Hegel dis-

tingue dans l'achèvement de la science n'en font qu'une, qui a nom rationalisation ou totalisation, dans le sujet de la science, de la totalité absolue dont elle fait son objet.

Hegel expose les heureux effets, pour les sciences particulières elles-mêmes *en tant que particulières*, de leur élévation spéculative dans la science universelle : c'est grâce à l'universalisation de leur *statut* qu'elles peuvent remplir leur *but* particulier, explorer *tout* leur objet propre, mais *n'explorer que lui*, et l'explorer en *maîtrisant* pratiquement son exploration. Ce sont là les *trois vertus épistémologiques de l'insertion des sciences dans le système de la Science*, qui, en rapportant leurs principes aux moments, organiquement articulés suivant la « forme absolue » (p. 13), du processus de la raison, les situe absolument les uns par rapport aux autres en leur révélant leurs *limites* respectives vraies. — *En premier lieu*, le discernement *rationnel* du principe d'une science particulière livre la compréhension concrète, totale, de la nature de son objet, ainsi libérée de l'incertitude des caractérisations abstraites, qui privilégient ou négligent arbitrairement telle ou telle de ses différences ou « déterminités diverses » (p. 13) non soudées dans leur identité ou « égalité », et, par là, fournit des critères sûrs de la fixation du champ, de « l'extension », de cette science. Cette connaissance claire et assurée, car rationnelle, des limites d'une science la délivre de tout « tâtonnement... dans l'obscurité aux abords des limites » (p. 14), à quoi est condamnée la science particulière qui pose immédiatement, c'est-à-dire de manière empirique, son objet, et qui, dès lors, ne pouvant « se comporter, à l'égard de ses limites, qu'empiriquement » (p. 13), est, de ce fait, soumise à ce que Kant désignait comme la « perception » incertaine des « bornes ». — La connaissance scientifique de ses limites empêche, *en second lieu*, une science particulière de les « outrepasser » (p. 13), c'est-à-dire d'empiéter sur le domaine des autres, empiètement que, dans la dernière partie de son article, Hegel dénoncera comme une source essentielle de la « positivité », fausse universalisation du particulier, absolutisation du relatif. — Enfin, *en troisième lieu*, une telle connaissance, en supprimant toute excessive timidité d'une science croyant ses limites « plus étroites qu'elles ne sont » (p. 13), l'incite à rechercher la réalisation de *toutes* les différences enveloppées dans l'essence concrète de son objet, alors rationnellement discernée, à anticiper cette réalisation au lieu de se laisser surprendre par « l'expérience d'élargissements inattendus » (*ibid.*) de son pouvoir cognitif ; en se soumettant principiellement, théorétiquement, au système de la philosophie, une science accède ainsi à la maîtrise de sa propre pratique.

Il est remarquable que Hegel cite alors, comme preuve négative de la vertu pratique, pour les sciences particulières, de leur fondation théorétique dans et par la spéculation philosophique, les vicissitudes à travers lesquelles la science même précédemment citée comme *exemplaire*, à savoir la mathématique, éprouve comme impuissances ses progrès les plus décisifs, et cela d'autant plus qu'elle se réalise plus concrètement en saisissant les aspects de plus en plus vrais de la grandeur objective ! La géométrie, qui s'en tient à la différence pure de l'espace, est surprise et humiliée par ses propres découvertes — telle celle de l'incommensurabilité du diamètre et de la circonférence d'un cercle —, « plus encore l'arithmétique » (p. 13), qui s'élève à l'identité immédiate, comme temps, de la diversité quantitative, « et, au plus haut point, la réunion des deux » (p. 14), qui pose l'unité de l'espace et du temps.

Mais cette justification, par ses effets utiles, du point de vue de la science relative elle-même, de son achèvement dans et par la science absolue, est elle-même une justification *relative*, subalterne, de cet achèvement. Sa justification *absolue* réside dans la reconnaissance, par la science absolue, qu'elle seule manifeste *absolument* l'absolu qui *est* manifestation de lui-même dans le savoir. Une telle reconnaissance par laquelle s'institue la philosophie spéculative marque précisément, aux yeux de celle-ci, que — comme l'indiquaient les premiers textes de Hegel à Iéna, l'article sur la *Différence* et les articles du *Journal critique de la philosophie* — le temps est venu d'accomplir tout le savoir en le recueillant dans le système ou l'encyclopédie rationnelle des sciences.



En décidant d'assumer une telle tâche, Hegel fait sien le projet à la réalisation duquel Schelling avait voué son œuvre, dans une conscience, il est vrai, seulement progressive, de ses requisits, qui contraste avec la conception assurée et quasi définitive du système du savoir que son nouveau collègue et collaborateur de Iéna a tôt fait d'élaborer, et dont le texte sur le droit naturel offre la première et magistrale exposition. — A travers des thèmes communs à la conception schellingienne et à la conception hégélienne du système du savoir, des différences apparaissent, dont l'examen fait éclater l'*originalité native* de l'Idée que Hegel bâtit de la philosophie comme encyclopédie des sciences.

Menée à partir d'une rapide comparaison des propos contemporains de Hegel et de Schelling, la reprise rétrospective des premières pages de l'article sur le droit naturel — où vient d'être fixé le rapport des sciences particulières et relatives à la science universelle et absolue, c'est-à-dire le sens de la science comme encyclopédie — permet de dégager et fonder la signification proprement hégélienne de celle-ci, qui sera développée dans la dernière partie de l'article et, pour l'essentiel, confirmée par les exposés successifs ultérieurs du Système. Ainsi, peut-on faire ressortir l'intérêt décisif que présente, en son début dense et abrupt, le texte que nous commentons, pour la connaissance de la conception hégélienne de la *scientificité*.

Réfléchissant sur le rapport des sciences objectives à la philosophie, plus précisément, d'abord, de la physique empirique à la philosophie de la nature — laquelle doit construire *a priori* la nature réelle, telle qu'elle se manifeste empiriquement —, Schelling soulignait, dans la *Première esquisse d'un système de la philosophie de la nature*, de 1799, qu'il était risible d'interpréter la démarche constructiviste (*a priori*) comme si, sans sortir d'elle-même, la spéculation pouvait dévider toutes ses propositions. Ainsi, écrivait-il, « originellement, nous ne savons absolument rien si ce n'est par l'expérience et moyennant l'expérience, et, dans cette mesure, notre savoir tout entier se compose de propositions d'expérience »¹⁷. L'*a priori* — qui, pour Schelling comme pour Fichte, ne s'oppose pas à l'*a posteriori* comme un contenu à un autre contenu, mais comme une forme, celle du se-produire, à une autre forme, celle de l'être-trouvé, du même contenu — ne peut, au surplus, pour lui, prouver spéculativement que ce qui a d'abord été découvert empiriquement. La philosophie de la nature exploite nécessairement le travail de la physique empirique, bien loin de songer à la remplacer. — Pour Hegel, semblablement, la spéculation philosophique est l'achèvement, mais n'est bien que l'achèvement, des sciences objectives attentives au contenu le plus immédiat de l'empirie. Pour l'un et pour l'autre, la philosophie ne peut spéculer que sur la base d'une information objective, précise et ample.

On trouve également, chez Schelling, l'éloge privilégié, parmi les sciences objectives particulières, des mathématiques, et les *Expositions ultérieures*, de 1802, saluent en elles la mise en œuvre de la loi rationnelle de l'identité du particulier et de l'universel,

17. SCHELLING, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, SW 2, p. 278.

soit dans le particulier (la géométrie), soit dans l'universel (l'arithmétique)¹⁸ ; elles insistent aussi sur le fait que, particulièrement, « la géométrie... est jusqu'à présent la seule science ayant fourni un exemple de ce mode de connaissance absolue »¹⁹.

Mais, surtout, l'affirmation de la nécessité absolue de recueillir toutes les sciences objectives particulières dans un savoir philosophique total est justifiée et fondée sur des considérations analogues chez les deux amis. Dans ses cours sur la *Méthode des études académiques*, de l'été 1802, Schelling souligne, ainsi, que la totalisation organique du savoir, que l'époque attend de manière pressante de la philosophie, permet seule au savant de pratiquer sa science, « non pas comme un esclave, mais comme un homme libre et dans l'esprit du tout »²⁰, et de parvenir au savoir absolu de son objet en le réinsérant organiquement dans « la totalité de l'arbre immense de la connaissance »²¹, dont la saisie est la réalisation philosophique — comme « reflet » — du savoir originaire qu'est l'absolu comme unité de l'idéal et du réel. Ce qui rend possible une telle élévation philosophique de tout savoir à la scientificité, c'est, pour Schelling aussi, la pleine immanence de l'absolu à chacune de ses différenciations ou déterminations idéelles — de ses « puissances » —, dont le contenu fournit leur objet aux diverses sciences. Ainsi, par exemple, dans son article du *Journal critique de la philosophie* sur le *Rapport de la philosophie de la nature à la philosophie en général* — de peu antérieur au texte hégélien sur le droit naturel —, Schelling affirme bien que la philosophie peut construire chaque puissance comme une « présentation de l'absolu », de telle sorte que « le rapport des parties singulières dans le tout fermé et organique de la philosophie est comme celui des diverses figures dans une œuvre poétique parfaitement construite, où chacune d'elles, tout en étant un membre du tout, est, comme reflet parfait de celui-ci, à son tour elle-même absolue et indépendante »²².

Cependant, en précisant le sens de la construction philosophique — proprement scientifique — des « puissances » de l'absolu comme ce qui est à l'opposé de « la construction de

18. Cf. *id.*, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, SW, I. Erg. Bd., pp. 398 et 450.

19. *Ibid.*, p. 397.

20. *Id.*, *Über die Methode des akademischen Studium*, SW 3, p. 235.

21. *Ibid.*, p. 237.

22. *Id.*, *Über das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, JKS, GW 4, p. 265.

ces puissances comme telles, et donc comme diverses »²³, en opposant ainsi la « philosophie » de la nature — seule véritablement scientifique —, qui, dans une puissance particulière de l'absolu, s'emploie à dégager en elle l'identité absolue, et la simple « théorie » de la nature, qui se préoccupe, au contraire, de ses différences particulières, en elles-mêmes « sans essence »²⁴, Schelling développe une conception de la scientificité ou du système du savoir que l'article sur le droit naturel ne reprend pas du tout à son compte. La divergence se confirme à la lecture des cours de 1802 sur la *Méthode des études académiques*, qui, s'inspirant de la même intention d'opposer scientificité et attention à la particularité ou différence, font dépendre le « génie scientifique » de « la capacité d'apercevoir tout, aussi le savoir singulier, dans sa connexion avec ce qui est originaire et un »²⁵, et proclament que toute autre pratique de la science ne produit qu'une pensée « en elle-même vide et condamnable »²⁶, que « celui qui ne connaît sa discipline particulière que comme particularité et n'est capable ni de connaître en elle l'universel ni d'y déposer l'expression d'une culture universellement scientifique, est indigne d'être un maître et gardien des sciences »²⁷. — Hegel ne peut pas, alors, ne pas vouloir, dans le combat commun pour l'instauration de la scientificité par la totalisation philosophique du savoir, marquer sa distance à l'égard de Schelling, lorsqu'il insiste sur le fait que la « singularité » (p. 12) d'une connaissance n'interdit aucunement sa scientificité, même si elle ne réalise pas la scientificité absolue réservée à la philosophie, et lorsqu'il rapproche, eu égard à leur *contenu*, pour lui essentiel, la connaissance proprement philosophique et la saisie empirique-intuitive géniale des choses.

Alors que Schelling insiste encore sur le conditionnement du *savoir* du particulier par le savoir de l'*universel*, prêtant ainsi le flanc aux reproches ultérieurs de formalisme monochrome que lui adressera Hegel, celui-ci insiste déjà sur le conditionnement, inverse, du savoir *absolu* lui-même par le *savoir comme tel*, thème dont la *Phénoménologie de l'esprit* sera le développement concret. Son souci de rapprocher ce que Schelling tend à opposer : le savoir de l'universalité et identité et le savoir de la particularité

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. *Id.*, *Über die Methode des akademischen Studiums*, SW 3, p. 239.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 253.

des différences, la spéculation accomplie et l'empirie totale — souci qui se traduit dans une attention plus grande aux expériences et connaissances scientifiques particulières²⁸ —, repose sur la conception proprement hégélienne de l'absolu et du rapport, en lui, de l'identité et de la différence, de l'essence et de la forme. Les remarques de Hegel sur le rapport de la philosophie et des sciences particulières traduisent et développent l'identification absolue que, contrairement à Schelling, il opère entre celles-là²⁹. C'est parce que, comme le montrera l'analyse de la tragédie de l'absolu, l'identité absolue n'est, en tant qu'identité, qu'autant qu'elle est différenciation de soi, auto-négation, que le *contenu déterminé* d'une science est en lui-même, comme tel, totalement rationnel, et que la réalité empirique a en soi vocation à être complètement reprise par la spéculation. Les remarques initiales de l'article sur le droit naturel, au sujet du rapport de la spéculation aux sciences particulières, en leur indépendance « positive », dépasse à ce point tout vestige d'entendement dans la position de l'identité — encore non absolue chez Schelling — de l'identité et de la différence, de l'essence et de la forme, de l'absolu et de son phénomène, que la première proclamation hégélienne de l'équation du rationnel et du *réel* semble dilater celle-ci jusqu'à en faire l'équation du rationnel et de l'*empirique*. Précisant, dans la dernière partie de son article, sa conception du rapport de la philosophie aux sciences particulières, même prises en leur existence « positive », Hegel ira bien jusqu'à dire qu'« une bonne partie de ce que l'on nomme [les] sciences positives du droit, *peut-être le tout de celles-ci* [nous soulignons], tomberait à l'intérieur de la philosophie complètement développée et déployée » (p. 84). Dans la première ivresse de la découverte de la raison spéculative, Hegel semble aller jusqu'à accorder à celle-ci la puissance de dissoudre toute positivité : affirmation de soi immédiate d'un optimisme qui saura par la suite se médialiser en intégrant en lui-même son autre reconnu *comme tel*, c'est-à-dire en discernant que l'existence d'un positif ou irrationnel est encore une exigence de la raison souveraine elle-même³⁰.

L'affirmation proprement hégélienne de l'identité absolue de

28. Cf. J. Hoffmeister soulignant que Hegel explorait de plus en plus les données singulières de l'expérience, alors que Schelling se fermait de plus en plus à l'être de la *natura naturata*, et rappelant que « Goethe remarquait déjà en 1801 que Hegel possédait des connaissances préliminaires de mathématiques et de physique beaucoup plus étendues que celles de Schelling » ; *op. cit.*, p. 63.

29. Cf. *ci-dessus*, p. 55.

30. Cf. *ci-dessous*, Chap. IX, pp. 623 *sqq.*

l'identité et de la différence, de l'universel et du particulier, qui sous-tend la conception de l'achèvement spéculatif de la science positive, que l'article sur le droit naturel propose en son ouverture, s'enracine alors elle-même dans son devenir, à travers *l'histoire ici esquissée de la philosophie moderne du droit*. — Si l'achèvement spéculatif des sciences est bien *exigé* par la pleine affirmation de la scientificité de celles-ci, il ne peut être *produit* par leur développement propre, car il a pour élément « la forme pure de l'Idée » (p. 12), dont la conscience, plus ou moins adéquate, est la philosophie. Dans le domaine du droit, Montesquieu ne conduit pas directement à Hegel. Les sciences entièrement émancipées, en leur intuition de part en part empirique de la totalité concrète de l'objet, attendent, pour offrir leur contenu vrai à l'in-formation spéculative, que la philosophie, en sa forme, ait elle-même discerné la nécessité de reconstruire, dans l'identité à soi de son discours d'abord posée en sa pureté abstraite, la totalité concrète que se révèle être l'identité en sa vérité. Ce discernement orienté vers le recueil spéculatif de la totalité objective du réel s'engendre dans la philosophie devenue elle-même métaphysique *du réel*, après que l'attention à ce réel s'est d'abord constituée dans le refus de l'idéalité métaphysique du rationalisme classique par un empirisme qui, en l'immédiateté de son lien négatif à son autre, se laisse encore déterminer par celui-ci — par la philosophie de la « raison » comme *entendement* — et quant à son objet (le divers ou différent *séparé* de l'identique) et quant à sa méthode (identifier *formellement* ce divers). Un tel empirisme *encore philosophique*, qui semble particulièrement adéquat à cet être réflexif qu'est en lui-même l'homme extériorisé empiriquement dans le domaine du droit, *mêle donc abstraitement* l'idéalité et la réalité, l'universalité et la particularité, l'infini et le fini, le positif et le négatif, *abstraitement séparés*. Renvoyée, par les échecs du rationalisme transcendant, à la justification du réel que l'empirisme encore philosophique ne peut, à cause de l'inconséquence éclatant dans un tel mélange de raison et d'empirie, accomplir véritablement, la raison en vient à ordonner son discours apriorique à la reconstruction, au sein et à partir de son identité pure strictement posée, de la différence vraie du réel. — Esquissant l'histoire de la problématique moderne de la science (philosophie) du droit naturel, Hegel va souligner que son premier moment, l'empirisme philosophique, *anticipe*, en la caricaturant dans son mélange de l'identité et de la différence, l'identité concrète par laquelle la raison spéculative achevée in-formera le contenu des sciences vraiment objectives-empiriques du droit.

Puis, que son second moment, la philosophie formaliste, *exige* négativement, à cause des effets mêmes de la séparation absolue de l'identité et de la différence, la position d'une telle identité concrète comme accomplissant le vœu même de tout discours philosophique — celui de l'identité absolue à soi — par la maîtrise spéculative du riche contenu concret qu'offre la science véritablement objective et positive (historique) du droit.

B. — LE DESTIN HISTORIQUE DU DROIT NATUREL :
LA DOUBLE JUSTIFICATION DE LA SCIENCE SPÉCULATIVE DU DROIT

L'insertion de la science spéculative, concrètement, c'est-à-dire véritablement rationnelle, du droit naturel dans le processus conduisant à elle, à travers les étapes de l'empirisme encore philosophant et de la philosophie formelle de la raison pure, constitue une *double justification d'elle-même*. — D'abord une *justification proprement « philosophique »* : la critique des conséquences et contradictions des théories pré-spéculatives du droit naturel institue négativement la vérité de la théorie spéculative, qui nie l'auto-négation à laquelle celles-là sont condamnées par la différenciation plus ou moins poussée, mais toujours abstraite, de l'identité (rationnelle) et de la différence (empirique), cette abstraction — qui est irréalité — les soumettant, comme à un destin, à l'identité, inconnue d'elles, de l'identité et de la différence. — Ensuite une *justification proprement « historique »* : Hegel présente la *succession* des théories *empirique, formelle, et spéculative*, du droit naturel comme *ponctuant une continuité de développement*, c'est-à-dire déterminant une *nécessité rationnelle* de l'histoire de la pensée moderne du droit naturel (la raison détermine son Autre phénoménal, à travers lequel elle se fait advenir). — Les deux justifications sont encore *formellement différenciées*, et Hegel oppose bien, ainsi, l'intérêt scientifique et l'intérêt historique, par exemple à propos des théories empiriques du droit naturel. Mais, dans cette œuvre de transition qu'est l'article sur le droit naturel, ils sont aussi déjà *en soi réunis* : non seulement, comme l'affirmait, en 1801, l'écrit sur la *Différence*, la raison est dans le phénomène, mais — et c'est là une affirmation catégorique nouvelle du hégélianisme — le phénomène est dans la raison, même si Hegel ne maîtrise pas encore conceptuellement cette affirmation factuelle que l'identité (la raison) *est* comme telle, en tous sens, absolument différence (phénomène).

Autant Hegel traite avec faveur — nous l'avons vu — les sciences particulières purement objectives — celle d'un Montesquieu, par exemple, lorsqu'il s'agit du droit positif —, autant il critique sévèrement les théories non spéculatives du droit naturel, incapables de réaliser leur visée proprement philosophique d'une justification absolue du droit en son sens universel. Si, en leur attention directe à l'objet déterminé, les sciences particulières peuvent être en soi l'entendement de la *raison*, les philosophies non spéculatives, qui consacrent une détermination absolutisée subjectivement par leur prétention totalitaire, ne sont que la raison de l'*entendement*. C'est pourquoi la philosophie spéculative commence par les condamner et rejeter aussi nettement qu'elle se montre aussitôt désireuse d'accueillir et fonder en son sein les sciences objectives particulières. Certes, la critique philosophique, en tant qu'elle veut être positivement fondée, doit bien reconnaître — comme l'article sur l'essence de la critique philosophique l'exigeait — des moments de l'Idée ou de la raison une dans les philosophies pré-s spéculatives du droit naturel ; mais, en tant que celles-ci absolutisent ce qui est relatif, et, par conséquent, *en tant que telles*, sont totalement fausses, cette critique doit être résolument négative à leur égard. La reconnaissance, dans une philosophie, de moments de l'Idée, c'est-à-dire de sa propre positivité, justifie ainsi la dénonciation de sa négativité, sa condamnation comme élévation erronée à l'absolu de ce qui ne peut avoir de vérité qu'en tant que partie organique du tout.

Particulièrement nette est la condamnation de l'*empirisme* du droit naturel : pris pour lui-même, il est rejeté absolument hors de la scientificité. — L'absolu étant l'*identité* de l'identité et de la différence, son moment absolu est celui de l'identité, et, par conséquent, la connaissance absolue ou véritablement scientifique est celle qui dispose son discours d'abord dans l'élément fourni par l'identité à soi : aussi, la question discriminante pour ce qui est de la scientificité, dévoilant « la différence vraie du principe de la science, c'est si elle est dans l'absolu ou hors de l'unité absolue, dans l'opposition » (p. 15). Or, les théories empiriques du droit naturel absolutisent le moment non scientifique de la science de l'être, celui de l'être, de la réalité, c'est-à-dire de la différence (du divers), en négligeant son moment scientifique, celui de l'identité à soi ou de l'universalité, principe de la forme scientifique de toute science. C'est bien pourquoi, en évoquant, pour le leur opposer comme le seuil de la science (philosophie) vraie, le formalisme kantien de la raison pratique, Hegel déclare qu'« aux manières antérieures de traiter du droit

naturel, ainsi qu'à ce qu'il faudrait regarder comme des principes divers de celui-ci, il faut... dénier, pour l'essence de la science, toute signification..., parce que... elles sont... dans l'opposition et la négativité » (pp. 14-15).

Précisant alors la raison de la non-scientificité des prétendues sciences empiriques du droit naturel, en relation avec leur absolutisation de la différence ou opposition, Hegel inaugure le thème dialectique du renversement dans son autre — de l'auto-négation — d'une détermination absolument posée : l'empirisme philosophique ne peut absolutiser l'opposition *comme telle*, c'est-à-dire l'absolutiser *formellement*, que pour autant qu'il ne l'absolutise pas en son *contenu* même, ce qui signifierait pour elle sa propre négation. L'empirisme, en effet, posant comme principe le divers, soumet le tout concret de l'intuition à une activité présumée de négation, par laquelle il le différencie en lui-même, mais — comme le montrera la future Logique — cette négativité est limitée et relative : la diversité ne s'approfondit pas en opposition, puis en contradiction, son produit — le négatif — est immédiatement le contenu positif fixé en lui-même par la forme négative qui le sépare des autres. L'intensification absolue de la négation, la libérant de toute relativité au positif, c'est-à-dire la recourbant sur elle-même comme négation de la négation, *auto-négation*, la ferait précisément se renverser dans le rapport à soi, l'identité à soi ou la positivité « essentielle » ou vraie, car ayant traversé l'épreuve même du négatif et étant ainsi, désormais, à l'abri des atteintes de celui-ci. La négativité absolue est donc cette *infinité* dont la vertu — comme la suite du texte de Hegel le déclare à plusieurs reprises — fait d'elle « le contraire non médiatisé de soi-même » (p. 77 ; cf. p. 30...) : la différenciation ou individualisation absolue qui pose, non pas *tel ou tel Moi* — dont la forme négative consacre et fixe un certain être positif présumé —, mais *le Moi comme tel*, le Moi pur, qui est en lui-même l'universalité, identité ou raison pure. S'installant dans la conscience principielle d'un tel Moi (le « Je pense »), une théorie philosophique peut alors se développer comme une théorie proprement scientifique. Absolutisant, au contraire, le négatif *comme tel*, l'empirisme ne peut poser le négatif absolu qui, comme négation de lui-même, restaure le positif dans le milieu du discours et réalise l'intention scientifique de celui-ci : comme c'est ainsi seulement « la négativité absolue ou... l'infinité qui est pour la science » (p. 15), l'empirisme ne peut donc, du fait même de son principe, réaliser sa prétention scientifique.

Né du refus du développement, de la différenciation ou négation de soi arbitraire de la raison métaphysique naïve, l'empiri-

risme philosophique traduit sa méfiance à l'égard de l'activité négative de la pensée par l'attachement au contenu positif, qui doit pourtant à celle-ci sa fixation comme un divers principiellement opposé à elle en son identité à soi. Les théories empiriques — en particulier du droit naturel — n'ont donc en réalité pour principe ni le pur positif de l'intuition ni le pur négatif de l'entendement, mais « sont des mélanges des deux » (p. 15) ; le divers, comme tel, est un positif affecté de négativité ou un négatif affecté de positivité, l'unité immédiate, sans vérité, du positif et du négatif, de l'identique et du différent, eux-mêmes alors privés de vérité. Privé ainsi de vérité, le principe de l'empirisme théorique ne peut *par lui-même* autoriser et promouvoir un discours scientifique, c'est-à-dire déployant son contenu selon l'identité vraie de la différence de celui-ci et de l'identité de sa propre forme. Si, par conséquent, un tel empirisme peut bien encore se présenter dans un discours à prétention scientifique, comme discours identique à soi ou universel, c'est dans la mesure où il dépasse son principe du pur divers en corrompant la différence nue affirmée de son objet originel par l'adjonction de l'identité requise par toute *pensée* objective. Puisque, ainsi, une science « ne pourrait pas du tout être [une science] si son principe n'était pas une certaine unité incomplète et relative, ou le concept d'un rapport » (*ibid.*), le principe de l'empirisme qui se veut scientifique est, certes, le divers, mais le divers en tant qu'*aussi unifié*, c'est-à-dire, précisément, en tant que *rapport*. Le « rapport » est, en effet, pour Hegel, le genre d'unité dont, sans se contredire à ses propres yeux, un tel empirisme peut faire son principe, car il est le *divers* unifié, qui reste divers en son unité, c'est-à-dire une identité qui laisse subsister la différence de ses termes, et qui est donc la différence — la *diversité* — de l'identité et de la différence de ceux-ci.

Un tel rapport, ou une telle identité relative — que l'empirisme scientifique, par sa forme même, pose comme principe de son discours —, peut se manifester *comme tel* dans son contenu même, être un rapport qui se donne *comme rapport de ce contenu*, un rapport *déterminé* ou *concret*. Mais il peut tout aussi bien se réduire à être « la vide abstraction du rapport elle-même, sous le nom de la force attractive ou de la force de l'être-un » (p. 15), la forme du rapport s'objectivant immédiatement, dans la simplicité d'un *être*, sans se développer comme telle dans un contenu manifestement relationnel. Et même s'exténuier, sans disparaître pour autant, dans le discours empirique le plus proche de l'intuition empirique et de son infinie diver-

sité, dans la mesure où, comme savoir en général, un tel discours recueille la description de celle-ci dans l'unité toute formelle qui le constitue ; arrachant explicitement son contenu à la dispersion ou extériorité réciproque de la réalité mondaine, il objective la puissance unifiante de la *représentation* où, en d'idéellisant ou intériorisant, celui-là s'identifie à lui-même, ne serait-ce que comme divers : « A des sciences dont le principe n'est pas un concept de rapport, ou même seulement la force vide de l'être-un, il ne reste rien d'idéal si ce n'est le premier rapport idéal, suivant lequel l'enfant est différent par rapport au monde, la forme de la représentation, dans laquelle elles posent les qualités empiriques et peuvent énumérer la multiplicité variée de celles-ci » (pp. 15-16). Ainsi, le savoir empirique, même le moins intellectualisé, comprend toujours la réalité diverse dans l'idéalité d'une identité relative ou d'un rapport.

Cependant, dans le cas des sciences empiriques *pratiques*, dont relève l'empirisme du droit naturel, l'être relationnel du principe n'est pas seulement exigé par la *forme* de l'empirisme *scientifique*, mais par le *contenu* même du divers *empirique* qu'il s'agit de comprendre, principe ainsi contradictoire en lui-même de toute théorie empirique du droit naturel, et rendant donc déjà par lui-même celle-ci contradictoire. Le divers à comprendre est, en effet, ici déjà nécessairement en lui-même un « comprendre » originel, une unification ou identification immédiate ou abstraite d'une différence. Il s'agit, au sens très général du terme, d'un comportement — « *Verhalten* » —, mais celui-ci, dans la négativité, l'être-hors-de-soi et pour-un-autre, qu'il implique en son affirmation de soi, est bien par là en lui-même un rapport — « *Verhältnis* » —, un englobant de l'être qui se rapporte et de l'être auquel cet être se rapporte, bref, « quelque chose de réellement universel ou une unité qui est l'unité d'un différent » (p. 16). Les données immédiates, les sensations, que l'empirie pratique découvre en son contenu, « ne doivent pas inclure en elles de pures qualités, mais des rapports » (*ibid.*). Ces rapports peuvent être « des rapports négatifs, comme l'instinct de conservation », que Hegel ne considère pas du tout, à la manière de Rousseau, comme l'affirmation de soi immédiate d'un individu originairement indépendant de tout rapport social, mais comme étant lui-même déjà médiatisé par le rapport négatif à autrui (la future Logique verra bien dans l'opposition la vérité de la simple diversité), comme étant le rapport de la négation du rapport ou de l'être-pour-un-autre dans lequel se réfléchit l'être-autre, la négation de soi essentielle à tout existant fini. Ils peu-

vent être aussi « des rapports positifs, en tant qu'amour et haine, sociabilité ou autres rapports de ce genre » (p. 16), c'est-à-dire des rapports *posés comme tels*, que leur *forme positive* de rapports enveloppe un *contenu positif* (amour, sociabilité : l'homme est un ami pour l'homme — Locke, Pufendorf...) ou *négatif* (haine : l'homme est un loup pour l'homme — Hobbes...). Les trois grands courants de l'empirisme du droit naturel, que Hegel évoque ici par la tripartition de leurs principes : rapport *négatif* de l'existence originelle — pris par Rousseau comme le non-rapport de l'existence solitaire —, rapport *positif* de contenu *positif* — comme chez Locke et Pufendorf —, rapport *positif* de contenu *négatif* — comme chez Hobbes —, sont ainsi présentés comme condamnés à contredire leur proclamation empirique individualiste par la vérité universaliste de leur principe immédiat — l'existence pratique —, que, seule, la philosophie spéculative de la vie éthique libérera totalement.

La contradiction des théories empiriques du droit naturel, dont la première partie de l'article de Hegel analysera les multiples aspects, ne naît donc pas seulement du développement scientifique — unificateur — de leur contenu empirique principal, mais de la fixation empiriste de celui-ci comme divers absolu. Ce n'est pas parce que la scientificité imposerait au divers empirique la forme unifiante du rapport qu'elle tomberait dans une contradiction que l'empirie naïve ou pure éviterait en se contentant d'être une appréhension ponctuelle d'un divers ponctuel : « l'empirisme plus scientifique ne se différencie pas en général de cette empirie pure par ceci que des rapports plus que des qualités seraient son objet » (p. 16). L'empirie pure, attentive à la réalité immédiatement donnée en sa concrétude ou totalité, lit bien déjà en celle-ci la différence immédiatement identifiée dans des rapports, mais l'empirie scientifique « fixe ces rapports dans la forme du concept » (*ibid.*), les arrache à la mouvance de leur contexte ou universel concret. Par là, elle abstrait assurément des autres et du tout le *contenu* déterminé du rapport fixé : la richesse matérielle de l'intuition empirique se rapportant à elle-même en elle-même de façon vivante est extériorisée dans une diversité morte de rapports formels unilatéraux. Mais, surtout, plus radicalement, en abstrayant du tout concret — identité immédiate de l'identité et de la différence — et en fixant pour lui-même le rapport en sa *forme* de rapport, c'est-à-dire cette identité posée comme différence, mais différence ainsi liée, non séparée, de l'identité comme forme et de la différence comme contenu du rapport, l'empirisme scientifique du droit naturel consacre ce

contenu, *en tant que divers*, par l'unité formelle, et nie ainsi, au niveau de son principe objectif, l'*universalité* ou *unité* offerte, à son niveau originel, par l'empirie pratique pure. La conceptualisation des données immédiates de l'intuition les exprime bien, dans le discours de l'empirisme scientifique, en leur identité à soi ou absoluité, mais celle-ci, comme conceptuelle, est purement formelle ou négative, c'est-à-dire *en elle-même* nie le contenu divers hors de lui, sans le poser en même temps dans sa négation, sans le *totaliser*. Cependant, à la différence de la « science formelle pure », dont nous verrons qu'elle libère pour elle-même une telle absoluité négative, « l'unité pure ou l'infinité » (p. 16), la science proprement empirique, en tant que telle, maintient cette absoluité négative, née avec l'abstraction du contenu divers, dans un lien tel à celui-ci qu'elle est posée comme *pure forme subjective* le consacrant et fixant comme l'objet même en sa différence ainsi elle-même absolutisée.

Par une telle liaison *immédiate* — un tel « mélange » — de l'unité formelle du concept scientifique et du contenu divers de l'intuition empirique abstraitement posés en eux-mêmes, l'empirisme scientifique, *d'une part*, exprime en son discours la concrétude empirique où s'affirme immédiatement la *totalité* qu'est l'Idée, *d'autre part*, *scinde* en elle-même cette expression en en conceptualisant immédiatement le contenu, c'est-à-dire en exposant comme différence figée de ce contenu concret (Hegel analyse plus loin cette séparation de l'*état de nature*, de la *genèse* à partir de lui de son autre, et de l'*état civil*) les moments eux-mêmes éclatés de la forme absolue (l'identité, la différence, la totalité). En d'autres termes, du fait de son double caractère contradictoire, l'empirisme scientifique du droit naturel offre l'Idée — l'empirie fournit, en effet, la totalité — en sa « défiguration caricaturale » (p. 15) — la « scientificité » du concept fixant la diversité ou différence comme principe de l'empirisme brise cette totalité en ses traits figés. — C'est cette caricature de l'Idée que la critique de l'empirisme scientifique doit, selon Hegel, lui faire avouer comme sa propre condamnation, en montrant ainsi que ce en quoi il a son être, à savoir la différenciation abstraite — négatrice — de l'identité concrète qu'est la raison, doit encore son sens à celle-ci, qui s'affirme même en son auto-différenciation dans sa négation caricaturale. La réfutation de la science empirique du droit naturel doit s'attacher à dévoiler « la façon dont l'Idée absolue apparaît en elle suivant les moments de la forme absolue » (p. 17), et à faire apercevoir « dans la défiguration caricaturale de [cette Idée] elle-même... la nécessité avec laquelle,

déformés par le fait d'une diversité qui est principe, les moments de la forme absolue s'exposent et, même sous la domination d'un principe borné, dominant pourtant ces essais » (p. 15).

Il est remarquable que Hegel désigne alors l'intérêt d'une telle critique des théories empiriques du droit naturel, en lui refusant tout caractère proprement scientifique ou philosophique, comme étant « seulement l'intérêt d'une curiosité portant sur l'aspect historique de la science » (p. 15). Une telle historicité de la science — s'opposant à sa scientificité — repose sur le fait que le contenu remplissant, dans les théories empiriques du droit naturel, la forme universelle, pure (celle de la pensée philosophique), où peut s'exposer adéquatement l'Idée ou la raison, doit son « originalité » à la négation qu'il opère de celle-ci en étant dominé par elle de l'extérieur, comme par un destin ; ces théories — ainsi que Hegel le soulignera — médiatisent les déterminations de leur contenu par la fausse médiation récitative d'une genèse ou d'une histoire. Un tel contenu « historique » (se développant comme une « *Historie* ») qui se complaît à ne manifester en lui-même aucune nécessité, identité à soi ou rationalité intrinsèque, renvoie absolument sa raison d'être à l'extérieur de lui-même, dans la réalité, essentiellement éthico-politique, qui vient « se réfléchir dans le miroir idéal de la science » (p. 15), c'est-à-dire dans l'être originaire de l'histoire (« *Geschichte* »). L'étude de l'histoire, ainsi seconde, de la philosophie en tant que préhistoire de la scientificité, a donc un intérêt proprement historique dans la mesure où, par son « être-là », elle appartient à la nécessité dans laquelle est aussi et d'abord plongée « la figure empirique de l'[élément] éthique », et fait donc un avec celui-ci, « moteur de toutes les choses humaines » (*ibid.*). Le primat ainsi affirmé de l'histoire éthico-politique au sein de l'esprit d'un peuple ne laisse guère de rôle actif à la philosophie, où elle s'exprime « dans la forme de l'universalité » (*ibid.*) ou idéalité. Alors que, plus tard, Hegel assignera un tel rôle à la philosophie comme reflet *négatif, critique*, de la vie politique, il a tendance, dans l'article sur le droit naturel comme dans tous les écrits datant des premières années de son séjour à Iéna, à ne voir dans les modes du futur « esprit absolu » qu'un reflet *positif* de ce qu'il appellera ultérieurement l'« esprit objectif ».

Ce reflet positif se présente particulièrement dans la science du *droit naturel*, qui, à la différence des autres sciences, exprime « l'état du monde... de la façon la plus rapprochée » (p. 15), puisqu'il en dit immédiatement le contenu dans son objet même. Et, parmi les théories du droit naturel, les théories *empiriques*

avouent — qu'on songe à Hobbes ! — d'autant plus nettement leur sens « historique » (éthico-politique) qu'elles ne médiatisent pas la nécessité *réelle* à laquelle elles doivent leur contenu par une nécessité *idéelle* véritable. L'idéalité philosophique dans laquelle elles élèvent la réalité historique à son sens universel n'est bien, pour elles, qu'une *forme*, non pas un *principe* imposant au contenu in-formé l'exigence d'une identité absolue à soi-même, réalisée d'abord (immédiatement-abstraitement) par sa dérivation de l'identité absolue, elle-même affirmée comme « raison pure ». Ce qui signifie que la conscience de la négativité (contradictoire) du discours empirique sur le droit naturel s'enracine directement et exclusivement dans le mouvement de l'histoire réelle éthico-politique, pour autant qu'elle n'est ni *appelée* ni même *justifiée*, à l'intérieur du mouvement de l'histoire de la philosophie, par l'effet de l'actualisation du principe, alors absent, de l'identité à soi de la raison. N'ayant pas en elle-même de quoi appeler et justifier son dépassement dans la scientificité de la philosophie réalisant pleinement son essence comme philosophie spéculative, la philosophie empirique du droit naturel est, aux yeux de Hegel, dépourvue d'intérêt proprement scientifique ou philosophique. C'est seulement par la médiation de l'histoire éthico-politique, dont l'élément est la différence en toute sa réalité, que la raison absolue qui s'y phénoménalise directement manifeste encore sa domination de la différence idéale de celle-là à travers sa déformation caricaturale.

Il n'en va pas de même, pour Hegel, de la philosophie « *rationaliste* » du droit naturel : en sus de l'intérêt historique qui lui revient en tant qu'elle universalise, elle aussi, la culture éthique de son temps, il lui est aussi accordé un intérêt proprement *philosophique*³¹. Car elle pose en sa pureté normative la forme même de la scientificité, à savoir l'universalité identique à soi, « l'unité pure de l'infinité — le négativement-absolu — » (p. 16), qui peut alors soumettre le contenu particulier, dans lequel elle n'est plus empêtrée, à la rigueur d'un discours nécessaire. En absolutisant l'idéalité universelle, le rationalisme formel donne l'être à la scientificité, et constitue ainsi en sa pureté le milieu même où, par la négation de son Autre réflexif, la science, en sa vérité spéculative, pourra se déployer dans sa concrétude.

31. H. Glockner, in : *Hegel*, Bd. 2, Stuttgart, 1940, p. 305, semble considérer que Hegel dénie toute signification scientifique aux manières antérieures de traiter du droit naturel, *dans leur ensemble*. Nous pensons qu'il vise alors seulement les manières de traiter du droit naturel antérieures au *formalisme*.

C'est pourquoi l'on ne peut dire, avec certains commentateurs, que Hegel, dans la partie critique de l'article sur le droit naturel, condamne plus sévèrement le formalisme que l'empirisme³² : si l'empirisme est en deçà du niveau même de la scientificité, le formalisme s'y élève en fixant comme sa norme principielle l'exigence dont la satisfaction fait qu'une philosophie « pourra se présenter comme science ». La reconnaissance de l'exigence de la scientificité, de l'identité à soi du contenu différencié, c'est-à-dire de la systématité — telle que Kant la définit dans la « Théorie transcendantale de la méthode » de la *Critique de la raison pure*, et cherche à la réaliser, en particulier, dans sa métaphysique des mœurs —, constitue un moment décisif de l'histoire du droit naturel. Mais, condensant sa critique antérieure du kantisme et du fichtéanisme, et anticipant du même coup la critique qu'il en développera dans la deuxième partie de son article, Hegel souligne, aussitôt après avoir marqué la *novation* critique, l'échec de sa prétention scientifique.

C'est une seule et même considération qui amène Hegel à louer le résultat négatif de la critique de la raison théorique et à dénoncer le résultat positif de la critique de la raison pratique, à savoir que la scientificité ne peut s'instaurer que par le rejet de la juxtaposition ou du mélange, comme tels empiriques, du rationnel et de l'empirique, de l'identité et de la différence. — Kant a su rabaisser le contenu des sciences théorétiques — culminant dans la physique newtonienne — à la non-vérité ou non-objectivité du mélange phénoménal de l'être — la réalité de l'essence (objective) — et du non-être — le néant de l'apparence (subjective). Mais, justement, le (pseudo-)système *hiérarchique* défini par Kant *soumet* le contenu concret des sciences théorétiques à la *forme abstraite de la raison* consciente philosophiquement d'elle-même, au lieu de l'*intégrer* comme son moment dans l'*auto-développement de la raison* philosophique maîtrisant enfin son identité pleinement *concrète*, c'est-à-dire dans la vérité absolue. Si bien que la philosophie critique a été condamnée à ne pouvoir prolonger son travail négatif capital (contre l'empirisme) par la réalisation positive d'un véritable système des sciences théorétiques : « elle n'a pas été capable de rendre ces sciences à la philosophie » (p. 14).

32. Cf., par exemple, F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, op. cit., p. 156 ; T. HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, op. cit., Bd. 2, p. 398 ; J. HYPPOLITE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, op. cit., p. 60.

Au contraire, déclare Hegel, cette philosophie critique « a placé l'absolu entièrement dans la philosophie pratique, et dans celle-ci elle est un savoir positif ou dogmatique » (p. 14). Les sciences pratiques forment la métaphysique des mœurs ou la morale — c'est-à-dire la science de l'éthique et celle du droit — sont présentées par Kant comme exprimant en leur contenu le système même de la raison pure parvenue, dans la philosophie critique, à sa conscience de soi achevée. La doctrine de la vertu et la doctrine du droit sont la détermination, *par la seule raison*, de l'intention et de l'effectuation de l'agir ; et le kantisme prétend bien prouver le pouvoir *constitutif* de la raison, législatrice dans le domaine pratique, en dérivant de la *forme* même de l'identité pure un *contenu* éthique ou juridico-politique *différencié*. Entreprenant de déterminer à partir de son identité pure, saisie philosophiquement, le contenu différencié des sciences de l'agir, la raison pratique kantienne veut se déployer dans toute la *positivité* d'un système véritable ; mais, en identifiant un tel savoir « positif » à une raison « dogmatique », Hegel indique l'aspect *négatif* d'une telle « positivité » de la raison pratique.

Dans son article sur le *Rapport de la philosophie de la nature à la philosophie en général*, Schelling relevait le caractère encore dogmatique de la philosophie pratique élaborée par l'antidogmatisme idéaliste (kantien-fichtéen) : la « conséquence »³³ de la position — théorétique-idéaliste — du Moi hors de l'absolu est la position — pratique-réaliste — de l'absolu hors du Moi, « l'esclavage du Moi soumis à celui-là »³⁴ à travers la conscience de l'impératif catégorique maintient la raison pratique au sein de « la présupposition du dogmatisme », à savoir que « l'en-soi doit être, pour être réel, indépendant du Moi »³⁵. Mais la définition plus radicale et compréhensive que, dans son article sur la *Différence*, Hegel donnait du dogmatisme, à savoir qu'il résulte de l'absolutisation d'un conditionné ou opposé »³⁶ — et l'être s'oppose au Moi comme la différence fixée s'oppose à l'activité de l'auto-différenciation —, définition recouvrant celle qu'il va donner de la positivité dans la quatrième partie de l'article sur le droit naturel³⁷, lui permet de présenter le savoir positif auquel

33. SCHELLING, *Über das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, in : HEGEL, JKS, GW 4, p. 267.

34. *Ibid.*, p. 269.

35. *Ibid.*, p. 267.

36. Cf. HEGEL, D, JKS, GW 4, p. 31.

37. Le positif sera alors défini (cf. DN, pp. 90-91) comme l'opposé, l'unilatéral, le conditionné, en tant qu'il est, comme tel, absolutisé.

la raison accède en tant que pratique comme effectivement positif ou dogmatique, au sens négatif, péjoratif, de ces termes alors synonymes. Un tel sens implique bien que, en se fixant et absolutisant pour soi-même, une détermination — comme telle différente ou opposée, relative par essence à son autre —, se fait nécessairement déterminer par cet autre qu'elle a exclu — refoulé — comme par un implacable destin ; c'est ainsi que l'affirmation principielle de la raison ou identité pure renverse la *prétention* de celle-ci à se différencier en un système de la pratique, dans la *réalité* de sa détermination *extérieure* par la différence empirique. L'auto-différenciation recherchée de l'identité qu'est la raison pure se réalise comme simple subsomption, sous celle-ci, d'une différence présupposée qui la réduit à être une identité seulement relative, c'est-à-dire, en vérité, la différence de l'identité et de la différence constitutive du rapport.

Reprenant ainsi, dans l'article sur le droit naturel, le thème déjà exposé dans les riches pages introductives du texte de 1801, Hegel déclare bien que « le formalisme, dès qu'il passe à un contenu à partir de sa pure négation, ne peut... parvenir à rien d'autre qu'à des rapports ou à des identités relatives » (p. 16). La négation totale du divers ou du réel immédiatement offert, c'est-à-dire le surgissement et la fixation de la négativité ou opposition absolue comme idéalité ou identité pure, sont *ipso facto* l'égalie libération ou indépendance, la subsistance-par-soi, bref l'absoluité même de leur autre, « le principe absolu de l'empirie » (*ibid.*). Mais, alors, la différenciation de l'identité (le passage de la raison pure à son système) ne peut être qu'une identification de la différence présupposée et, comme telle, résistant à l'identité, relativisant celle-ci : « l'Idée ou unité absolue ne peut donc être présente » (*ibid.*). Une telle identification du *différent*, une telle *synthèse*, ne peut, en sa limitation, nier ou supprimer qu'une partie de l'opposition ou de la différence présupposée, saisie comme originaire, de l'identité et de la différence. Et, comme une différence de cette identité et de cette différence ne subsiste que pour autant que n'est pas posée originairement leur identité antinomique, c'est-à-dire leur *rationalité* exprimée réflexivement, elle constitue simplement, comme sens positif de la synthèse propre au rationalisme formel, le contenu extérieur à soi d'une intuition *empirique*. Ainsi, « les synthèses, pour autant qu'elles ne doivent pas avoir la signification simplement négative de la suppression d'une partie de l'opposition, mais aussi une signification positive de l'intuition, représentent seulement des intuitions empiriques » (p. 16). Une telle liaison immédiate, une telle

juxtaposition de la négativité de l'identification conceptuelle et de la positivité de la différence empirique signifie l'impossibilité, pour le rationalisme formel, de déployer son identité principielle pure ou abstraite, son absoluité négative, en une organisation positive dans laquelle l'identité et la différence s'appartiendraient, d'origine, tellement l'une à l'autre, que le système serait vraiment l'auto-différenciation de l'identité. Seule, la philosophie spéculative saura réaliser le système de la raison projeté par la philosophie critique, c'est-à-dire l'exigence de scientificité dont celle-ci a été la conscience inaugurale.

Ainsi, la *justification philosophique de la philosophie spéculative* du droit naturel s'opère-t-elle à travers la *négation des philosophies pré-spéculatives*, dont la négativité est successivement établie par la critique hégélienne. L'empirisme du droit naturel manifeste, en se complaisant dans le mélange de la particularité (empirique) et de l'universalité (conceptuelle), qu'il ignore l'*Idée* même de la science, comme auto-particularisation de l'universalité absolument fixée en tant que principe de tout discours véritablement scientifique. Le rationalisme formel du droit naturel nie ce mélange en posant comme principe l'universalité pure de la raison. Mais, si la philosophie critique a l'*Idée* de la science et la précise même comme système de la raison, elle ne peut *réaliser* cette *Idée*, car, pour donner un contenu à l'identité pure selon laquelle elle conçoit la raison, elle est contrainte de se contredire en consacrant par elle ce qu'elle a exclu comme l'*Autre* absolu de celle-ci, la différence empirique. La négation véritablement rationnelle de la (pseudo-)raison d'un tel formalisme réserve à la seule philosophie spéculative le privilège de réaliser le système de la science, en particulier de la science du droit naturel. Comme on le voit, la justification philosophique de cette philosophie spéculative du droit naturel repose essentiellement sur la mise en évidence des différences et oppositions entre les trois grandes manières de traiter « scientifiquement » (au sens bien large du terme) du droit naturel. C'est l'entendement critique de la raison spéculative qui établit négativement la vérité de celle-ci même. Mais, en même temps qu'il souligne les *ruptures* entre ces trois grandes espèces de la philosophie moderne du droit naturel, envisagées en leur valeur de *vérité philosophique*, Hegel les présente comme structurant des « *ingrédients* » (p.16) *communs*, en tant qu'étapes qui ponctuent un processus *continu* de l'activité négatrice de la raison en sa *réalité historique*. En cela, l'article sur le droit naturel marque un moment important dans le développement des méditations hégéliennes sur le sens

d'une histoire de la philosophie, ouvertes par la confrontation de 1801 entre la philosophie réflexive de Fichte et la philosophie spéculative de Schelling.

*
**

Dans son texte de 1801, cette apologie de Schelling par Hegel, celui-ci tend, d'une manière justement assez schellingienne, à affirmer simplement en simultanéité, c'est-à-dire selon la pure *juxtaposition* ou *différence*, l'identité et la différence des philosophies en tant que manifestations de la raison absolue, et, par conséquent, à souligner le moment de la *différence* dans l'identité concrète de la raison éternelle et de son phénomène historique³⁸. Ce qui fait la vérité d'une philosophie, à savoir son lien *vertical* avec l'essence absolue, n'est pas organiquement, rationnellement, lié à son lien *horizontal* avec les autres philosophies. Le lien vertical, lien essentiel et essentiellement lien, est ainsi ce qui médiatise — extérieurement à leur extériorité réciproque, en quelque sorte — l'identité entre elles des philosophies ; celles-ci, historiquement, ne sont pas *une* philosophie en devenir, mais bien plutôt des répétitions, au sein d'une différence d'origine empirique — et qui, comme telle, ne permet pas l'existence d'un lien véritable *des* philosophies —, d'une même intuition de la raison identique à elle-même dans la diversité de ses manifestations. C'est ce lien essentiel direct et abstrait des diverses philosophies avec la raison identique absolue qui fait que, par exemple, « la raison spéculative particulière... trouve l'esprit de son esprit, la chair de sa chair », dans une autre philosophie, qu'elle « s'intuitionne en elle comme une seule et même essence vivante et comme une autre essence vivante »³⁹. Comme, ainsi, seule l'intuition réitérable de la raison éternelle absolue s'exprime dans chaque philosophie authentique, le contexte phénoménal, historique, de son existence n'intervient pas véritablement dans sa genèse comme philosophie : « Parce que, dans la philosophie, la raison, qui se connaît elle-même, n'a affaire qu'à elle-même,

38. Dans l'une des *Leçons sur la méthode des études académiques*, de 1802, Schelling affirme toujours que « ce qui est vrai est, comme ce qui est en soi-même juste et beau, rationnel de par sa nature et, au sein du temps, n'entretient absolument aucun rapport avec le temps », in : SW 3, p. 246.

39. HEGEL, D, JKS, GW 4, p. 12.

toute son œuvre, comme son activité, repose aussi sur elle-même, et, eu égard à l'essence intérieure de la philosophie, il n'y a ni prédécesseurs ni successeurs »⁴⁰. C'est pourquoi, peut-on dire, l'*histoire* de la philosophie n'est pas alors, pour Hegel, l'*histoire* de la *philosophie* : ce qui est proprement philosophique dans la philosophie naît seulement de la pensée immédiate et directe de l'absolu en chacune de ses manifestations, prise en elle-même. L'histoire n'est encore que le *milieu* où la raison absolue apparaît selon des manifestations *indépendantes* les unes des autres comme manifestations d'elle-même : « Chaque philosophie — écrit ainsi Hegel — est en elle-même achevée et a, comme une œuvre d'art authentique, la totalité en elle-même »⁴¹. Milieu de l'apparition des philosophies, l'histoire n'est pas encore saisie comme le *sujet* vivant de la raison philosophique, dont le développement historique apparent n'est pas consubstantiel à elle-même, à tel point que toute évolution de la problématique philosophique, en tant que telle, est niée : « Chaque raison qui s'est dirigée sur elle-même, et s'est connue, a produit une philosophie vraie et s'est donné la solution du problème qui, comme sa solution, est identique à soi à toutes les époques »⁴². Il n'y a pas, à proprement parler, d'histoire du vrai ; ce qui est vrai n'est pas, comme tel, réellement historique. Ce que le même texte de Hegel confirme indirectement en présentant ce qui est historique comme n'étant pas, en tant que tel, vrai, au point que traiter historiquement un système, c'est le dégrader en une simple « opinion morte »⁴³. La réconciliation de la raison, dont la philosophie est la conscience de soi, et de l'histoire n'est donc pas encore accomplie au début du séjour de Hegel à Iéna. Certes, en appréhendant, à la fin de ses années francfortoises, l'histoire comme un dynamisme propre, une vitalité immanente, Hegel se préparait à la comprendre comme un processus rationnel, puisque ce en quoi il voyait alors l'essence de la vie, « la liaison de la liaison et de la non-liaison »⁴⁴, est cela même qu'il retrouve dans la raison lorsqu'il la définit, précisément dans l'écrit sur la *Différence*, comme « l'identité de l'identité et de la non-identité »⁴⁵. Mais ce texte ne présente pas encore l'histoire comme rationnelle en tant

40. *Ibid.*, p. 10.

41. *Ibid.*, p. 12.

42. *Ibid.*, p. 10.

43. *Ibid.*, p. 9.

44. *Id.*, N, p. 348.

45. *Id.*, D, JKS, GW 4, p. 64.

qu'histoire, ni la raison comme historique en tant que raison. C'est dans les articles du *Journal critique de la philosophie* que va s'opérer la réconciliation de l'histoire et de la raison, permise, et même exigée, par la conception spéculative de la raison absolue, qui s'affirme dans l'écrit de 1801.

Dans l'article *Foi et savoir*, qui précède de peu l'article sur le droit naturel, Hegel semble bien toujours séparer la vérité philosophique, rationnelle, et la nécessité historique, empirique, lorsqu'il écrit, par exemple, que « des philosophies imparfaites, comme telles, appartiennent en général, du fait qu'elles sont imparfaites, immédiatement à une nécessité empirique, et c'est pourquoi le côté de leur imperfection se laisse concevoir à partir et au sein de celle-ci »⁴⁶. L'imperfection et la perfection, l'inachèvement et l'achèvement, ne sont donc pas entre eux dans le rapport du devenir et de son résultat ; le vrai n'est pas son histoire, la philosophie n'est pas l'histoire de la philosophie. Mais, si l'histoire n'est pas dans la raison, la raison philosophique commence à se reconnaître dans l'histoire, et, plus précisément, dans l'histoire de la raison consciente de soi comme philosophie. Dans *Foi et savoir*, en effet, Hegel ne se contente plus de juxtaposer, comme il le faisait encore en 1801, les philosophies étudiées, mais il les organise comme la totalité des divers côtés de la sphère constituée par la « métaphysique de la subjectivité », où s'accomplit l'entendement philosophant ; les philosophies de Kant, Jacobi et Fichte représentent les moments selon lesquels cette métaphysique de la subjectivité s'articule comme reflet statique de la raison : la philosophie de Kant est la thèse objective, celle de Jacobi l'antithèse subjective, et celle de Fichte la synthèse subjective-objective⁴⁷. Mais le principe subjectif commun qu'elles développent organiquement est lui-même présenté comme l'actualisation particulière de « l'esprit du monde »⁴⁸. Or, cet esprit du monde est, comme tel, immanent à la totalité du phénomène, et le rapport de l'esprit universel à l'une de ses manifestations particulières ne peut donc plus se dissocier du rapport de celle-ci aux autres manifestations particulières, si bien que ce qui, par exemple, est le contenu d'une philosophie, comme manifestation vraie de la raison absolue, n'est pas indépendant du contenu des philosophies précédentes. C'est ce qu'exprime la conclusion de *Foi et savoir*, où Hegel affirme que, par l'achève-

46. *Id.*, *GuW*, *JKS*, *GW* 4, p. 316.

47. *Cf. ibid.*, p. 321.

48. *Ibid.*, p. 316.

ment de la culture de l'entendement dans la triplicité de la métaphysique de la subjectivité, « est immédiatement posée la possibilité que la vraie philosophie, naissant de cette culture, et anéantissant l'absoluité des finitudes de celle-ci, s'expose en même temps, avec toute sa richesse soumise à la totalité, comme phénomène achevé »⁴⁹. L'existence comme telle de l'essence rationnelle en sa plénitude, dans et en tant que la philosophie spéculative, est ainsi présentée comme le « phénomène achevé ». *Le vrai est l'achèvement de son propre devenir*.

L'affirmation de la raison — comme identité concrète animant la différence — dans *l'histoire même* de la raison est surtout appliquée, dans les premières pages, à portée générale, de *Foi et savoir*, au rapport de l'empirisme et du rationalisme. Hegel y souligne, à travers leur différence assurément reconnue, également leur identité au sein du processus de la culture moderne — particulièrement de *l'Aufklärung* —, qui, en tant que produit de l'entendement réflexif, a brisé la totalité immédiate de l'esprit, et se développe dans la scission de l'idéalité universelle et de la réalité particulière, ainsi que l'analysera plus tard en détail la *Phénoménologie de l'esprit*.

L'empirisme, saisi alors dans la figure pratique de *l'eudémonisme*, privilégie la particularité psychologique du sentiment, mais, en tant que philosophie, expose son principe dans l'idéalité universelle de la *félicité*. L'eudémonisme empirique introduit donc en lui la forme universelle du concept, mais, précisément, comme simple information de la particularité du sensible, si bien que le fini et l'infini, le multiple et l'un, ne sont pas encore posés dans toute leur différence et opposition : « Du fait que le concept n'est pas pur, il est dans une égalité positive avec son opposé ; car ce qui conditionne son contenu est précisément la réalité, ici posée dans une forme conceptuelle, qui, de l'autre côté, est une multiplicité variée, de telle sorte qu'aucune réflexion sur l'opposition n'est présente, ou que l'opposition n'est pas objective, et que l'empirique n'est pas posé comme négativité pour le concept ni le concept comme négativité pour l'empirique, et que le concept n'est pas posé comme ce qui est en soi négatif »⁵⁰. Dans l'eudémonisme, le concept, c'est-à-dire alors, pour Hegel, l'universel en tant que tel, en sa pureté ou abstraction, en sa négativité, bref, l'universel de l'entendement, est donc encore pris et empêtré dans la positivité de l'empirie. — Au contraire, la

49. *Ibid.*, p. 413.

50. *Ibid.*, p. 320.

forme universelle est posée *pour elle-même*, en son idéellité, face à l'objectivité particulière, dans la philosophie subjective de Kant, Jacobi et Fichte, où « il est connu qu'à l'empirique le concept infini est absolument opposé, et que la sphère de cette opposition — un fini et un infini — est absolue »⁵¹. L'idéalisme subjectif ou formel nie, ainsi, l'empirisme, pour autant que celui-ci opère une abstraction *incomplète* de l'universel, c'est-à-dire que, en fait, il *achève* le processus de la culture à l'œuvre dans l'empirisme qui se veut scientifique, car il pose la différence absolue du concept et de l'intuition, par conséquent se donne comme objet l'opposition de ceux-ci en tant que tels : « Dans la perfection de l'abstraction, la réflexion sur cette opposition, ou l'opposition idéelle, est objective, et chaque terme est posé comme quelque chose qui n'est pas ce qu'est l'autre ; l'unité et le divers multiple se font ici face l'un à l'autre comme des abstractions, moyennant quoi, en fait, les opposés ont l'un à l'égard de l'autre les deux côtés de la positivité et de la négativité, de telle sorte qu'ainsi l'empirique est en même temps un absolu quelque chose pour le concept et un absolu néant »⁵². En tant qu'il est, dans l'idéalisme formel, l'autre du concept, « lequel concept s'est, comme prétendue raison pure, exposé dans sa plus haute abstraction »⁵³, et, comme tel, est considéré comme l'absolu, l'être même, l'empirique est bien un néant ; mais, par cette opposition absolue au concept, ce néant est, pour celui-ci, aussi un en-soi, un être absolu. En ce sens, le formalisme libère tout autant le fini de l'infini et — puisque le fini est ainsi, pour l'infini, *son* autre — il lui confère, en réalité, une égale infinité. C'est pourquoi le principe de l'empirisme, qui absolutise le fini, n'est pas vraiment nié dans le formalisme. Celui-ci n'achève donc pas seulement l'empirisme scientifique *en tant que scientifique*, mais aussi *en tant qu'empirisme* ; dans les philosophies de Kant, Jacobi et Fichte, selon Hegel, « subsiste l'être-absolu du fini et de la réalité empirique »⁵⁴. Certes, la tendance proclamée de ces philosophies est l'élévation au-dessus de l'empirique et l'attribution au concept, qui reçoit ici le nom de raison, d'une absoluité et indépendance par rapport à la réalité commune, « mais, parce que cette raison n'a que cette direction à l'encontre de l'empirique, que l'infini n'est en soi qu'en relation avec le fini, ces philosophies, en

51. *Ibid.*, p. 322.

52. *Ibid.*, p. 320.

53. *Ibid.*, p. 318.

54. *Ibid.*, p. 320.

combattant l'empirique, sont restées immédiatement dans sa sphère. Les philosophies kantienne et fichtéenne se sont bien élevées au concept, mais non à l'Idée, et le pur concept est une absolue idéalité et vacuité, lui qui n'a son contenu et ses dimensions qu'en relation avec l'empirisme et, par là, grâce à celui-ci, et qui fonde précisément l'empirisme éthique et scientifique absolu qu'elles reprochent à l'eudémonisme »⁵⁵.

Le formalisme n'est donc que la présentation achevée, selon le moment absolutisé de l'unité ou de la forme, de l'empirio-formalisme — où se réfléchit philosophiquement la « culture » (moderne) — qui se développe d'abord comme empirisme. Conserver, en le niant, ce qu'il achève, il est bien, lui aussi, une *philosophie de la différence et de la finitude*. Déjà, dans l'article sur l'essence de la critique philosophique, Hegel voyait, dans tous les moments de la philosophie moderne, des formes diverses du « sauvetage » du phénomène fini : « Ces sortes de sauvetage de ce qui est borné — du fait desquelles l'absolu est élevé au rang de l'Idée suprême, pas du tout en même temps à celui de l'être unique, et, puisque c'est à partir de là que commence la science de la philosophie, dans tout le système de celle-ci l'opposition reste dominante et absolue — sont, dans une certaine mesure, ce qui caractérise notre culture philosophique moderne, si bien qu'un tel concept recueille à peu près tout ce qui, de nos jours, a été considéré comme la philosophie »⁵⁶.

Mais l'article *Foi et savoir* souligne aussi, dans sa conclusion, que l'achèvement, par le rationalisme formel, de l'opposition réflexive constitutive de la « culture » représente un progrès important sur la voie de la scientificité. Cet achèvement est la condition — certes négative, mais absolue — du surgissement de la science vraie de la philosophie, comme le montrent les lignes dans lesquelles Hegel fixe, d'ailleurs définitivement, le sens concret, négatif mais aussi positif — eu égard au processus total de réalisation de la raison —, de la philosophie de la raison pure ou abstraite, qui érige en principe l'absolu en son moment premier de négation du relatif ou du fini, l'absolu négatif ou l'infini. « Pour la connaissance — écrit-il alors — cette signification négative de l'absolu, ou l'infinité, est conditionnée par l'Idée positive, à savoir que l'être n'est pas du tout en dehors de l'infini, du Moi, de la pensée, mais que tous deux ne font qu'un ; par conséquent, pour une part, il n'y avait rien d'autre à écarter

55. *Ibid.*, p. 321.

56. *Id.*, *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, JKS, GW 4, p. 124.

de ces philosophies de la réflexion si ce n'est empêcher que l'infinité — le Moi —, comme cela s'est produit en elles, au lieu de se renverser immédiatement dans le positif de l'Idée absolue, ne se fixât à nouveau en ce point et ne devînt subjectivité, par où elle retombait à nouveau dans l'ancienne opposition et dans toute la finitude de la réflexion, qu'elle avait elle-même auparavant anéantie ; mais, pour une autre part, l'infinité, la pensée — qui se fixe comme Moi et sujet, et conserve ainsi en face de soi l'objet ou le fini, donc se trouve, par ce côté, au même rang que lui — est, par l'autre côté, parce que son caractère intérieur est la négation, l'indifférence, plus proche de l'absolu que le fini, de même qu'aussi la philosophie de l'infinité est plus proche de la philosophie de l'absolu que celle du fini »⁵⁷.

Assurément, le passage de la philosophie de l'infini — de ce que Hegel considérera plus tard comme l'infini abstrait, le mauvais infini — à la philosophie de l'absolu — de ce qu'il identifiera ultérieurement à l'infini concret, vrai — va exiger la réflexion sur soi de la réflexion, c'est-à-dire la réflexion se supprimant dans la spéculation, la négation de la négation ou la négation infinie qui est l'affirmation ou la positivité vraie, l'être en sa plénitude ; l'acte posant l'absolu est, comme auto-position de celui-ci, lui-même un acte absolu. Mais l'absolutisation de l'opposition, dans le rationalisme formel, fait apparaître la relation, l'*union* nécessaire des opposés *en tant que tels* au sein de la subjectivité philosophante ; dès lors, l'acte prochain de celle-ci, en toute son absolutité ou liberté, ne pourra être, nécessairement, que l'*objectivation* de l'unité des opposés, la réalisation de cette contradiction comme *antinomie* constitutive du vrai, bref, la position spéculative de l'identité concrète du fini et de l'infini, du particulier et de l'universel, de l'intuition et du concept, alors idéellisés comme simples moments de l'absolue réalité. Certes, c'est simplement *en soi* que le kantisme « supprime le conflit en le rendant absolu »⁵⁸, mais cet en-soi constitue le contenu nécessaire que la liberté du philosophe spéculatif élèvera à l'existence absolue. — Ainsi, en affirmant jusqu'à son terme la continuité, l'*identité* à soi, du processus pourtant *différencié* de la philosophie moderne, l'article *Foi et savoir* pose le principe de la *rationalité de l'histoire même de la raison absolue*.

En soulignant, dès les premières pages de l'article sur le droit naturel, que, dans l'empirisme et le rationalisme formel,

57. *Id.*, GuW, JKS, GW 4, p. 413.

58. *Ibid.*, p. 337.

c'est-à-dire dans « les deux manières inauthentiques de traiter scientifiquement du droit naturel, ... les ingrédients..., intuition empirique et concept, sont les mêmes » (p. 16)⁵⁹, Hegel reprend le thème de l'identité des résultats opposés de la culture moderne, comme figures adverses d'un seul et même empirio-formalisme. Il insère celui-ci dans le processus unitaire menant, de façon continue, de l'empirisme au formalisme, et de ce dernier à la philosophie spéculative, par une intensification progressive de la différence ou de l'opposition. Survolant un tel processus à partir de son moment « critique » — le moment kantien — où la différence : universel-singulier, constitutive de la culture, en s'affirmant absolument dans l'intimité d'une contradiction, conduit ses termes vers l'identité spéculative, Hegel écrit qu'il est « le point culminant de cette opposition qui — comme les cercles à la surface de l'eau s'étendent concentriquement à partir du point où l'eau est mise en mouvement, enfin perdent en de petits mouvements la relation à un centre et deviennent infinis — dans des efforts scientifiques antérieurs faisant sortir de la clôture de la barbarie, s'est, à partir d'assez faibles commencements, accrue de plus en plus, jusqu'à ce qu'elle se fût elle-même comprise, dans la philosophie critique, par le concept absolu de l'infinité, et que, comme infinité, elle se supprimât aussi elle-même » (p. 14).

Mais, en même temps qu'il affirme plus nettement, en la disant comme telle, la *continuité* de l'histoire de la philosophie du droit, Hegel accuse aussi en elle, manifestée ainsi comme *dialectique*, la *discontinuité* de ses moments décisifs. La fin de l'article sur le droit naturel introduit précisément le thème, promis à un bel avenir dans la postérité du hégélianisme, des ruptures qualitatives ponctuant la continuité quantitative : c'est par un « bond » (p. 102) que la « nature » passe du « séjour » dans une de ses figures au séjour dans la suivante, auquel elle s'est, dans le premier, peu à peu ouverte. Ce thème, que Hegel applique particulièrement à la nature éthique, proprement historique, vaut, assurément, pour l'histoire de la philosophie, qu'il a réinsérée explicitement dans l'histoire générale, éthico-politique. Le surgissement soudain des figures de l'histoire, qui exprime la présence immédiate, originaire, absolue, du négatif dans l'être (comme infinité), ainsi que l'appréhende désormais la spéculation

59. Ces ingrédients, en effet, sont également affirmés par le lien extérieur de la relation *instrumentale* — dans l'empirisme, le divers intuitif est exprimé au moyen du concept — ou de la relation de *subsumption* — dans le rationalisme formel, le concept s'impose au divers intuitif.

logique de Hegel, se manifeste de la manière la plus accusée dans l'histoire de la philosophie, où la liberté, puissance suprême du négatif, accède à sa vérité pensante et révèle, en son acte totalisant absolu, que *la raison est fondamentalement décision*⁶⁰. — Surmontant par là la platitude d'un pur historicisme, la spéculation hégélienne opère une *justification philosophique du rapprochement de la justification philosophique et de la justification historique* : il y a de la liberté dans la nécessité historique du rapport entre elles des figures de l'absolu, et de la nécessité dans la liberté philosophique du rapport d'une figure à l'absolu. Les deux voies de la justification de la philosophie spéculative du droit naturel à partir de sa double prémisse empirio-formaliste peuvent bien s'exprimer de manière mêlée, car elles convergent dans la conception de plus en plus affirmée de *l'identité de la raison et de l'histoire*.

Cependant, la formation du hégélianisme n'est pas encore achevée, et c'est pourquoi, comme nous le verrons, si Hegel, commençant d'introduire l'historicité au sein même de la rationalité, en vient, dans une certaine mesure, à lier la vérité et la valeur d'une figure de la rationalité à sa situation historique, il continue, par ailleurs, de conférer une valeur *exemplaire* à la figure native de celle-là, réalisée dans *l'antiquité*. La raison et l'histoire ne sont pas encore totalement réconciliées dans l'ultime publication hégélienne, pourtant spéculativement décisive, du *Journal critique de la philosophie*.

60. Sur ce thème, selon nous, central, de la pensée de Hegel, on nous permettra de renvoyer, pour ce qui est du hégélianisme constitué, à nos articles sur « Le prince hégélien » (in : *Hegel et la philosophie du droit*, Paris, P.U.F., 1979), « Le Christ hégélien » (in : *Hegel et la religion*, Paris, P.U.F., 1982) et « Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel » (in : *Revue internationale de philosophie : Hegel et la dialectique*, n° 139-140, Paris, P.U.F., 1982).

PREMIÈRE PARTIE

CRITIQUE DE L'EMPIRISME DU DROIT NATUREL

CHAPITRE II

Dans son examen des théories empiriques du droit naturel, Hegel vise tous les penseurs de la vie éthico-politique antérieurs à Kant, qu'il s'agisse de philosophes comme Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz, Wolff ou Rousseau, des jurisconsultes du droit naturel moderne comme Grotius et Pufendorf, ou encore des économistes comme Adam Smith. Tous, en effet, qu'ils se proclament empiristes ou rationalistes, appuient bien le *raisonnement* par lequel ils s'efforcent, par delà les droits positifs existants, de fonder et constituer la société civile ou l'État selon la nature ou l'essence de l'homme, sur l'*abstraction immédiate*, donc *empirique*, de telle ou telle détermination, alors fixée et absolutisée comme essence, du *contenu* offert par la *réalité* humaine ; alors que, par contre, Kant, le premier, développera, dans son droit naturel, les requisits d'une essence ou nature de l'homme se posant absolument à travers et en tant que la réflexion sur soi, la médiation infinie, de la forme idéale pure du « je veux »¹.

1. L'accord de toutes les théories du droit naturel antérieures à Kant, en tant qu'elles procèdent toutes d'un empirisme raisonné auquel le kantisme opposera une démarche purement « rationnelle », est bien souligné par l'historien du droit : « La théorie kantienne du droit se veut *purement rationnelle*, « métaphysique », édifiée toute *a priori* : alors que l'École du Droit Naturel, quelle que pût être sa tendance au rationalisme, cherchait encore un point d'appui pour ses constructions dans un reliquat d'expérience, une expérience d'ailleurs réduite

— Si la pratique *commune* de l'abstraction empirique, au sein de la réalité humaine, d'une détermination destinée à fonder et constituer celle-ci en son vrai sens, assure à la critique hégélienne sa *portée générale*, le contenu *divers*, lié essentiellement à la procédure *arbitraire* de cette abstraction, justifie le *style* également *général* de cette critique, dans laquelle, précisément, aucun nom ne mérite plus qu'un autre d'être cité.

L'*entendement* à l'œuvre dans l'empirisme *scientifique* du droit naturel l'écartèle bien immédiatement, dans le projet même qui le constitue comme tel, entre la fixation proprement empiriste de la diversité ou différence comme principe de son contenu objectif, et la fixation proprement scientifique de l'identité finale comme in-formation subjective de ce contenu. Raison qui se fixe dans l'élément absolutisant son moment de la différence, l'entendement moderne libéré différencie abstraitement les opérations concrètement liées dans la différenciation de soi de l'identité qu'est l'être en sa vérité de totalité, à savoir la différenciation et l'identification ; comme entendement empiriste il doit également affirmer la différence et l'identité alors abstraitement posées chacune pour elle-même, si bien que, « parce que l'être divers multiforme est le principe de l'empirie » (p. 21), « l'['élément] scientifique doit viser seulement la forme de l'unité » (p. 17). Mais, puisque l'opposition de la différence et de l'identité est saisie comme différence conciliable du *contenu réel* et de la *forme idéale*, et que l'entendement *empiriste* emprunte nécessairement à celui-là, c'est-à-dire à la différence, le principe de l'identification de cette différence réelle et de l'identité idéale, il s'emploie à fonder l'*unité des divers* sur l'*un des divers*. Cependant, la différence présupposée de la forme unifiante et de la diversité à unifier interdit à l'un des divers d'être en son contenu même, *en et par lui-même*, une telle forme, c'est-à-dire la diversité unifiée. Puisque, ainsi, il ne peut y avoir de lien empirique entre le contenu empirique particulier érigé en principe et la forme principielle universalisante qui lui est attribuée, n'importe quel élément du divers objectif peut être posé comme principe unifiant par le formalisme de la subjectivité scientifique. L'empiri-

à l'observation prétendue de la « nature de l'homme » isolé, abstrait de son contexte social. Leibniz lui-même avait bâti ses projets de systèmes de droit à partir de *définitions*, à la base desquelles peut encore entrer quelque part d'empirie. Kant remonte à l'« impératif », puisé au cœur de la conscience morale du sujet pensant, qui serait parfaitement rationnel » (M. VILLEY, *Préface* de la traduction de la *Doctrine du droit* de Kant, par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971, p. 10).

risme n'est donc scientifique que par une *abstraction et fixation totalement arbitraire* de l'un des divers destiné à assumer la forme unifiante des divers.

C'est pourquoi il est nécessairement fondé dans l'essence même de l'explication propre à l'empirisme scientifique que celui-ci puisse exister comme il existe en fait, c'est-à-dire comme une diversité d'empirismes scientifiques, réalisant ainsi dans la *forme* de son *existence* le *contenu* même de son principe *essentiel* ; cette réalisation nécessairement diverse de l'empirisme scientifique relativise alors chacune de ses manifestations et la rend contingente en tant que théorie particulière. Aussi, pour échapper à la contingence que risquerait d'introduire en elle l'empirisme contingent qu'elle prendrait pour objet, la critique de l'empirisme scientifique du droit naturel doit viser directement ce par quoi ses diverses manifestations sont identiques, à savoir la *pratique structurante universelle* de l'empirio-formalisme immédiat de l'entendement : « Pour ce qui concerne alors la *manière de traiter* du droit naturel que nous avons appelée la *manière empirique*, on ne peut absolument pas, en premier lieu, s'engager, suivant leur matière, dans les déterminités et les concepts-de-rapport eux-mêmes dont elle se saisit et qu'elle fait valoir sous le nom de principes, mais c'est précisément cette mise à part et fixation de déterminités qu'il faut nier » (p. 17).

La critique de l'abstraction constitutive de l'empirisme scientifique se développe alors selon *deux* moments concrétisant successivement les principes généraux des deux justifications, philosophique et historique, de la science spéculative du droit naturel, en lesquelles l'introduction de l'article de Hegel faisait consister le sens de sa critique des théories pré-spéculatives de ce droit². — Dans un *premier* temps, Hegel montre ainsi comment l'empirisme scientifique est condamné, par son abstraction empiriste, à ne pouvoir satisfaire à l'exigence *scientifique* d'unité qu'en offrant un reflet *caricatural* de la totalité éthique, à la fois expliqué et dénoncé par celle-ci. — Le *second* temps de la critique hégélienne libère le sens positif de la dissolution d'un tel empirisme *scientifique* de toute tentation d'une régression à l'empirie *naïve* ; il renvoie dos à dos ces deux degrés de l'empirisme qui, comme figures de la *conscience*, ponctuent bien plutôt la réalisation nécessaire de celle-ci en son universalité essentielle, c'est-à-dire le devenir progressif du formalisme de l'entendement pur, deuxième étape historique du destin du droit naturel.

2. Cf. ci-dessus, Chap. I, p. 76.

A. — LES CONTRADICTIONS DE L'EMPIRISME SCIENTIFIQUE DU DROIT NATUREL

Caricature contradictoire de la science éthique, l'empirisme scientifique du droit naturel ne l'est pas seulement, d'abord, en ce que le recours, pour identifier les multiples différences de la vie éthique parcourues successivement par lui, à l'une d'entre elles fixée en sa différence même, ne lui permet pas d'atteindre, dans la *forme* de son discours, une autre *nécessité* — « unité d'opposés, considérée en relation avec ceux-ci comme réels » (p. 18) — qu'une nécessité en soi purement formelle et subjective. — Il l'est ensuite aussi en ce qu'une telle liaison subjective informe un *contenu* que la même absolutisation de la différence empirique empêche de réaliser en lui la *totalité* constitutive de l'objet vrai de toute science, laquelle, comme telle, veut comprendre *tout son objet* et comprendre *son objet comme un tout*. En tant que *différence*, la différence empirique absolutisée fait s'exprimer scientifiquement la totalité objective comme multiplicité de séquences subjectivement nécessaires (l'empirisme scientifique ne dit tout son objet qu'en le disant comme non identique à soi); en tant qu'*empirique*, elle ne permet de le comprendre comme un tout qu'en dispersant les moments organiquement liés de son processus interne dans les lieux et instants extérieurement séparés d'une genèse mécanique. — Bref, en raison de la contradiction de son projet scientifique et de son principe empiriste, l'empirisme scientifique du droit naturel ne peut offrir qu'une *pseudo-nécessité* dans la forme de son discours et, dans le contenu de celui-ci, qu'une *pseudo-totalité*.

*
**

Au sein du contenu empirique pratique, qui se donne à l'exploration intuitive comme immédiatement divers en son unité, comme totalité syncrétique d'un « rapport organique » (p. 17), l'entendement scientifique empiriste qui, comme *entendement*, discerne, sépare cette diversité et cette unité, doit, comme *scientifique*, les réunir et, comme *empiriste*, les réunir en demandant l'unification totale de la diversité à l'une des unités élémentaires de celle-ci. Parce qu'il ne peut, en sa visée objective, se contenter de l'unité pour elle-même absolument subjective et formelle du

discours purement descriptif énumérant ou récitant les « diverses qualités » en lesquelles le « rapport organique pratique se laisse répartir », l'entendement de l'empirisme scientifique doit nécessairement, « pour, au-dessus de cette multiplicité, atteindre une unité, détacher une détermination quelconque et regarder celle-ci comme l'essence du rapport » (p. 17).

Assurément, il prolonge bien ainsi l'opération de l'entendement à l'œuvre dans l'empirie naïve. En effet, ce dernier ne fait pas que poser ou fixer *un* élément du divers réel, extrait ou abstrait, nié, de celui-ci, dans l'identité à soi, par là négative, d'une idéalité conceptuelle ; mais, la *diversité* interne distinctive de cet élément du divers, à lire nécessairement dans un concept comme tel concept, étant, elle aussi, présupposée en elle-même sans unité, et l'entendement empirique ne voyant de réel que dans le divers, il doit bien réaliser l'identité conceptuelle comme identification de tous les éléments d'une telle diversité par l'un d'entre eux, lui-même abstrait et fixé à soi en sa différence, comme incarnant la puissance identifiante du concept. Une telle identification consacrant ainsi en tous sens la différence ne peut alors consister, en son procédé général, que dans la *soumission formelle* des différences identifiées à la différence identifiante. A même l'empirie naïve, cette soumission formelle se donne comme la simple *subsumption* des déterminations posées comme accidentelles (les propriétés) sous la détermination posée comme substantielle (la chose), subsumption consacrée logiquement dans la définition des concepts par le rapport du genre prochain et de la différence spécifique. — Mais en s'élevant à son niveau scientifique d'activité, l'entendement empirique intensifie son discernement, et de la différence et de l'identité des déterminations offertes dans la totalité de l'expérience.

L'empirisme scientifique accuse l'activité *différenciante* de l'entendement en multipliant les déterminations posées pour elles-mêmes au sein de l'empirie, et en accentuant l'identité à soi de chacune d'elles, c'est-à-dire sa différence d'avec toutes les autres ; s'arrachant au syncrétisme et à la mouvance des déterminations immédiates qu'il a introduites dans l'empirie naïve, l'entendement maîtrise davantage celle-ci en singularisant et fixant ses concepts. Et d'abord ceux auxquels il confie, comme principes, l'identification de tous les autres. La qualité empirique érigée en principe ne peut identifier toutes les autres entre elles, en les identifiant à elle-même, que si la différence propre qui la singularise et qui garantit, pour l'empirisme, sa réalité, est, en quelque sorte, neutralisée en étant fixée absolument comme

l'absolue identité à soi (la transparence médiatisante) d'une *essence* ; c'est cette essentialité qui fait des contenus pratiques des « principes, lois, devoirs, etc. » (p. 18).

Une telle identité à soi absolue de la différence empirique cependant maintenue pour elle-même est, comme *forme* identique d'un *contenu* différent, la réalisation déterminée, limitée, de l'identité à soi subsistant par elle-même du *Moi*, dans laquelle tout contenu peut précisément alors venir *se réfléchir* en lui-même. L'identité à soi réflexive du *Moi* ou de ses actualisations conceptuelles particulières est absolue, déliée de toute relation ou relativité à de l'autre ; non pas, certes — comme nous y insisterons³ —, en ce que la détermination ou finitude (qui, toujours, comme limite ou frontière, met en rapport) serait en elle posée dans sa totalisation libérante, mais en ce qu'elle y est niée indéfiniment : telle est « l'absoluité négative, ou l'identité pure, le concept pur, l'infinité » (p. 18).

A vrai dire, l'*empirisme* scientifique, *attentif* au *divers* qu'est, pour lui, l'être, ne peut poser pour elle-même, donc en son infinité pure, totalement, l'activité *réflexive* du *Moi*, ou — pour le dire comme Hegel — il est, par essence, limité à « une intuition empirique ou incomplètement réfléchie » (p. 18) ; seul le formalisme absolu de Kant délivrera pleinement la réflexivité. En absolutisant la forme de l'identité à soi, le kantisme ne reconnaîtra d'être à un contenu différencié qu'autant qu'il réussira à le poser à partir de celle-là (par exemple en dérivant, grâce au critère fourni par la loi morale suprême, des devoirs déterminés de la forme pure du devoir). C'est donc consciemment — « en réfléchissant sur lui » (p. 18) — et en vertu même de ses principes — « comme absolue raison et obligation » (*ibid.*) — qu'il entreprendra le « changement de l'absoluité de la forme pure... en l'absoluité du contenu et de la détermination qui est accueillie dans la forme » (*ibid.*). Par contre, l'entendement de l'empirisme scientifique, qui ne s'est pas encore saisi lui-même selon l'absoluité d'un sujet pur, exploite « inconsciemment » (p. 18) et, par là, incomplètement, son propre pouvoir d'identification formelle, qui lui permet cependant de « sauver » la détermination objective en la laissant confisquer pour elle-même l'absoluité enveloppée dans ce pouvoir. Ainsi, bien loin d'absolutiser un contenu déterminé parce qu'il aurait absolutisé la forme pure de la réflexion, l'empirisme scientifique pose celle-ci pour absolutiser par

3. Cf. ci-dessous, p. 107.

elle un contenu déterminé dont il a besoin comme principe de toutes les déterminations.

En tant que, précisément, l'universalité ou identité à soi réflexive, au lieu d'exister pour elle-même librement comme *norme* — « principe formel » dira Kant — de tout contenu déterminé, adhère à un certain contenu déterminé pour faire de lui un « principe matériel », elle prend place dans la série même des déterminations empiriques pratiques comme simple « essence », c'est-à-dire *fondement*, ou simple « *but* » de toutes les autres. — L'empirisme *scientifique* doit alors *vérifier* une telle position de l'une de ces déterminations comme un tel fondement ou but, en « expliquant » à partir d'elle le contenu de toutes les autres. La puissance identifiant les différences, étant elle-même maintenue comme différente d'elles, ne peut les identifier qu'en les soumettant à elle — car la domination est l'unification selon l'extériorité ; mais, ici, à la différence de la simple subsumption empirique, absorbant négativement les déterminations sous l'une d'entre elles selon un lien qui est, en fait, celui du tout et des parties, le lien des déterminations davantage fixées en leur différence doit être une identité elle-même plus intime, qui permet de les développer ou expliquer en les engendrant positivement — causalement ou finalement — à partir de l'une d'entre elles. — C'est là, du moins, le *projet* spécifique de l'empirisme scientifique.

Or, en multipliant et précisant les différences empiriques conceptualisées, il accroît, d'une part, la problématique du choix nécessaire de l'une d'elles comme principe de l'identification de toutes, et, d'autre part, il augmente la difficulté de la mise en œuvre de cette identification ; et cela, justement, d'autant plus qu'il exige plus strictement l'identité à soi, et quant à son existence (face à l'oscillation de ce choix-là) et quant à son essence (face à l'altérité du milieu de cette mise en œuvre-ci). — Ce sont bien ces *deux obstacles* essentiels rencontrés par l'entendement de l'empirisme scientifique, que Hegel souligne aussitôt en le présentant dans sa double activité conceptuelle de fixation des principes et de vérification de ceux-ci par la démarche explicative.

D'abord, lorsque, illustrant l'agir d'un tel entendement par les deux exemples de ses théories du mariage et de la peine, il évoque la fixation scientifique exclusive, au sein de la totalité syncrétique de l'intuition immédiate, d'une détermination par là érigée en principe ou essence, Hegel accuse la variation arbitraire, sans essence, d'un tel choix, où l'entendement se contredit par conséquent lui-même. « Ainsi, par exemple — écrit-il — pour

connaître le rapport [constitutif] du mariage, on pose tantôt la procréation des enfants, tantôt la communauté des biens, etc., et c'est à partir d'une telle détermination, qui, en tant que l'essentiel, est érigée en loi, que le rapport organique tout entier est déterminé et souillé ; ou [encore], de la peine on retient tantôt la détermination de l'amendement moral du criminel, tantôt celle du dommage provoqué, tantôt celle de la représentation de la peine dans d'autres [hommes], tantôt celle de la représentation — ayant précédé le crime — que se fait d'elle le criminel lui-même, tantôt celle de la nécessité que cette représentation devienne réelle, que la menace soit exécutée, etc., et une telle singularité est érigée en but et essence du tout » (pp. 17-18).

Ensuite, Hegel affirme une égale contingence des relations causales ou finales par lesquelles l'empirisme scientifique s'évertue à poser, selon l'identité, les diverses déterminations conceptualisées, à partir de celle a qui a été conceptualisée comme leur principe absolu. La conceptualisation des déterminations empiriques, qui les fixe dans une absoluité formelle estompant leur rapport matériel les unes aux autres impliqué dans toute détermination, ou délimitation, immédiate, interdit, du même coup, à l'entendement de les identifier les unes aux autres dans une explication nécessaire. L'application du principe méthodologique de l'empirisme scientifique, en tant qu'*empirisme*, à savoir l'attention au divers, qui, comme tel, ne peut être que *trouvé*, fournit d'ailleurs, à chaque instant, de quoi faire indéfiniment obstacle à la mise en œuvre de son principe méthodologique, proprement *scientifique*, de l'identification entre eux des éléments du divers. Ainsi, la position d'une détermination comme principe — fondement ou fin — des autres ne peut être confirmée, à travers le processus explicatif, par la vérification de son pouvoir principiel, puisque le formalisme qui la commande rend impossible tout enchaînement réel de cette détermination avec les autres et, par là, de celles-ci entre elles : « parce qu'une telle détermination n'est pas dans une connexion nécessaire avec les autres déterminités qui peuvent être découvertes et différenciées ultérieurement, il naît un tourment qui n'a pas de fin, pour trouver la relation nécessaire de l'une aux autres, et la domination nécessaire de l'une sur les autres » (p. 18).

Certes, l'empirisme scientifique affirme la nécessité de ses concepts et des relations causales ou finales par lesquelles il veut les relier entre eux. La nécessité d'un contenu empirique, intra ou inter-conceptuel, réside, en effet, dans l'*identité* opérée, à même la réalité, entre les éléments constitutifs de sa différence essen-

tielle : « l'unité d'opposés, considérée en relation avec ceux-ci comme réels, est leur nécessité » (p. 18). Or, précisément, la conceptualisation et l'explication du divers empirique posant celui-ci comme étant *aussi* identité à lui-même dans le concept de l'objet ou dans celui de la causalité (efficiente ou finale), cet « aussi » exprime la liaison *immédiate* du divers et de l'unité alors juxtaposés comme contenu et forme du concept. Mais, si « cette unité formelle en laquelle la détermination est posée par la pensée est en même temps ce qui donne l'apparence de la nécessité que recherche la science » (p. 18), elle n'apporte bien qu'une nécessité *apparente*, non une nécessité réelle.

La nécessité *réelle* est l'identité *du réel lui-même en tant que tel*, c'est-à-dire à même la différence qui est son élément essentiel. Une telle auto-identification des différences implique que chacune d'elles, qui, par et en elle-même, devient les autres, ne se fixe pas abstraitement en sa positivité, mais soit l'auto-négation concrète d'elle-même, c'est-à-dire que la totalité des différences réalise progressivement en celles-ci sa présence originaire en elles. Cela signifie que la nécessité réelle, comme identité réelle, immanente, des différences réelles, ne peut avoir pour contenu que « le tout des opposés » (p. 18) ; il est vrai que, alors, on ne peut plus séparer un tel contenu qui, comme totalité, est lui-même l'identité des différences, de cette identité comme simple forme. Une telle nécessité est un autre nom — comme on le voit — de ce que Hegel entend par la *raison*, qui, comme identité de l'identité et de la non-identité, est le *développement* organique conjoignant intimement en lui l'auto-identification des différences et l'auto-différenciation de l'identité.

L'empirisme scientifique, qui, en les juxtaposant, maintient séparées en leur subsistance-par-soi ou positivité prétendue la différence et l'identité, pose cependant comme identique à elle-même — donc absolutise — une différence qui n'est pas en elle-même identique à elle-même, c'est-à-dire qui n'est pas la différence totale ou la totalité des différences et, ainsi, par sa limitation, renvoie à un autre (limitant) qui la relativise. Sa nécessité n'est donc aucunement une identité à soi de la différence médiatisée par la synthèse totale de celle-ci — identité matérielle ou réelle affirmée par une proposition condensant alors en elle tout un processus syllogistique. Elle est seulement l'identité à soi d'une différence obtenue par l'abstraction (détotalisante) des autres différences et, du même coup, de cette différence elle-même, en la matière déterminée, limitée, qui, comme telle, fait d'elle sa relation aux autres ; une telle nécessité est la simple exploitation

analytique — dans l'immédiateté d'un jugement — de la propriété qu'a tout contenu, quel qu'il soit, donc formellement, de se réfléchir en lui-même : la nécessité de l'empirisme scientifique n'est bien « qu'une nécessité analytique formelle et se rapporte simplement à la forme d'une proposition identique ou analytique dans laquelle la détermination peut être exposée » (pp. 18-19).

Qu'il s'agisse ainsi de la composition de ses concepts principaux ou de l'organisation par eux de son discours explicatif, l'empirisme scientifique ne peut, du fait de sa présupposition empiriste de l'absoluité de la différence (en particulier de la différence de l'identité et de la différence), produire une identité véritable, génératrice d'un discours véritablement universel, c'est-à-dire réaliser le vœu qui, pourtant, le définit en tant que scientifique. L'empirisme scientifique est bien, en cela, contradictoire dans les termes.

Mais il ne peut pas ne pas s'empêtrer dans une nouvelle contradiction en contredisant lui-même cette démarche ou méthode contradictoire en laquelle s'opposent méthodologiquement sa présupposition empirique et sa visée scientifique. Une telle contradiction plus concrète oppose à cette activité en elle-même scindée du *sujet* de la science l'*objet* un en son contenu divers, c'est-à-dire l'objet *total* qu'elle veut comprendre. L'empirisme scientifique ne peut pas, en effet, ne pas opposer une telle unité de son objet à l'explication scindante qu'il ne peut pas ne pas en donner. Si la science empirique ne peut comprendre vraiment la diversité sensible selon laquelle elle appréhende nécessairement l'expérience dans une unité intelligible, si les concepts qui jalonnent son explication constituent une multiplicité inorganique de déterminations abstraitement identiques à soi et différentes les unes des autres, cependant « l'image et le besoin de l'unité absolue de toutes ces déterminités sans connexion, et d'une nécessité originaire simple, doivent, en même temps, nécessairement se présenter à elle » (p. 19).

La raison d'être et de valoir, au sein de la conscience de l'empirisme scientifique, d'une telle image de l'unité objective, réside dans le fait que, détermination de l'absolu comme totalité rationnelle, la conscience doit nécessairement s'objecter celle-ci, même à travers la fragmentation intellectuelle de sa manifestation syncrétique immédiate comme empirie naïve. La conscience scientifique, dépassement réfléchi de l'empirie toujours présupposée par elle, ne peut renier véritablement l'unité immanente, matérielle, du contenu naturel présent à celle-ci. — L'égal affirmation, contradictoire, de la pratique subjective réelle de l'enten-

dement scindant et de l'unité alors posée comme unité objective idéale — corrélat d'une exigence ressentie comme « besoin » — manifeste négativement, en tant qu'intimité des opposés, identité des différents, l'Idée rationnelle absolue. Mais celle-ci est posée précisément comme son Autre, dans l'élément de la différence, ce qui signifie que c'est encore l'entendement de la conscience scientifique qui détermine à partir de lui-même l'unité objective rationnelle hantant cette conscience.

Dans son article de 1801 sur la *Différence*, Hegel avait analysé la confiscation, par l'entendement à l'œuvre dans la culture moderne en général, de l'affirmation de soi, en lui, de la raison qui le dénonce — l'entendement contrefait, singe, la raison en se moquant de lui-même⁴. C'est ce thème qu'il applique maintenant, en particulier, à l'entendement de l'empirisme scientifique, en développant l'indication, fournie dans les pages introductives de son texte, du principe de sa critique de cet empirisme⁵.

Montrer dans l'apport de celui-ci la « défiguration caricaturale » (p. 15) de « l'Idée rationnelle absolue » alors « exposée sous la domination de l'opposition — insurmontable pour ce savoir empirique — du multiple et de l'un » (p. 19), c'est bien, en fait, renverser un tel « être-renversé » (*ibid.*) de cette Idée. La découverte du « reflet » (p. 19) de la raison dans le « medium trouble » (*ibid.*) qu'en constitue la théorie de l'entendement, a, en effet, le sens d'une critique de celle-ci, pour autant qu'on en rapporte le contenu fixé en sa différence, comme à l'origine qui rend raison de sa propre existence et de sa propre structure, à l'auto-différenciation de la raison absolue elle-même. La manifestation d'une telle « domination de l'absolu » (p. 19) dans ce qui oublie le principe même de son être en se fixant à soi, est bien par là même la manifestation du « fondement et... sol sans réalité » (p. 19) de cette vaine absolutisation de soi de l'entendement empirique. Un tel « fondement et... sol sans réalité » de déterminations pratiques devenues, dans l'empirisme du droit naturel, « une sorte de préjugés et de pensées exemptes de doute et valant universellement » (p. 19), est la négation même de l'apparence selon laquelle se présentent ses productions, à savoir de l'immédiateté — prometteuse d'être — caractéristique des préjugés du bon sens ; il n'est, en effet, rien d'autre que l'abstraction absolutisée, c'est-à-dire l'absolutisation de la puissance de

4. Cf. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, p. 13.

5. Cf. ci-dessus, Chap. I, pp. 82-83.

la négation ou de la médiation qu'est, comme tel, l'entendement. C'est pourquoi, outre l'intérêt « en soi » qu'offre l'exposition de l'en-soi ou de l'absolu comme processus vivant de son auto-différenciation, la fluidification ou médiation des différences pétrifiées dans lesquelles l'entendement, s'obstinant en lui-même, fixe comme pensées immédiates les moments eux-mêmes fixés à soi (abstraits et posés en leur abstraction) d'un tel processus rationnel, détruit l'empirisme du droit naturel à ses propres yeux ; elle lui révèle, en effet, une contradiction qu'il reconnaît comme sienne, puisqu'elle emporte la valeur affirmée par lui-même, celle de l'immédiateté. A la monstration de l'affirmation de soi de la raison dans sa propre négation, répond donc la monstration de la négation de soi de l'entendement dans sa propre affirmation. Ainsi, à travers la critique « génétique » de l'empirisme scientifique — typique de la réfutation proprement hégélienne —, qui établit « le caractère de néant » (p. 19) des déterminations où il se fixe, en les référant contradictoirement à leur propre principe, Hegel justifie, aux yeux mêmes de cet empirisme, « la science de ce qu'elle n'en tient aucun compte » (p. 19).

L'identité absolue de la raison, dont la critique hégélienne retrouve le reflet caricatural dans l'empirisme scientifique, s'exprime nécessairement, en celui-ci, à travers le « medium trouble », perturbant, de la différence absolutisée par l'entendement. En d'autres termes, l'identité est prise dans la différence d'elle-même et de la différence en elle-même privilégiée ; ce qui signifie qu'elle est rabaisée, soit à une simple forme ou idéalité quand elle comprend en elle la différence constitutive de la réalité, soit, quand elle reçoit une réalité, à un simple contenu parmi d'autres, à une simple différence, au sein de la réalité différenciée : unité formelle des différences, ou l'une, réelle, des différences. La raison comme identité concrète est l'identité qui est telle parce qu'elle est identité de l'identité et de la différence, c'est-à-dire totalité ; elle est, par conséquent, l'identité de l'identité et de la totalité, ce qui signifie, puisque l'identité, ici aussi, a prise sur ses termes, que l'identité *est* et *devient* la totalité. Le besoin de l'unité rationnelle des diverses déterminations contenues dans la science empirique est donc le besoin de l'« unité absolue de toutes ces déterminités », ou de leur « nécessité », pour autant que cette identité ou nécessité du tout est saisie comme le développement, la différenciation, de l'identité originaire simple, comme une « nécessité originaire simple » (p. 19). Réfractée dans le milieu scindant de l'entendement à l'œuvre dans l'empirisme scientifique, le besoin de cette identité concrète de l'identité et de la totalité éclate

dans la dualité du besoin de l'être de la totalité et du besoin de son *devenir*, du besoin de l'identité de la différence et du besoin de la différenciation de l'identité.

L'exigence de présenter la réalité comme une *totalité* se détermine, dans la théorie qu'en offre l'*empirisme* scientifique, par opposition à l'*activité d'abstraire*, isoler ou *singulariser* qui le constitue en tant que tel, comme une simple *réception* de cette totalité. Et, en tant que la réalité est, pour et par cet empirisme scientifique, immédiatement différenciée en elle-même comme un divers, la réception de la totalité ne peut être que celle de la « totalité du multiple » comme tel, c'est-à-dire de sa « complétude » (p. 19) : la réception, ainsi, elle-même, multiple, d'un multiple dépourvu en lui-même de toute unité originaire. L'empirisme scientifique ne peut appréhender la totalité du réel que comme la totalité abstraite, extérieure à soi, de la somme complète. — Mais la pratique scientifique d'un tel recueil cumulatif de la réalité diverse, ainsi consacrée scientifiquement comme telle, contredit la pratique scientifique principielle de l'empirisme, comme de toute théorie, à savoir celle de l'identification — et par là négation — du divers. Le souci de la synthèse immédiate — de l'accumulation — des différences, le souci de la complétude de la science, à travers lequel l'empirisme scientifique exprime son principe empiriste, est bien en tension avec la réalisation de l'identité analytique, de la tautologie médiatisée constitutive de l'explication par laquelle il définit son activité proprement scientifique.

En exposant une telle tension, Hegel la présente d'abord comme si le souci, empirique, de la réception de la totalité des différences limitait l'activité, scientifique, de l'identification des différences. « La science empirique — dit-il ainsi — ... peut élever à son gré ses expériences dans l'universalité, et poursuivre avec ses déterminités pensées la conséquence [avec soi] jusqu'à ce qu'un autre matériau empirique qui contredit le premier, mais a, aussi bien, son droit à être pensé et à être exprimé comme principe, ne permette plus la conséquence [avec soi] de la détermination précédente, mais contraigne à l'abandonner » (p. 19). Mais le traitement du cas, évoqué alors, du formalisme, précisément en rapport avec cette tension entre l'exigence de la complétude et l'exigence de la conséquence avec soi, révèle la véritable signification de celle-là.

Si « le formalisme peut étendre sa conséquence [avec soi] » (p. 19) fort loin, voire sans limitation, c'est précisément parce qu'il dévalorise par principe, « sous le sobriquet de l'empirique »

(p. 20), tout ce qui n'est pas l'identité pure, constitutive de l'apriorité ; qu'il s'agisse de l'identité pure elle-même, c'est-à-dire de « l'être vide », ou d'une différence (telle ou telle détermination théorique ou pratique trouvée) promue subrepticement à une telle dignité en raison de son identité formelle à elle-même, son contenu ancrant alors — faussement — dans l'être la puissance identifiante de l'identité vide dont on l'a investie. Le formalisme ne peut affirmer la complétude dans et comme la conséquence avec soi développée qu'à la condition de la nier dans le vide de tout contenu différencié. La tension entre les deux exigences n'est pas concrètement surmontée, conciliée, mais abstraitement supprimée par la suppression de l'une d'elles. — Assurément, le formalisme prétend bien pouvoir dériver de l'identité pure une totalité, un système, des différences — la deuxième partie de l'article sur le droit naturel examinera la prétention kantienne de tirer de la forme du devoir des devoirs déterminés —, voire la totalité de l'empirie : tel est l'accomplissement fichtéen du formalisme, qui est alors, ici à nouveau, visé par Hegel.

Déjà dans l'article de 1801 sur la *Différence*, puis dans l'article *Foi et savoir*, il dénonçait la pseudo-nécessité du passage que la *Doctrina de la science* s'efforçait d'établir entre l'identité de la conscience pure (Moi = Moi) et la totalité de la conscience empirique (Moi = Moi + Non-Moi) ⁶. L'impuissance de l'identité *principielle* du Moi pur à se développer dans et comme le *système* du Moi empirique sanctionne la position, comme une telle identité principielle, d'une différence abstraite de la totalité ainsi présupposée. La conscience pure — le Moi = Moi — n'a de sens que conditionnée par son opposé, dont, préalablement, on a fait abstraction dans la conscience concrète, et c'est pourquoi, en lui-même, le principe premier est « quelque chose d'incomplet, de conditionné par autre chose, c'est-à-dire que l'absolu du système n'est pas absolu, et que, précisément pour cette raison, il doit y avoir progression vers autre chose » ⁷. La déduction apparente de la conscience concrète n'est rien d'autre, en fait, que l'inversion du signe « moins », selon lequel cette conscience est bien déjà présente dans la position de la conscience pure comme la totalité donnant sens à ce qui est abstrait d'elle, en un signe « plus », selon lequel cette totalité est posée en tant que telle comme condition de la première. C'est donc la présupposition immédiate — empirique, ainsi que Hegel le remarque en caracté-

6. Cf. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, p. 38.

7. *Id.*, *GuW*, JKS, GW 4, p. 390.

risant le formalisme comme un empirisme inversé⁸ — de la conscience totale qui permet de poser la conscience pure abstraite d'elle comme principe de la *déduction*. Mais la fixation de cette abstraction, qui est une différence relative, comme *principe* de la déduction ou comme absolue interdit de retrouver à partir d'elle l'identité absolue de la conscience concrète, qui est l'idéalité ou l'identité négative de toutes les différences. Ainsi, « le principe joue de cette façon le double rôle suivant, à savoir d'être une fois absolu, l'autre fois purement fini, et de pouvoir, en cette dernière qualité, être un point de départ pour l'infinité empirique en sa totalité »⁹, mais, « parce que le point d'ancrage fini, la partie, est un en-soi, un absolu, ce par quoi toute véritable Idée de la totalité est complètement détruite »¹⁰, la déduction ne peut totaliser dans l'identité d'un système l'idenité pourtant posée comme le principe du système.

L'article sur le droit naturel fait écho à une telle critique de la prétention de l'identité pure à se déployer en totalité empirique. Le passage de cette identité conditionnée à cette totalité conditionnante n'est bien, pour lui, qu'un « passage formel », un artifice par lequel le formalisme croit vainement pouvoir « s'en tirer », dans sa prétention à développer la conséquence avec soi (l'identité pure) en complétude (totalité empirique) de son discours scientifique. Révélant que son principe de l'identité pure est abstrait de la totalité présupposée des différences empiriques, et donc obtenu par l'absolutisation du procédé de l'entendement empirique, il perd manifestement « tout avantage sur ce qu'il appelle l'empirie » (p. 20). Bien plus, en présentant comme compris dans l'acte du Moi pur, dans « l'identité formelle ou le négativement-absolu », les différences, cependant fixées pour elles-mêmes, de l'identité pure et de la totalité empirique, il consacre par « l'apparence d'une absoluité véritable » l'identité alors extérieure de ces différences, c'est-à-dire la nécessité (identité des différents) empirique (l'identité des différents fixés et absolutisés comme tels est différente d'eux, formelle ou extérieure). — Cette critique du formalisme, en son achèvement fichtéen, éclaire le sens de la tension, d'abord affirmée au sujet de l'empirisme scientifique, entre le requisit de la conséquence avec soi et celui de la complétude : l'impossibilité de résoudre concrètement ce conflit sur la base de la différence de l'identité

8. Cf. *ibid.*, p. 392.

9. *Ibid.*, p. 390.

10. *Ibid.*, p. 393.

(pure ou formelle) et de la différence (empirique), admise communément par l'empirisme et le formalisme scientifiques, se traduit essentiellement, pour Hegel, dans la limitation de l'accueil de la totalité des différences par l'identification conséquente de celles-ci.

En réalité, l'empirisme et le formalisme scientifiques, du fait qu'ils sont, l'un et l'autre, l'œuvre de l'*entendement* qui fixe la différence, relativement ou absolument (la différence d'avec soi, d'avec la différence elle-même, c'est-à-dire l'identité pour elle-même), ne peuvent aucunement faire droit à l'exigence rationnelle de la totalité ; ce qu'ils expliquent n'est jamais *tout* l'objet. Et c'est pourquoi Hegel les oppose, pour les dévaloriser eu égard à cette exigence rationnelle, à l'*empirie naïve* ou *immédiate*, qui, elle, affirme *également* toutes les différences. La conséquence avec soi, qu'elle soit celle du formalisme, plus poussée en son caractère formel et vide de contenu, ou celle de l'empirisme, fractionnée par la multiplicité des principes, et qui, donc, « n'est conséquente que dans l'inconséquence » (p. 20), « dérange immédiatement la situation du divers multiforme tel qu'il est pour l'empirie pure, pour laquelle chaque [élément du divers multiforme] a des droits égaux à ceux de l'autre, et qui ne préfère aucune détermination à l'autre, chacune de ces déterminités étant aussi réelle que l'autre » (p. 20).

Cet éloge de l'empirie naïve ne signifie pas — la fin de la première partie de l'article de Hegel le confirmera¹¹ — une dévalorisation de l'empirisme et du formalisme scientifiques par rapport à elle, prise pour elle-même. Dans un passage de *Foi et savoir*, Hegel soulignait bien, en même temps, la positivité et la négativité de l'empirie pure comme appréhension du tout. Certes, en parcourant son contenu concret, donc aussi différent, cette empirie naïve peut toujours en retrouver la totalité, qu'elle n'a, à vrai dire, jamais quittée : « L'empirie pure, ignorant ce qui est une partie, n'ayant pas fixé par réflexion une partie comme quelque chose qui aurait absolument une essence, peut bien commencer par une partie et, en progressant à même les parties, décrire et exposer le cercle tout entier ; car, parce qu'elle est empirie, elle n'est pas rivée aux fers de la réflexion, qui fait de la partie un en-soi et, ainsi, rend impossible l'accès au tout »¹². Cependant, ce tout, que l'empirie se re-présente, n'est pas alors proprement connu, car la connaissance, bien loin d'être la composition indéterminée des parties dans un tout présupposé, à chaque

11. Cf. ci-dessous, pp. 138 *sqq.*

12. HEGEL, *GuW*, *JKS*, *GW* 4, p. 393.

fois, en elles, comme leur mélange, est la détermination des parties comme auto-différenciation du tout alors posé en son identité concrète, c'est-à-dire en sa rationalité : « Mais une totalité produite ou, bien plutôt, donnée à la représentation, n'est pas pour la connaissance, car, pour celle-ci, les parties doivent être déterminées absolument par le tout, le tout doit être ce qui est premier dans la connaissance »¹³.

Si, donc, l'empirie naïve est exaltée face à l'empirisme et au formalisme scientifiques, c'est en tant qu'elle *anticipe* la science rationnelle du réel, dont ceux-ci ponctuent le devenir. En effet, ce qu'a de vrai l'empirie naïve, c'est l'*égalité* absolue dans laquelle elle maintient les diverses déterminations du réel. Il s'agit, en elle, d'une égalité de *réalité*, alors que l'égalité vraie des déterminations est l'égalité de leur *idéellité* ou *irréalité* : la raison saisira la seule réalité du tout identifiant, c'est-à-dire supprimant, concrètement les différences en les posant comme de simples moments de lui-même. Mais l'empirie immédiate peut bien rappeler à l'entendement, et contre sa propre pratique, la nécessité de l'égalité des déterminations ; bien plus, puisque l'affirmation égale de l'être de toutes les déterminations signifie en soi, pour chacune, l'affirmation de l'être des autres, de ce qu'elle n'est pas, de son propre non-être, l'empirie immédiate peut rappeler à l'empirisme et au formalisme scientifiques la nécessité de l'égalité idéellisation de toutes les déterminations, c'est-à-dire les inciter à leur propre dépassement. Ils se contentent, en effet, d'arracher la subsistance-par-soi ou l'être à toutes les déterminations autres que celles qu'ils absolutisent, en leur limitation même (la pure identité elle-même est, par sa différence d'avec les différences, rabaissée à l'une des différences), pour en faire des principes du tout. L'évocation de l'artifice et de l'échec de la tentative fichtéenne d'engendrer la totalité empirique à partir de l'identité pure — en réalité, préalablement abstraite du tout dans lequel seul elle a sens et être, et, par conséquent, incapable de développer celui-ci à partir de sa propre fixation et absolutisation —, particularise bien la dénonciation générale de la démarche commune de l'entendement, d'abord appliquée à l'entendement de l'empirisme scientifique ; cet entendement ne peut satisfaire à l'exigence de la totalité formelle ou de la complétude de son objet, en raison même de sa pratique fondamentale de l'identification à soi absolue de la différence érigée en principe explicatif des autres.



C'est la même incapacité, génératrice de la même contradiction, que Hegel va dénoncer en envisageant, dans un *second* temps, l'échec de l'empirisme scientifique à penser l'identité à soi comme totalité au sein même du *contenu* qui est le sien en tant que science de la nature éthique. Dans son premier moment, la critique hégélienne de l'impuissance de cet empirisme à se saisir de son objet total avait une portée *générale*, valable non seulement pour toute science d'entendement s'appliquant au droit, mais pour toute science d'entendement, quel que fût son objet ; elle ne considérait, en effet, que le rapport entre la forme de la proposition posée selon l'identité à soi de tout principe, et la forme de la science comme tout de ses propositions. Maintenant, Hegel considère le contenu *précis* de l'empirisme scientifique du *droit naturel*, pour autant qu'il s'emploie à dériver le tout qu'est en lui-même son objet, la vie éthique concrète, à partir de son germe qualitativement identique à soi ou simple, affirmé dans la proposition elle-même formellement identique à soi qu'est son principe.

Le contenu objectif que les théories empiriques de la vie éthique ou du droit naturel veulent penser en l'unifiant dans leurs explications n'a rien d'une diversité indéterminée ; il est, au contraire, la manifestation syncrétique de la totalité organisée qu'est la nature éthique, qui manifeste elle-même, comme la nature physique, la raison absolue. Il impose, par conséquent, lui-même, à l'entendement entreprenant sa tâche explicative, une unité différenciée qui limite le formalisme arbitraire de ses solutions, et qui s'exprime déjà dans la *définition commune de la problématique* suivant laquelle les diverses théories empiriques du droit naturel appréhendent ce champ objectif. Puisque, dans le contenu pour lequel elles proposent leurs explications variées, ces théories ne peuvent pas ne pas rencontrer l'expression de l'unité concrète ou de la structure organique de l'Idée éthique, elles présentent toutes, selon Hegel, sous la diversité des solutions particulières qu'elles élaborent, une problématique universelle qui définit le sens général de leur objet, la nature éthique, et permet de parler *du* droit naturel moderne. C'est pourquoi Hegel, qui a d'abord insisté sur l'identité essentielle de leur forme scientifique — la démarche explicative par laquelle elles veulent unifier la diversité de leur contenu —, va exposer la *structure unitaire commune* qu'elles présupposent au sein de ce

contenu divers, le sens général que ce dernier a pour elles en tant que diversité de la nature éthique. Cette exposition du contenu structuré commun de la problématique revêt immédiatement une signification critique, car il est déterminé par la raison spéculative comme la caricature scindante de son organicité.

L'unité concrète du contenu ou de l'objet même de la science empirique du droit naturel, c'est-à-dire de la manifestation éthique de la raison, se réfléchit, dans cette science, selon le principe de la diversité naturelle fixée par l'entendement comme tel, et absolutisée par lui comme entendement de l'empirisme. On sait que cette unité concrète est l'identité de l'identité et de la différence, c'est-à-dire la totalité, donc l'identité de l'identité et de la totalité, ou encore, de l'identité initiale, abstraite, substantielle, et de l'identité finale, concrète, subjective ; l'*encyclopédie* spéculative, en sa démarche *circulaire*, ramènera l'un à l'autre ces deux moments réellement indissociables, le moment du commencement et le moment de la fin, que tout savoir, comme tel, doit cependant formellement distinguer. Mais l'*entendement* de la science empirique dissocie et fixe ces deux moments comme des réalités séparées : « l'unité absolue, aussi bien comme [une] unité simple, que nous pouvons nommer l'unité originaire, qu'également comme [une] totalité, apparaît dans le reflet du savoir empirique » de telle façon que « les deux unités, qui ne font qu'un dans l'absolu, doivent nécessairement se présenter, dans ce savoir-là, séparées et comme quelque chose de divers » (p. 20).

L'identité concrète de ces deux identités ainsi séparées se dégradera, alors, dans l'identité abstraite ou extérieure d'un simple *rapport*. Et, puisque, dans la raison, *identité* de l'identité et de la différence, l'identité a toujours prise sur la différence, et, donc, sur la totalité, qui n'est telle que par la position explicite en elle de la différence, puisqu'elle est ainsi le principe de la totalité, le développement immanent de l'identité en totalité est extériorisé dans l'empirisme scientifique comme la *genèse* transitive de celle-ci à partir de celle-là. La nature éthique est bien comprise, dans la théorie du droit naturel moderne, à travers la triplicité des trois instances, extérieures les unes aux autres, de l'*origine naturelle*, de la *fin éthique* et de la *genèse de l'éthique à partir de la nature*, instances que l'entendement de l'*empirisme* saisit au surplus comme ayant une existence empirique, c'est-à-dire absolutise dans leur extériorité réciproque en leur conférant ainsi un sens spatio-temporel, géographico-historique.

Les théories empiriques du droit naturel posent d'abord comme *nature éthique immédiate* une identité qui ne peut être l'identité réelle des différences constitutives du réel lui-même, c'est-à-dire l'identité assez concrète pour s'affirmer à même son autre et, donc, apparaître pour celui-ci, qu'elle laisse ainsi s'affirmer en sa différence, comme extérieure à lui. L'identité initiale n'est pas ce qui s'expose actuellement à travers cette « unité d'opposés, considérée en relation avec ceux-ci comme réels », qui s'appelle la « nécessité » (p. 18) : « Pour ce qui concerne... cette unité-là, l'empirie ne peut se préoccuper d'elle comme de l'essence de la nécessité, laquelle essence est, pour le phénomène, un lien extérieur de celui-ci » (p. 20). L'identité immédiate, naturelle, de la vie éthique est, en effet, pour l'*entendement* de l'empirisme, l'identité *pour elle-même*, faisant abstraction en elle-même de toute différence, et donc différente de cette identité de la différence en tant que telle qu'est la nécessité. Pour l'entendement, l'unité principielle, « l'unité essentielle », est autre que la multiplicité phénoménale, et, en elle, « le divers multiforme est immédiatement anéanti, et [il est] du néant » (p. 21). Une telle identité de la nature éthique immédiate, qui est l'anéantissement de la différence, c'est-à-dire de l'élément même du réel, est ainsi une pure irréalité ou idéalité, un « idéal » (p. 21).

Cependant, l'entendement de l'empirisme, qui absolutise la différence, c'est-à-dire la réalité, ne peut faire d'une pure idéalité le principe absolu du réel. Aussi doit-il réintroduire, dans l'identité qu'il pose au principe de la réalité éthique, une réalité ou différence. De telle sorte, néanmoins, que cette différence ne perturbe pas l'identité, c'est-à-dire ne voie pas ses termes s'intégrer les uns aux autres dans cette identité à partir de leur *détermination* (leur être-pour-un-autre), bref, ne soit que la différence de termes en eux-mêmes *identiques à soi* ou *simples*.

Mais, comme la réalité ou différence ne peut, en tant que telle, se renverser dans la pure indifférence qu'est cette différence quantitative — la différence qui n'en est pas une —, la simplicité, la pure identité à soi des différences est seulement un idéal dont la pensée empirique de l'immédiateté éthique ne peut que se rapprocher plus ou moins. L'identité originaire ne peut être l'anéantissement total, achevé, de l'être des déterminations qualitatives qui se donnent à l'empirisme scientifique comme *absolues* — du fait de leur immédiateté —, comme *multiplicité* d'absolus — du fait que cette immédiateté est fractionnée fixement par l'entendement —, comme *infinie* multiplicité d'absolus — du fait que l'immédiateté saisie comme une telle absoluité

est celle de la concrétité empirique — : « Parce que l'être divers multiforme est le principe de l'empirie — écrit ainsi Hegel —, il est refusé à celle-ci de pénétrer jusqu'au néant absolu de ses qualités, qui, pour elle, sont absolues et ainsi, du fait du concept suivant lequel elles sont des termes purement et simplement multiples, des termes infiniment multiples » (p. 21). C'est pourquoi la simplicité éthique posée par l'empirisme du droit naturel ne peut être autre chose que la différence la plus réduite, la moindre diversité, de qualités élémentaires. L'essence éthique identique à soi *existe* comme la *différence quantitative la plus réduite de qualités éthiques le moins déterminées* : « cette unité originaire dont il a été question ne peut... signifier qu'une quantité, autant qu'il est possible, simple et restreinte, de qualités, avec laquelle elle croit avoir de quoi parvenir à la connaissance des autres » (p. 21). — L'*idéalité* posée au principe de la réalité éthique n'est donc qu'une *moindre réalité*, la *réalité* qui subsiste — ou plutôt préexiste — comme *autre* qu'elle-même, et dans son *existence* et dans son *essence*.

Quant à son *essence* ou à son contenu, « cet idéal-là..., dans lequel, du divers multiforme, la plus petite quantité nécessaire est posée » (p. 21), comme réalité élémentaire ne présentant entre ses différences exténuées que l'identité elle-même exténuée de la simple coexistence indifférente, « est, pour l'empirie, dans le domaine physique tout comme dans le domaine éthique, le chaos » (p. 21); Hegel reprendra souvent — dans le prolongement, d'ailleurs, d'une pratique chère au XVIII^e siècle — ce thème du rapprochement de l'atomisme physique et de l'atomisme éthique¹⁴. Un tel « chaos » éthique peut être illustré par l'*atomisme psychologique*, qui pose comme « nature et détermination de l'homme » une « énumération... de facultés trouvées là dans l'homme » lorsqu'il est considéré dans sa simplicité première, ou par l'*atomisme sociologique*, qui, comme théorie du droit naturel, présente dans « l'état de nature » la répétition identique indéterminée, comme multiplicité infinie, de la multiplicité simple, finie, des qualités immédiates définissant l'homme naturel. Toujours, qu'il s'agisse de termes, en leur simplicité relative, qualitativement différents (les diverses facultés de l'esprit : sensation, réflexion, etc.), ou de termes posés comme absolument

14. Cf. par ex., in : *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 98 des 2^e et 3^e éditions, la Remarque sur la signification générale, aussi bien politique — et, à l'époque moderne, plus encore politique — que physique, de la vision atomistique des choses, où s'exprime le principe unitaire de l'entendement empirique, comme diversité simple — trad. Bourgeois, pp. 361-362.

simples en leur identité même, et dont la différence est essentiellement la différence extérieure de la quantité (les individus de l'état de nature), le « chaos » éthique originel est « la multiplicité variée simple, les atomes avec le moins de qualités possibles » (p. 22).

Par là, « ce qui peut tomber sous le concept d'une liaison et mise en ordre de cette multiplicité variée, comme de l'unité la plus faible dont soit capable le principe de la multiplicité, en est exclu comme ce qui vient seulement plus tard et ne fait que s'ajouter à cette multiplicité dont il a été question » (p. 22). L'identité des éléments est tout au plus l'unité *distributive*, nullement une unité *collective* ; le contexte dans lequel ils prennent place est la simple identité *positive*, c'est-à-dire l'identité non médiatisée par la négation, en chaque terme, de lui-même comme position de son négatif, le simple « aussi » d'un *milieu*. C'est pourquoi l'identité des termes divers est une identité toute *extérieure*, la « *nécessité* » *purement extérieure* de l'empirie : le chaos initial est, pour cet atomisme et individualisme qu'est l'empirisme scientifique, une « multitude indéterminable de déterminités qualitatives, qui ont tout aussi peu, pour elles-mêmes, une autre nécessité qu'une nécessité empirique, et n'ont, les unes pour les autres, aucune nécessité intérieure » (pp. 22-23). Ainsi — et tel est le premier aspect de la contradiction interne de l'empirisme scientifique envisagé en son contenu — le principe de la totalité éthique, de la vie éthique comme vie dans un État réalisant le droit, est une signification éthique simple, une identité de sens dont le sens contient la pure différence ; le principe de la nécessité intérieure, de la nécessité proprement dite, de l'éthique — d'un ordre éthique — est la nécessité *extérieure*, c'est-à-dire, en vérité, la non-nécessité elle-même d'un chaos. Ce qui est, par son *statut*, le principe essentiel de tout le reste, la nécessité même, est, en son *contenu*, le non-nécessaire, et, corrélativement, ce qui, en son *contenu*, est le nécessaire, est, par son *statut*, le non-nécessaire, le contingent. *L'empirisme renverse bien, en tous sens, la nécessité en contingence.*

Et la réalité en irréalité. C'est même à propos du statut existentiel du chaos originel que Hegel souligne la contradiction du contenu présenté par l'empirisme scientifique. Ce dont l'existence la plus positive, la plus actuelle et objective, l'État réalisant le droit, est le développement réel, est une existence irréelle. L'état de nature, cette situation des hommes s'affirmant en leur pure individualité, est un état inactuel dont l'apparence concrète ne peut être qu'*imaginée*, de même que la détermination naturelle de l'homme en ses pures facultés ou possibilités élémentaires

est, comme détermination de son être seulement possible, de ce qui rend possible son être, le contenu d'une simple *hypothèse* (par exemple celle de la « statue » ...); « fiction de l'imagination » ou hypothèse de l'entendement, le chaos originel est appréhendé dans une démarche absolument irréalisante.

En caractérisant, en particulier, l'état de nature comme une simple fiction, Hegel ne veut pas dire, certes, que les théoriciens du droit naturel considèrent — comme lui, qui lie l'affirmation de soi de l'individu à l'époque moderne — que l'état de nature est quelque chose de purement imaginé, ayant en soi-même le statut d'une fiction. Il n'ignore pas que même Rousseau, qui, pour saisir le contenu de l'état de nature, commence « par écarter tous les faits »¹⁵, n'affirme pas pour autant l'irréalité absolue de cet état « qui n'existe plus, qui n'a *peut-être* [nous soulignons] jamais existé, qui *probablement* [*idem*] n'existera jamais »¹⁶; il sait bien que la plupart des jurisconsultes et philosophes du droit naturel ont avoué que le contenu de leurs conjectures désignait pour eux un état qui était aussi une réalité historique, passée ou même encore partiellement présente¹⁷, bref, que, pour les théoriciens de l'état de nature, l'hypothèse de celui-ci n'était pas celle d'un état ayant pour seul être celui d'une hypothèse. Mais il suffit à Hegel qu'un tel état ne puisse être affirmé comme réel, selon l'universalité requise par son essentialité prétendue, que par une supposition, pour qu'il puisse découvrir en cette nécessité de l'imaginer la reconnaissance de son irréalité en tant qu'état exprimant la nature humaine. Un nécessaire ou essentiel qui n'est pas un réel n'est et n'a été qu'un possible, car la nécessité est l'identité de la possibilité et de la réalité. L'état de nature est donc l'origine non réelle du réel, en lui l'apparaître du réel est son disparaître : « Ce qui, d'une part, est affirmé comme entièrement nécessaire, en soi, absolu, est d'autre part, en même temps reconnu comme quelque chose de non réel, de simplement imaginé et comme chose-de-pensée, là comme une fiction, ici comme une simple possibilité, ce qui est la contradiction la plus rude » (p. 21).

La contradiction interne enveloppée, et quant à son essence et quant à son existence, dans l'origine éthique telle que la présente l'empirisme scientifique du droit naturel, résulte de l'iden-

15. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, éd. des Œuvres complètes, Paris, Gallimard, t. III, 1966, p. 132.

16. *Ibid.*, p. 133.

17. Cf. R. DÉRATHÉE, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, P.U.F., 1950, 2^e éd. Vrin, 1970, pp. 126-127.

tification, en ce dernier, de la nature — comme *essence* — du droit, et du droit de la nature — comme *naturalité*. Simplifiant ainsi l'ambiguïté du terme « nature » en une identité, l'empirisme du droit naturel fait de la naturalité le fondement du droit en sa nature ou essence, c'est-à-dire en ce par quoi il comprend en lui l'existence totale, naturelle-non naturelle, de l'homme. L'essence ou la nature de l'homme gît dans une partie seulement de la totalité qu'elle comprend en elle, et, qui plus est, dans la partie dont le sens contredit celui de cette totalité : la différence, comme différente de l'identité (des individus), constitue le sens de la totalité comme identité de la différence. Et la réalisation de cette différence pour elle-même — l'*état de nature* — est posée comme raison d'être de la réalité dont la spécificité est d'être la négation de la différence, car elle est la réalité de la soumission de la différence à l'identité, celle de l'*état civil*. Le sens — principal — de l'état de nature nie sa propre réalité, de même que la réalité de l'état civil nie son propre sens. Mais cette contradiction multiforme pour lui inévitable — qui manifeste le passage dialectique des opposés l'un dans l'autre, leur non-vérité, c'est-à-dire la vérité de leur antinomie où se libère la rationalité — contredit à tel point la présupposition de l'empirisme scientifique — l'opposé, comme tel, est le vrai, l'absolu — que le refus d'elle-même par lui le fait s'écrouler dans sa propre contradiction ; par là, elle fait éclater l'impossibilité où il est de constituer la totalité éthique achevée — qui a pour contenu visé l'identité de l'identité et de la différence — à partir de l'identité éthique initiale — qui a pour contenu la différence de l'identité et de la différence fixée à elle-même.

C'est à montrer les divers aspects de cette unique contradiction impliquée dans la présupposition même de l'empirisme scientifique, quant au sens du « droit naturel », que Hegel s'emploie dans l'analyse plus précise des rapports entre les trois étapes que cet empirisme distingue dans le devenir de la vie éthique.

Comme la pleine réalité, l'actualité, de la naturalité, ne réside pas dans sa réalisation absolue — l'état de nature —, mais dans sa réalisation relative, à savoir son mélange avec la non-naturalité au sein de l'état civil ou de l'état du droit, l'empirisme est condamné à découvrir le contenu de l'état de nature à l'intérieur de l'état du droit ; et il croit pouvoir le faire aisément en recourant à son opération même, l'*abstraction*. Il suffit, selon lui, de séparer ce qui, dans l'état du droit, se révèle comme produit, fait, donc contingent et, par là même, particulier, et ce

qui se révèle comme natif, nécessaire, donc universel. L'absolutisation empiriste du particulier impliquant méthodologiquement la découverte de l'universel à partir du particulier, comme le non-particulier, c'est l'élimination de la particularité qui doit livrer l'universel, c'est-à-dire le nécessaire, le naturel. Ainsi — écrit Hegel — « pour l'entendement commun, qui se tient dans le mélange trouble de ce qui est en soi et de ce qui est passager, il n'y a rien de plus concevable si ce n'est qu'il pourrait trouver ce qui est en soi, de la manière [suivante, à savoir] que, s'il séparait de l'image mêlée de l'état du droit tout ce qui est arbitraire et contingent, du fait de cette abstraction il devrait lui rester immédiatement ce qui est absolument nécessaire » (p. 21). Or, le champ privilégié du particulier, c'est le champ de l'*histoire* et de toute sa production culturelle, en premier lieu l'*État*, dont les formes contiennent, par leur variété même, la non-originarité ou nécessité, puisque « l'image chaotique du nécessaire ne peut pas contenir l'unité absolue » (p. 22). De la sorte, « si l'on vient à se défaire par la pensée de tout ce qu'un pressentiment trouble peut compter parmi le particulier et passager, comme appartenant à des mœurs particulières, à l'histoire, à la culture et aussi à l'État, il reste l'homme sous l'image de l'état de nature en sa nudité, ou l'abstraction de l'homme avec ses possibilités essentielles, et l'on n'a qu'à regarder pour trouver ce qui est nécessaire » (pp. 21-22).

Mais l'objet ne peut instruire ainsi le sujet de la science empirique du droit. L'*expérience* de la vie éthique actuelle, comme vie dans l'état du droit, offre seulement « le mélange trouble [nous soulignons] de ce qui est en soi et de ce qui est passager » (p. 21), et la saisie du particulier n'est, en fait, qu'un « pressentiment trouble » (p. 22) de celui-ci. Ce qui signifie qu'un contenu particulier peut se donner comme général et un contenu général comme particulier. Ainsi, il est bien vrai que l'historique, le culturel, le politique revêtent des formes variées, particulières, mais l'*existence* de cette dimension particulière de l'existence humaine peut être constatée *universellement* — il y a une universalité de l'existence historique —, ou, à tout le moins, on peut affirmer l'universalité de fait de l'aptitude ou tendance à l'historicité. Inversement, le comportement individuel de l'homme, comme être naturel, est un fait universel dont le *contenu* est précisément ce qu'il y a de plus individualisé ou *particularisé*. — Il n'y a pas de critère empirique sûr du particulier et de l'universel : « il manque, en premier lieu, d'une façon générale, à l'empirisme, tout critère au sujet du lieu où passerait la limite

entre le contingent et le nécessaire, [au sujet] de ce qui, ainsi, dans le chaos de l'état de nature ou dans l'abstraction de l'homme, devrait rester et de ce qui devrait être laissé de côté » (p. 22).

La nécessité d'un contenu nécessaire, n'étant pas, même indirectement, donnée dans ce contenu lui-même, ne peut être que pensée à travers le jugement qui le relie aux autres contenus comme ce qui est leur raison d'être ; la nécessité est une « fonction » actualisée par le jugement, non une donnée de l'intuition. Mais le rapport fondateur du principe nécessaire à la totalité contingente ne peut être déployé, par l'empirisme, à partir de son premier terme ; on ne peut même vouloir lire le développement du principe en la totalité que si l'on conçoit celui-ci comme étant en lui-même son auto-négation, mais l'empirisme fixe comme principe la différence en tant qu'elle est différente de son Autre, de son non-être, bref, en tant qu'absolue positivité. Il est donc condamné à retrouver l'*a priori* à partir de l'*a posteriori*, par une analyse de ce dernier. Ainsi est érigé en raison d'être de la totalité un élément de celle-ci, son élément essentiel, qui donne son sens à la totalité dans laquelle il apparaît subsumé sous les autres éléments (par exemple, l'intérêt individuel, satisfait économiquement par la contrainte politique de l'individu, ou la liberté individuelle, satisfaite politiquement par la neutralisation des contraintes économiques...). — Mais, à la limite, n'importe quel aspect de la totalité présente peut être privilégié comme celui qui donne une signification à cette totalité, et cette valorisation théorique d'un élément éthique renvoie précisément à la vie éthique effective du sujet de la théorie. Plus tard, Hegel soulignera même que l'élément privilégié et absolutisé comme origine est l'élément pratique absent de l'effectivité éthique et fixé ainsi comme son but, sa fin, bref, la norme subjective de l'objectivité éthique. Pour l'instant, et sans donner encore son sens concret achevé au mouvement rétrograde de l'explication empirique, il en fixe nettement le statut, comme *genèse renversée* : « la détermination conductrice ne peut ici être rien d'autre si ce n'est qu'il y ait en elle autant que ce dont on a besoin pour l'exposition de ce qui est trouvé dans l'effectivité ; le principe directeur pour cet *a priori*-là est l'*a posteriori* » (p. 22). La genèse nécessaire de la totalité éthique à partir de l'identité éthique originelle reçoit son sens, dans l'empirisme, de son *inversion* méthodologique absolue à travers un discours entièrement arbitraire et contingent. *L'origine est dans la fin.*

Inversement, *la fin est dans l'origine*. Car la réalité de la totalité éthique — de l'état civil — ne peut naître de l'auto-

négarion de son Autre, l'état de nature en tant que tel, puisque cet état de nature réalise immédiatement la positivité absolue de la nature. L'être de l'état civil doit donc déjà être présent comme tel, avant d'être, dans l'être de l'état de nature qui le nie, et, pour cette double raison, comme être ayant l'être d'un non-être, c'est-à-dire comme l'être d'un devoir-être, d'une virtualité, possibilité, faculté. L'état de nature comporte, par conséquent, en lui, parmi ses caractères primitifs, un caractère *paradoxal*, puisqu'il réalise en lui, sur le mode irréel, la négation de ce à quoi il doit sa positivité : cette réalisation revêt diverses formes dans les théories empiriques du droit naturel que Hegel va précisément évoquer. Ainsi, « quant à ce que l'on doit faire valoir dans la représentation de l'état du droit, pour cela on a seulement, en vue de montrer sa connexion avec l'originaire et nécessaire, et ainsi de le montrer lui-même comme nécessaire, à placer à cette fin dans le chaos une qualité, ou une faculté propre » (p. 22). Expliquer l'état civil, en sa réalité spécifique, à partir de l'état de nature, revient donc à l'anticiper en ce dernier par une puissance, une potentialité totalement positive, c'est-à-dire qui ne doit rien à une quelconque négativité du contexte positif dans lequel elle prend place, dans lequel elle *est*, comme devoir-être, tout en le niant par son *sens*.

Hegel voit, dans cette explication familière aux théories empiriques du droit naturel, l'application particulière de la démarche de l'entendement à l'œuvre dans les sciences empiriques en général, démarche « qui consiste, en vue de ce que l'on appelle l'explication de l'effectivité, à faire des hypothèses dans lesquelles cette effectivité est posée, dans la même détermination, seulement en une figure tout à fait formelle-idéelle, comme force, matière, faculté » (p. 22). Bientôt, la première *Logique et métaphysique* de Iéna, annonçant elle-même la critique que la *Phénoménologie de l'esprit* fera de l'entendement scientifique incapable de saisir véritablement la nécessité, développera, sur l'exemple des sciences de la nature, l'analyse de cette impuissance à unir, à identifier, dans la genèse explicative, l'identification et la différenciation de la cause et de l'effet, à penser l'identité des différents, constitutive de la nécessité, comme auto-différenciation de l'identité, c'est-à-dire comme ce que Hegel désignera par l'*infinité*¹⁸. L'enten-

18. Dans la *Logique et métaphysique* de 1804-1805, Hegel montrera que la relation causale manifestée par l'*explication* à laquelle l'entendement se livre dans les sciences empiriques, n'est aucunement une relation de nécessité véritable, c'est-à-dire une relation posant l'identité de différents en tant que tels,

mais seulement la différence de la relation d'identité des différents, en tant qu'identiques, et de la relation de la différence des différents, en tant que différents. — Par exemple, quand l'on dit que la pluie est cause de l'humidité du sol, on prétend, certes enrichir la détermination : humidité du sol, en la posant comme identique à une détermination autre qu'elle : la pluie, et l'explication se donne pour but de faire apparaître une détermination « comme étant une autre, comme le contraire d'elle même (HEGEL, *Jenaer Systementwürfe II*, GW 7, p. 49 — trad. *Logique et métaphysique* de Iéna, par D. Souche-Dagues, *op. cit.*, p. 71). Mais, en vérité, dans le différent que l'on veut expliquer, on vise seulement l'identique, ce qui laisse le différent comme tel, c'est-à-dire ce qui est à expliquer, hors de l'identité, ou inexplicable. C'est, dans le *sol humide*, l'*humidité* du sol qui est visée comme l'effet de la pluie, mais précisément, « l'efficace de la pluie, qui est de susciter l'humidité, est une tautologie parfaitement vide » (*ibid.*, p. 49 — trad., p. 70) ; ce par quoi l'on fonde la nécessité d'un tel rapport ou un tel rapport comme nécessité, c'est l'identité pluie-humidité, qui, en tant qu'identité de termes identiques, n'a d'un rapport que l'apparence et diffère totalement de ce qu'est la nécessité comme identité de termes différents. Ainsi, l'explication « ne fait, à travers ce rapport de causalité, en vérité rien d'autre que de montrer la même détermination sous une autre forme, complètement contingente, ainsi l'humidité comme pluie » (*ibid.*, p. 49 — trad., p. 71), la contingence et l'une des formes que revêt le même contenu par rapport à l'autre, leur différence même, étant négligée par l'abstraction de l'entendement, au lieu d'être dévoilée en tant que telle comme une auto-différenciation du contenu identique. Les différences que l'explication causale identifie sont donc les différences abstraitement effacées d'une identité extérieure à leur extériorité, bien loin que l'une des différences s'identifie à l'autre, c'est-à-dire se pose comme différente d'elle-même parce qu'elle est, en elle-même, différente de ce par quoi elle est différente de l'autre, parce qu'elle est, en elle-même, l'opposition absolue à elle-même, ou encore l'*infinité*. C'est ce qu'analysent ces lignes de la première Logique de Iéna : « Au lieu de l'infinité, en d'autres mots du passage dans l'absolument opposé, il y a bien plutôt ce principe absolu : que ce qui est à expliquer a été déjà, avant d'être là où il se manifeste, présent auparavant dans sa détermination complète, et l'expliquer n'est rien que la production d'une tautologie : le froid vient de la disparition du chaud, la chaleur d'une matière calorique venant s'ajouter ou survenant, la pluie de l'eau, l'oxygène exclusivement de l'oxygène, et ainsi de suite, le mouvement du choc, d'un mouvement étant toujours déjà là ; le fruit de l'arbre de parties oléagineuses, aqueuses, salées, etc., ou plus savamment encore : de matière carbonée, acide, aqueuse, etc., bref, exclusivement de ce qu'il est lui-même ; de même la matière animale provient de matière azotée, carbonée, etc., elle n'est elle-même par essence rien d'autre que cela ; et les causes qui la constituent sont les mêmes choses qu'elle est elle-même, auxquelles, prises une à une et de façon toute extérieure, autre chose s'ajoute ou desquelles quelque chose se sépare ; le processus tout entier est un changement de lieu des parties, mais les déterminités sont l'étant absolu en-et-pour-soi, l'indestructible, qui demeure égal à soi purement et simplement : ce qui apparaît sur un corps a toujours soit été déjà en lui, simplement dans la latence, et ne fait que ressortir maintenant, soit se trouvait extérieur par rapport au corps, et s'ajoute maintenant à lui ; l'explication n'est rien d'autre que la poursuite de cette identité ; autrement dit la présentation de la tautologie. Le différer, l'opposition, l'essence de la détermination devient bien plutôt purement extérieur, un être-ailleurs, un avoir-été-ensemble-avec un autre, et en vérité nul rapport, nulle infinité ne sont posés » (*ibid.*). — Mais, si la proposition causale a un sens, c'est parce que les termes identifiés sont aussi différents, la différence de l'effet par rapport à la cause venant de ce qu'il n'est pas seulement un

dement ne peut que juxtaposer, dans son explication, la position de l'absolue différence des termes et une identification de ces termes qui s'opère, alors, hors de leur différence, c'est-à-dire dans leur redoublement tautologique. Les posant comme absolu-

accident de la substance exprimée par la cause — par exemple la pluie —, mais aussi un accident d'une autre substance à laquelle renvoie la différence de forme du contenu identique en tant qu'effet et de ce contenu en tant que cause — par exemple le sol, qui, en tant qu'il est déterminé comme autre que la première substance, est le sol sec. Or, ces substances restent à ce point différentes — même lorsque l'une, qu'exprime la cause, semble déterminer l'autre, qu'exprime l'effet — que la première ne peut identifier la seconde à elle, en niant ce par quoi elle est niée par cette dernière. Bien loin de pouvoir nier la sécheresse, sa possibilité, parce que celle-ci ne serait que la négation *de soi* d'elle-même, sa position de soi comme son autre en tant qu'infinité, la pluie ne peut que la remplacer là où elle était en se laissant à son tour remplacer par elle en son lieu antérieur. L'effet n'est donc pas la négation concrète, par la substance cause, de l'altérité de la substance supportant l'effet, mais le résultat d'un échange réciproque des déterminations entre les deux substances, cet échange étant et restant aussi contingent pour toutes deux que les déterminations échangées leur sont accidentelles : « La siccité n'a fait, pour ainsi parler, que passer là où il y avait précédemment la pluie. La pluie elle-même s'est ajoutée à l'autre substance ; mais cela est parfaitement contingent pour toutes les deux ; l'humidité pouvait demeurer humidité de l'air, de même qu'elle est maintenant humidité du sol, de même que le vent, qui est la cause du mouvement de la feuille, pouvait aussi ne pas la mouvoir, le sol rester sec, et la feuille immobile ; encore moins y a-t-il, posée à même ce sol déterminé, ou à même cette feuille déterminée — et le sol et la feuille ne sont rien s'ils ne sont pas : *ce* sol, *cette* feuille, — la nécessité, autrement dit la relation nécessaire à l'humidité et au vent. Autant est contingent pour l'un et l'autre leur être-en-connexion, autant sont-ils contingents l'un pour l'autre dans la connexion elle-même ; la substance humide à même soi, et la substance sèche à même soi doivent purement et simplement demeurer ce qu'elles sont, car elles sont posées toutes deux comme étant-pour-soi- » (*ibid.*, p. 48 — trad., p. 70). — De la sorte, la relation de l'explication causale ne doit son apparente nécessité qu'au va-et-vient par lequel se recouvrent une relation analytique d'identité sans différence et une relation synthétique de différence sans identité, la première ayant la certitude d'une tautologie vide, la seconde la plénitude d'une hétérologie contingente. Ces deux relations ne sont en rien médiatisées directement entre elles, mais seulement confondues dans le passage immédiat de l'une à l'autre, de sorte que l'explication, comme diversité de la relation d'unité et de la relation de diversité, manifeste parfaitement la contradiction et l'insuffisance de l'entendement, incapable, par nature, de dépasser la différence de l'identité et de la différence, et d'autant plus incapable de se dépasser lui-même qu'il n'a pas, dans l'empirisme scientifique, développé jusqu'à son point critique cette différence, et n'est donc pas à même de discerner que celle-ci, en tant qu'elle est en soi la contradiction absolue, a pour vérité de se supprimer elle-même en se posant comme l'anticipation abstraite de l'Idée concrète. La première Logique de Iéna exprime ainsi déjà clairement cette incapacité de l'explication empirique à réaliser son projet essentiel, c'est-à-dire à établir une véritable nécessité du divers empirique, ce dont traitera à nouveau, en sa densité définitive, le chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* consacré à l'entendement.

ment différents, il ne peut les poser aussi que comme absolument identiques. Par là, il annule toute genèse de l'un à partir de l'autre par le traitement qu'il en fait ; son faire contredit son dire. En excluant de son objet l'infinité, la contradiction interne, l'antinomie, c'est-à-dire la manifestation de la raison, il se plonge lui-même dans la contradiction, extérieure à elle-même, de ce qu'il dit et de ce qu'il fait de son objet, et par là dénonce sa propre nullité. Hegel précise alors, au niveau des différentes étapes que l'entendement distingue dans la genèse de l'état civil à partir de l'état de nature, cette contradiction générale dont l'exposition inaugurale, dans le hégélianisme, porte ainsi sur le domaine, que celui-ci privilégiait en sa formation, de la philosophie de l'esprit.

Les deux moments extrêmes, de l'identité éthique initiale — qui se réalise dans l'affirmation de soi naturelle des différences individuelles —, et de la totalité éthique finale — qui se réalise dans l'identification étatique de ces différences —, sont donc traités par l'empirisme scientifique d'une manière telle que « l'un [des moments] est, à partir de l'autre, aussi très facilement concevable et explicable » (p. 22). Dans la réfraction, le fractionnement, empirique de la totalité rationnelle de l'Idée éthique, chaque terme est à la fois lui-même et son autre, non pas son autre en tant qu'il est lui-même — c'est-à-dire négativité infinie —, mais la différence de son autre et de lui-même, ainsi pris, en sa positivité finie, dans une contradiction mortelle pour l'entendement.

L'état de nature, affirmé comme positivité absolue, est, pour cette raison même, soumis au *destin* d'accueillir en lui son autre, l'état civil, c'est-à-dire de disparaître lui-même absolument, en tant qu'il est précisément affirmé, en sa positivité absolue, comme l'apparaître de l'existence éthique. Hegel le montre dans une considération se déployant en trois moments :

1. la différence des individus est, par son sens vrai, leur opposition ou négation absolue, « une guerre dont les éléments s'anéantissent mutuellement » (p. 22) ; or,

2. cette négation de la différence, qui est par là même position de l'identité des individus, n'est pas — pour l'empirisme du droit naturel — proprement sa négation ; donc,

3. l'identité (étatique) n'est pas son identité, et, par conséquent, l'état de nature, qui s'obstine dans sa positivité absolue, est absolument contredit par la nécessité d'être aussi ce qu'il n'est pas, l'état civil.

Selon Hegel, dans l'état de nature ou dans la nature humaine décrite par la psychologie empirique, l'identité éthique originaire — qui existe seulement comme la répétition monotone d'atomes éthiques qualitativement pauvres, et que leur simplicité *exclut* les uns des autres — se présente nécessairement comme une *répulsion réciproque* de ces atomes éthiques, dont la manifestation vraie est le *conflit*. Ces déterminités qualitatives élémentaires, absolutisées par l'empirisme, qui ne peut, comme tel, pousser la simplification réflexive de la diversité au-delà d'une diversité simple, « ont seulement la relation d'être déterminées en tant qu'un multiple, et — parce que ce multiple comporte des éléments qui sont multiples les uns pour les autres, mais est sans unité — en tant qu'opposées entre elles et dans un conflit absolu les unes avec les autres, et les énergies du [domaine] éthique qui ont été séparées doivent nécessairement être pensées, dans l'état de nature ou dans l'abstraction de l'homme, comme dans une guerre dont les éléments s'anéantissent mutuellement » (p. 23).

A vrai dire, cette identification, opérée par Hegel, de la substance-par-soi originelle des individus — affirmée par tous les théoriciens, jurisconsultes ou philosophes, du droit naturel moderne —, à la guerre de tous contre tous, semble ne s'appliquer proprement qu'à la philosophie politique de Hobbes. Il est bien connu que la plupart de ceux-là, tels Grotius, Pufendorf, Locke, Wolff..., reprennent, en effet, contrairement à Hobbes, l'ancienne thèse de la sociabilité naturelle de l'homme, déjà présente chez Aristote, les Stoïciens, Cicéron, etc. ; et que, si Rousseau rejette cette thèse, ce n'est aucunement pour rejoindre Hobbes, puisque, pour lui, l'une et l'autre thèse confondent l'originaire et le dérivé, et n'atteignent pas le véritable état de nature, qui est un état de dispersion et d'isolement. Mais, ainsi que le montrera la future Logique hégélienne, l'*opposition* est bien la vérité de la simple *diversité* ou *différence indifférente* : c'est le passage logiquement nécessaire de celle-ci à celle-là qui constitue le processus de la catégorie de la différence, absolutisée par toutes les théories empiriques du droit naturel. Et Hegel, en développant son analyse du destin nécessaire de l'état de nature dans les théories empiriques du droit, va bien signifier qu'en toutes ce destin exprime justement l'efficace structurante du processus accomplissant la différence comme opposition. Ce qui veut dire que, pour lui, aucune de ces théories — même celle de Hobbes — n'identifie absolument l'essence naturelle, le *sens* vrai de l'état de nature, avec l'opposition mortelle des individus en guerre les uns avec les autres ; mais aussi, qu'aucune d'entre elles, pas

même celle, d'une part, de Grotius, de Pudendorf ou de Locke, d'autre part, de Rousseau, ne différencie absolument l'état de nature de sa *réalisation* inéluctable dans la guerre.

Si, chez Hobbes, l'état de nature est l'état de la guerre de tous contre tous, c'est là, en toute sa nécessité, une simple *réalité* de fait qui n'exprime pas le *sens* proprement naturel de l'état de nature : la guerre, en effet, anéantit l'affirmation de soi absolue de l'individu égoïste en quête de son bien-être. Ce qu'il y a de proprement naturel dans l'état de nature ne se réalise — relativement — que par la médiation de la « loi naturelle », œuvre de la réflexion élaborant les conditions de la paisible affirmation de soi de l'individu égoïste, bien loin de se satisfaire dans sa réalisation immédiate, absolue. Ce qui signifie que, depuis Hobbes, la négation de soi guerrière du principe individualiste n'est pas vraiment sa négation. Pour l'utilitarisme hobbesien, comme pour toutes les formes de l'eudémonisme qu'est l'empirisme du droit naturel, le surgissement plus ou moins immédiat, mais, comme Hegel le soulignera, pour toutes, inéluctable, de ce mal absolu qu'est la guerre, ne peut nullement manifester et signifier l'auto-négation de l'individu s'affirmant dans la recherche de son utilité ou de son bonheur. S'obstinant dans son principe individualiste, l'empirisme ne peut voir dans la négation réciproque nécessaire des individus la vérification de leur *irréalité* ou *idéauté*, l'aveu, par l'individualisme lui-même, que le seul absolu est le négatif absolu de l'individu, c'est-à-dire l'identité éthique absolue. « Il est aisé — écrit Hegel à propos de l'absolutisation des qualités éthiques individualisées — de montrer que, en tant que ces qualités sont absolument opposées les unes aux autres et, ainsi, sont purement idéelles, elles ne peuvent pas, dans cette idéauté et séparation, comme pourtant cela doit être, subsister, mais elles se suppriment et se réduisant à néant ; cependant, à cette réflexion absolue et au discernement du néant des déterminités dans l'absolument-simple, l'empirie ne peut parvenir, mais le néant multiple reste pour elle une multitude de réalités » (p. 23). Bien loin de témoigner du non-être des individus, la guerre témoigne alors de l'intensification de leur être, qui, niant la guerre, médiate par là sa réalisation vraie. Ainsi, pour l'empirisme du droit naturel, la *réalité* immédiate, absolue, du *sens* en lui-même absolument positif n'est pourtant pas sa réalité. S'enfermant dans une nichée de contradictions liées entre elles, il est contraint, par là même, de poser que la réalité opposée à cette réalité immédiate, absolue — l'état civil identifiant, c'est-à-dire supprimant, les individus différents —, réalise le sens absolument positif, et, ainsi,

doit s'anticiper en lui par la puissance positive d'un sens qui, cependant, a pour contenu la négation absolue de ce en quoi il vient prendre place. Le destin de l'état de nature révèle que la nature même — la signification éthique simple, identique, de l'affirmation de soi immédiate des différents points éthiques que sont les individus — est en elle-même « troublée et impure » puisqu'elle est déjà *aussi* l'affirmation médiate, complexe, totale, de l'identification éthique des individus.

L'explication du passage de l'identité éthique à la totalité éthique, de l'état de nature à l'état civil, consiste, dans toutes les théories empiriques du droit naturel, en la facile anticipation du fondé dans le fondement : « le fondement de l'être pour l'autre de l'une de ces unités ici séparées, ou du passage de la première à la deuxième, est, pour l'empirie, aussi facile à indiquer qu'il lui est facile en général de fonder » (p. 23). Hegel cite *trois modalités de cette présence réelle, dans l'état de nature, de la possibilité de l'état civil*. — Il songe, sans doute, à la théorie pessimiste de Hobbes lorsqu'il écrit que « suivant la fiction de l'état de nature, celui-ci est abandonné à cause des maux qu'il entraîne, ce qui ne signifie rien d'autre si ce n'est qu'est pré-supposé le terme où l'on veut arriver, à savoir qu'un accord [avec soi] de ce qui est, en tant que chaos, en conflit [avec soi], serait le bien ou ce à quoi il faudrait parvenir » (p. 23). Chez Hobbes, l'état civil, c'est-à-dire l'identification des différences s'absolutisant dans l'état de nature, est bien pré-supposé, comme le sens positif, dans la négation de soi (de la crainte et du rejet comme mal) du négatif (de la guerre); et cette négation de soi du négatif renferme elle-même, relativement au principe positif de l'affirmation de soi de l'entendement égoïste, la double contingence de l'existence d'un milieu forçant les individus à la confrontation destructrice et du refus optimiste de cette dernière situation. Il y a donc bien là une juxtaposition originaire — sinon originelle — dans l'état de nature, rendu ainsi « impur » et contradictoire, de cet état de nature et de son autre, l'état civil.

La deuxième modalité du pseudo-passage de l'état de nature à l'état civil consiste en ce que, « dans la représentation des qualités originelles en tant que possibilités, est immédiatement introduit un tel fondement du passage [en autre chose], en tant qu'instinct de sociabilité » (p. 23). Hegel désigne ainsi les théories optimistes de l'état de nature, qui ne se contentent pas de voir dans l'homme pleinement naturel un ami de l'homme, mais *ajoutent* immédiatement, à cette disposition originelle rapprochant les individus *en tant que tels*, la disposition originaire de

l'instinct de *sociabilité* : en effet, celui-ci, en-soi de la négation civile des purs individus, est bien l'expression positive, naturelle, de la négation du négatif de l'état de nature proprement dit, à savoir du milieu naturel en tant que saisi, avec une nuance de pessimisme, comme limitant, n'assurant pas pleinement, en sa naturalité, la satisfaction des exigences naturelles des individus.

La troisième modalité de l'immédiate altérité de l'état de nature est celle selon laquelle « on renonce à la forme conceptuelle d'une faculté et l'on progresse d'emblée jusqu'à l'[être] tout à fait particulier du phénomène de cette deuxième unité dont il a été question, jusqu'à l'[élément] historique, en tant que subjugation des plus faibles par les plus puissants » (p. 23), Hegel peut la lire dans la théorie rousseauiste de la genèse de l'inégalité conflictuelle des hommes. Certes, Rousseau accorde la perfectibilité de l'homme naturel, qui est, plus précisément, « sociable par nature, où, du moins, fait pour le devenir »¹⁹ ; mais, pour lui, cette potentialité ne se réalise que par l'événement, le « phénomène » d'une *novation* absolue (relevant donc du hasard ou de la Providence), c'est-à-dire de la manifestation *historique* de la nature, grosse de la vie proprement historique inégalitaire et antagonique des individus ainsi précipités vers l'État. Là aussi, l'état de nature, pourtant radicalement opposé à l'état civil, se contredit immédiatement (naturellement) en étant aussi, en tant que milieu de vie des individus, leur autre, c'est-à-dire son autre.

Ainsi, toujours et partout, selon Hegel, l'entendement à l'œuvre dans les théories empiriques du droit naturel, incapable qu'il est de penser l'être comme négativité absolue, comme antinomie, est nécessairement pris dans la contradiction qui consiste à poser l'état de nature, absolue *positivité*, comme *origine* absolue ; contradiction qui s'avoue dans la position, quelque détournée qu'elle soit, de cet état de nature comme étant aussi en même temps déjà l'état civil. Exclure absolument son autre, c'est l'inclure absolument en soi, c'est-à-dire être soi-même absolument nié.

La même contradiction emporte l'autre de l'état de nature, c'est-à-dire l'état du droit ou l'état civil. Celui-ci diffère de celui-là en ce que les atomes éthiques sont unifiés dans un ensemble étatique, lequel prétend bien être une identité de la différence (la réalisation individuelle du sens éthique simple ou identique) et de l'identité (la réalisation étatique du sens éthique complexe).

19. ROUSSEAU, *Profession de foi du vicaire savoyard*, *Émile IV*, Bibl. Pléiade, Paris, Gallimard, 1959, p. 600.

Mais l'absolutisation de la première, et, par conséquent, la fixation de la différence que la seconde présente par rapport à elle, interdit leur réunion véritable dans une identité concrète ou une totalité éthique ; la non-intégration de la multiplicité dans la totalité ainsi seulement apparente s'anticipe dans l'extériorité réciproque des déterminations éthiques circonscrivant et constituant comme telle la genèse empirique : « déjà dans cette forme de la liaison des deux côtés de l'identité absolue, il est contenu que la totalité se présentera tout aussi troublée et impure que le côté de l'unité originaire » (p. 23). De même, en effet, que la relation d'identité ou de nécessité, renfermée dans la relation générale de fondation, implique que le fondé soit déjà dans le fondement, de même elle implique aussi, en retour, que le fondement soit encore dans le fondé : la multiplicité absolutisée dans sa différence d'avec l'unité subsiste comme telle dans la totalité, qui n'est donc plus que la *pseudo-totalité* de l'association. L'unité civile ne peut ainsi, « comme dans la physique empirique, représenter rien d'autre que, à nouveau, des intrications multiformes du multiple simple et séparé posé comme originaire, des contacts superficiels de ces qualités qui, pour elles-mêmes, dans leur particularité, sont indestructibles et ne sont capables d'entrer que dans des liaisons et mélanges légers et partiels » (pp. 23-24). Cette fausse unité de l'état civil que Hegel découvre dans toutes les théories empiriques du droit naturel, soucieuses de préserver, ou la vie, ou le bonheur et les biens, ou la liberté de l'individu, est cet ordre extérieurement imposé, superposé — c'est-à-dire juxtaposé — aux Uns éthiques simples, cette « harmonie informe et extérieure » que l'on présente « sous le nom de la société et de l'État » (p. 24).

La plupart des théories empiriques du droit naturel peuvent bien rapporter la « naissance » (p. 24) de l'unité civile à l'intervention — toute médiatisée qu'elle soit — de Dieu, auteur de la nature humaine, en ce qu'elle a de plus intérieur, c'est-à-dire en toutes ses virtualités, ou maître providentiel du cours de la nature extérieure ; elles peuvent bien consacrer le garant de sa « subsistance », à savoir la réalisation — dans le « centre » unitaire, indivisible, individualisé, de la souveraineté politique — de l'identité constituant « l'essence intérieure » de l'état civil. Cependant, une telle représentation de la divinité, absoluité, identité à soi, « reste, à son tour, quelque chose de formel, qui ne fait que flotter au-dessus de la multiplicité, qui ne la pénètre pas » (p. 24).

Puisque c'est pour s'affirmer mieux (plus sûrement...) que les individus se constituent en un État, l'unité étatique — qu'elle

s'incarne dans un seul homme, un roi, ou dans une assemblée, voire l'assemblée de tout le peuple lui-même — reste, par sa différence absolue d'avec les individus fixés à eux-mêmes, leur autre, et, par cette relation qui la rend « elle-même singulière et particulière » (p. 24), n'a rien de l'absoluité, « majesté et divinité » qu'on lui attribue par ailleurs. Bien que Dieu soit saisi non seulement « comme le créateur de la réunion, mais aussi comme son conservateur, [bien] que, en relation avec ce dernier point, la majesté du pouvoir suprême soit connue comme son reflet et [comme étant] en elle-même divine, le divin de la réunion est quelque chose d'extérieur pour les multiples [éléments] réunis » (p. 24). Le seul rapport possible entre l'Un étatique et la multiplicité des individus ainsi fixés en leur différence est celui de la « domination » de ceux-ci par celui-là. Toujours, que ce soit — pour reprendre les trois grandes orientations de l'empirisme scientifique du droit naturel — chez Hobbes, chez Pufendorf ou chez Rousseau, le souverain « domine » l'individu qui se le rend extérieur en se fixant à soi-même comme à son principe absolu, et, donc, lui enlève toute divinité et majesté véritable ; même consacrée par une « religion civile », la « volonté générale » brime dans l'individu la « volonté particulière », originelle, par là, cependant, bien plutôt assurée et promue, puisqu'elle conserve pour son déploiement un champ naturel absolument libre²⁰.

En tant qu'un tel *empirisme* absolutise, étatiquement parlant, une identité éthique rendue impure par la persistance, au sein de l'état civil, de la différence fixée dans l'état de nature, c'est-à-dire l'unité abstraite elle-même, il rejoint en son *point d'arrivée* le *point de départ* de son autre, le *formalisme* du droit naturel. Mais si, dans le phénomène, l'Un étatique est pour tous deux le moment dominant, dans l'essence, par contre, le principe de l'unité est, pour l'empirisme, un principe second et subordonné au principe absolu du divers ; et la primauté de celui-ci — qui rabaisse l'État à un simple moyen ou instrument permettant mécaniquement, par la contrainte qu'il exerce, la satisfaction plus assurée des valeurs individuelles absolutisées — s'y exprime par l'auto-limitation raisonnable du pouvoir souverain.

20. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel dira bien que le principe individualiste de l'État rousseauiste détruit en celui-ci « le divin existant en soi et pour soi, son autorité et sa majesté absolue » — § 258, Rem., trad. Derathé, Paris, Vrin, 1975, p. 259.

Absolutisant, non pas principiellement, absolument, mais conséquemment, relativement, l'identité abstraite — parce que l'absolutisation de la diversité enveloppe celle de la diversité de la diversité et de l'unité —, l'empirisme propose un État plus riche en son contenu et moins répressif en sa forme, bref, tolérant davantage les différences, que l'État du rationalisme abstrait. L'État de l'empirisme, par son *contenu* moins exclusif et scindant, manifeste alors un esprit, un « intérieur plus pur et plus divin » (p. 24), car plus un et total ; au contraire, l'État achevé du rationalisme abstrait, absolutisant comme principe l'identité opposée à la différence, est l'État uniforme et policier de Fichte, que Hegel dénonçait dans son article de 1801²¹. Il lui opposait, pour les lui préférer pratiquement, les « États ordinaires », qui ont en commun de « n'étendre leur droit de police suprême qu'à quelques infractions possibles, et, pour le reste, de confier les citoyens à eux-mêmes dans l'espoir que la limitation de chacun d'eux ne soit pas à attendre seulement d'un concept et moyennant une loi²². — Cependant, le contenu plus « spirituel » des États ordinaires ne leur vaut un tel éloge qu'au prix de la grossièreté plus grande de leur *forme* ; celle-ci ne fait pas encore droit à l'exigence de l'identité à soi ou universalité pure que le formalisme a eu le mérite théorique de poser comme l'élément et le moyen terme de toute exposition rationnelle de la raison. A l'article de 1801, qui rapportait ainsi « ce qu'il y a de plus parfait dans des États imparfaits à leur « inconséquence »²³, le texte sur le droit naturel fait précisément écho en renvoyant, lui aussi, « l'avantage [qu'a l'empirisme] de ne pas fermer l'accès à des aspects qui, en dehors de leur côté simplement matériel, sont des manifestations d'un intérieur plus pur et plus divin que cela ne peut être le cas suivant le principe de l'opposition » (p. 24), à « ses inconséquences [,qui] naissent du mélange de choses posées [comme] aussi spécifiquement diverses que [le sont] l'unité abstraite et la multiplicité absolue » (p. 24).

En proposant dans l'état civil — qui doit pourtant s'opposer à l'état de nature comme la totalité, c'est-à-dire l'identité, à la différence de l'existence éthique — le *mélange* de ces deux moments, l'empirisme y confirme sa *contradiction interne générale*. Les théories empiriques du droit naturel n'expliquent leur objet qu'en renversant à chaque fois les moments donnant sens

21. Cf. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, pp. 54 *sqq.*

22. *Ibid.*, pp. 57-58.

23. *Ibid.*, p. 58.

à une telle explication ; celle-ci ne produit rien d'autre que la pseudo-identité — dans la genèse — de la pseudo-identité ou simplicité éthique originaire — l'état de nature — et de la pseudo-totalité éthique dérivée — l'état civil. C'est à cette perversion caricaturale du tout éthique que Hegel oppose la conception *véritablement rationnelle ou scientifique* de celui-ci, alors esquissée *positivement* pour la *première fois* dans l'article sur le droit naturel.

Ainsi, le renversement, par la dissociation qu'en opère l'entendement empirique, de la totalité éthique, se paie-t-il du renversement, dans leur contradiction interne, de chacun de ses moments par là fixés et réalisés, qui n'ont précisément de sens et d'être que dans leur idéalité de moments organiquement liés de cette totalité. — Si *l'état de nature* se révèle contradictoire en lui-même, c'est-à-dire se pose comme nature dénaturée, c'est parce qu'il absolutise dans une réalité exclusive, comme l'immédiateté naturelle d'une existence individuelle, le premier moment de l'Idée éthique, celui de la simplicité ou identité éthique. Celle-ci, en effet, ne s'affirme absolument — au lieu d'être niée comme *différente* de la différence — qu'en intégrant en elle la différence de l'identité et de la différence, c'est-à-dire qu'en étant identique à la totalité éthique. — Si *l'état du droit* renverse en fait sa sur-naturalité, sa « majesté et divinité », en se singularisant de manière exclusive, donc en se donnant une existence proprement naturelle d'autre de la nature, c'est parce qu'il absolutise le moment total de l'Idée éthique, c'est-à-dire « celui de l'unité pour autant qu'elle comprend en elle-même l'opposition de l'unité et de la multiplicité et qu'elle est totalité absolue » (p. 25). Cette totalité, en effet, ne se confirme vraiment comme telle que si elle n'exclut pas d'elle le moment de l'identité éthique immédiate ou simple, une telle différence d'elle-même et de cette identité — de la vie de l'individu en tant qu'intégré au tout, la vie du *citoyen*, et de la vie de l'individu fixé à lui-même, la vie de l'*homme* — dégradant alors la totalité concrète qu'elle devrait être en l'opposé le plus abstrait d'une vie éthique non réconciliée. — Si *le passage* de la signification simple, identique à soi, de l'éthique à sa signification totale, comme relation réelle du substrat individuel de celle-là au substrat étatique de celle-ci, se renverse dans leur hiatus définitif, consacré par « la soumission absolue des sujets sous ce pouvoir suprême » (p. 24), c'est qu'il réalise pour lui-même, comme genèse réelle, le moment du rapport de l'identité et de la totalité au sein de l'Idée éthique. En effet, ce rapport ne peut médiatiser vraiment ces deux termes, les identifier en niant leur différence, c'est-à-dire en niant leur réalité

propre, finie, bref, être effectivement « le moment de l'infinité, ou du néant des réalités [constitutives] de l'opposition » (p. 25), qu'autant qu'il n'est pas séparé des deux autres moments, alors réfléchis à l'intérieur de lui comme termes d'un rapport purement extérieur.

Il faut, par conséquent, d'une part, penser comme ne faisant qu'un les idéalités de la vie éthique identique à soi, immédiate ou *naturelle*, et de la vie éthique totale, médiatisée dans le droit et la cité, proprement *éthique*. Au lieu d'opposer l'être de la première et le *devoir-être* de la seconde, la *réalité* de celle-là et la *rationalité* de celle-ci, il faut affirmer que la rationalité vraie et la réalité vraie de la vie éthique consistent dans l'identité concrète absolue, en elle, de la réalité et de la rationalité, de la nature et de l'éthicité : « L'Idee absolue de la vie éthique contient... l'état de nature et la majesté comme absolument identiques, en tant que cette dernière n'est elle-même rien d'autre que la nature éthique absolue » (p. 25). C'est la nouvelle conception de la nature — spinoziste-schellingienne — que Hegel développe dans le champ éthique²⁴, comme totalité rationnellement auto-productive dans laquelle la puissance immanente, proprement naturelle, ne fait qu'un avec l'instance systématiquement fondatrice, proprement rationnelle. C'est cette conception d'une nature, comme telle, éthique, et d'une éthicité, comme telle, naturelle, que Hegel déploiera dans la troisième partie de son article. — C'est pourquoi la liberté civile n'est pas, pour lui, une négation abstraite de la liberté naturelle, laquelle ne pourrait alors être *par elle-même* la fondation de la première, puisque toute fondation sous-tend la différence par une identité : « l'[élément] naturel qui devrait, dans le rapport éthique, être pensé comme quelque chose qu'il faut abandonner, ne serait lui-même rien d'éthique et, ainsi, représenterait le moins le rapport éthique en son originalité » (p. 25). Bien au contraire, la liberté éthique est la position vraie de la liberté naturelle, la nature pleinement développée et achevée de la liberté, l'être éthique en sa concrétude ou rationalité, libéré comme tel de toute contradiction et de tout non-être, bref, confirmé absolument en son être.

D'autre part, le sens vrai du rapport des divers individus et de l'unité étatique n'est pas la différence supposée et consacrée par « l'identité relative » dans la « soumission » de ceux-là à celle-ci. Il est l'identité absolue s'affirmant négativement dans ces opposés par le commun anéantissement de leur être différent,

24. Cf. ci-dessus, introduction, pp. 40 sq.

par là fini, c'est-à-dire comme leur « infinité ». Bien loin qu'il faille, ainsi que le fait l'entendement de l'empirisme, fixer, arrêter l'écoulement dans le néant qu'est, pour les opposés fixés, une telle infinité, il faut, au contraire, saisir, dans l'Idée ou la totalité rationnelle de la vie éthique, l'infinité en sa vérité, c'est-à-dire comme le néant absolu de l'être fini, singulier, différent. L'infinité en son sens vrai, la négation de soi par laquelle le négatif participe, dans le bonheur et la liberté, au positif où il a son chez-soi, est leur identité concrète, en laquelle l'unité étatique a son corps dans les individus et ceux-ci leur âme dans celle-là, bref, l'auto-différenciation de l'identique comme auto-identification du différent, la *vie* même de la nature éthique : « dans l'Idée, l'infinité est véritable, la singularité, comme telle, n'est rien, et [elle] est absolument une avec la majesté éthique absolue, lequel être-un vivant véritable [et] non soumis est seul la vie éthique véritable du singulier » (p. 25).

En opposant, ainsi, les exigences d'une pensée du tout éthique qui soit vraie en sa forme et en son contenu, aux contradictions multiples de la science empirique du droit naturel, Hegel ne veut cependant pas porter une condamnation absolue sur celle-ci. Il ne veut aucunement inciter à régresser en deçà d'elle, vers la description empirique naïve, immédiate, de la vie éthique, qui alors, préservée des scissions de l'entendement, semble bien être une appréhension globale, totale, de cette vie éthique comme vie synthétique, totale.

B. — LE DESTIN DE L'EMPIRISME DU DROIT NATUREL

Dans un propos, d'abord, assez répétitif, et plus polémique que proprement spéculatif, Hegel développe le thème — déjà esquissé au tout début de son article (p. 12) et précisé quelques pages auparavant (p. 20) — de la négativité de l'empirisme scientifique par rapport à l'empirie naïve, qu'il prétend cependant expliquer. Mais la première partie du texte sur le droit naturel s'achève sur des remarques théoriquement plus substantielles, qui rétablissent le véritable sens de la critique de l'empirisme scientifique au nom de l'empirie naïve. « Droit relatif » (p. 29) seulement est, en effet, le droit de celle-ci. Comme présentation originelle de la totalité, qui seule est vraie, elle dénonce bien les fixations mutilantes de l'entendement ; mais elle est elle-même déjà travaillée par cet entendement, de telle sorte que la rationalité concrète qui s'anticipe en elle exige, bien plutôt qu'une

impossible régression à elle, l'accomplissement du processus intellectuel dont elle marque la première étape et qui, se poursuivant par l'empirisme scientifique, débouche nécessairement sur le formalisme de la raison pure.

Ayant rappelé que l'empirisme scientifique détruit la « totalité intérieure » (syncrétique, non analysée, non explicitée) de l'empirie immédiate, en réalisant absolument comme principes des parties relatives, idéelles, de celle-ci, et en irréalisant absolument ses autres parties soumises à la domination anéantissante des premières, Hegel souligne que c'est uniquement « par l'inconséquence... que la violence faite à l'intuition peut se supprimer, car l'inconséquence anéantit immédiatement l'absoluité accordée auparavant à une détermination » (p. 26). Mais la restauration absolue de la totalité empirique requiert l'inconséquence absolue de l'empirie non scientifique, et c'est pourquoi Hegel justifie « l'ancienne empirie totalement inconséquente » (p. 26). *Totalement inconséquente* et, précisément pour cette raison, *totalement sensée* : rassemblant, en son recueil non exclusif, toutes les déterminations de la totalité intuitive, elle les laisse se « modérer » les unes les autres, c'est-à-dire suggérer leur propre conciliation ou unification, bref, présenter cette identité de différences en quoi consiste tout sens. A vrai dire, une telle capacité d'embrasser dans une intense synopsis une vaste extension semble bien renvoyer, plutôt qu'à l'empirie d'avant la culture de l'entendement, à l'empirie libérée par la relativisation ou négation, ainsi elle-même cultivée, de cette culture. Hegel louera plus tard « l'intuition pleine de sens » — celle d'un Goethe... — qui « ordonne ce qui n'est que phénomènes d'une manière conforme à ce qu'est la suite intérieure du concept »²⁵. C'est bien à une telle saisie *géniale* de la réalité naturelle ou spirituelle qu'en appelait, contre les platitudes de l'entendement « éclairé » et son achèvement kantien-fichtéen, le nouvel esprit du temps, esprit artiste et poète dans lequel l'article sur la *Différence* saluait l'expression du besoin d'une rationalité concrète²⁶. C'est bien d'elle qu'il s'agit vraisemblablement dans le texte sur le droit naturel, lorsque Hegel célèbre la « grande et pure intuition » (p. 26), qui peut, en l'absence des connexions formellement nécessaires de l'entendement, ressaisir et exposer la totalité intérieure du droit naturel, « exprimer ce qui est véritablement éthique » (p. 26).

25. Cf. par exemple, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, éd. 1817, § 10, trad. Bourgeois, *op. cit.*, p. 161.

26. Cf. HEGEL, D, JKS, GW 4, p. 26.

Mais l'intuition géniale manifeste bien encore, dans le milieu objectivant, opposant, scindant, de la *conscience* s'aiguissant comme entendement, la puissance persistante d'une âme en sympathie avec le tout de l'univers. La capacité de *présenter* celui-ci est, précisément, inversement proportionnelle à la capacité de le *re-présenter* comme tel. La totalité, comme unité des différences, se recueille à même ces dernières dans le contenu intuitif : elle se dit d'une manière elle-même immédiatement totale, « dans l'élément purement architectonique de sa présentation » (p. 26), non pas d'une manière médiatement identique à soi, comme totalité objectivée en tant que telle, à part de ce qu'elle totalise, comme *sens* de la totalité. Le contenu de l'intuition « s'accordera... parfaitement avec l'Idée », mais il va seulement suggérer, laisser « deviner l'esprit rationnel, certes non visible, mais intérieur », sans l'exposer comme tel, pour lui-même, prosaïquement, « semblable à... un bâtiment qui présente de façon muette l'esprit de son créateur dans la masse des matériaux dispersés, sans que l'image de celui-ci elle-même, rassemblée en une unité, soit posée en lui comme figure » (p. 26). La conscience géniale ne peut, en tant que géniale, objectiver l'Idée comme Idée, c'est-à-dire, plus précisément, reconstruire la totalité comme telle dans l'élément intellectuel ou conceptuel de la pure identité à soi, auquel est cependant vouée la conscience en tant que telle. Il y a là une contradiction qui la rend « maladroite » dans l'utilisation des concepts dont elle ne peut pourtant se passer en son expression ; sa génialité captatrice du tout l'amène à mêler aux conséquences les unilatéralités conceptuelles : « elle accueillera des figures renversées dans le passage à travers la conscience et sera pour le concept aussi bien décousue que contradictoire » (p. 26). « Fidèle à elle-même », l'intuition, ainsi, « ne se laisse pas fourvoyer par l'entendement », qu'elle utilise de la sorte contre lui-même, en messagère irrationnelle de la raison. Sa maladresse aux yeux de l'entendement se fixant à lui-même dans l'empirisme scientifique est bien en tous sens, et, par conséquent, aussi heureusement, une « maladresse de la raison » (p. 26).

Dans le conflit qui peut alors opposer une telle raison maladroite, du fait de sa démarche intuitive, privée d'entendement, et l'entendement scientifique conséquent avec lui-même, Hegel choisit d'abord le parti de l'*instinct de la raison* contre celui de l'*entendement déraisonnable*. Il reprend à son compte *trois objections* que celui-là peut adresser à celui-ci, et dont chacune, par elle-même ou par ses effets, commande la suivante.

En *premier* lieu, l'intuition empirique de la totalité « peut, à bon droit, accuser... d'unilatéralité » (p. 27) la lecture consé-

quente avec soi (par appauvrissement) qu'en propose une « théorie ». Mais ce droit se double d'une efficace dans la mesure où, « par la complétude des déterminités qu'elle fait valoir, il est en son pouvoir de contraindre cette théorie, avec instance, à une universalité qui devient vide » (p. 27). En effet, c'est en réduisant et évacuant le contenu, la compréhension, de ses principes, en les universalisant par abstraction, que la théorie peut accroître leur extension à la totalité du champ qu'elle veut expliquer par eux.

Ce qui crée une situation donnant lieu au *second* reproche de l'empirie immédiate. L'universalisation croissante du principe de la théorie empirique du droit naturel, en le vidant progressivement de son contenu empirique, l'a fait apparaître comme un principe *a priori* — caractéristique d'une théorie du droit « philosophique » ou « métaphysique ». Par un propos évoquant le mouvement grâce auquel la théorie du droit « s'est élancée vers de plus vides abstractions et s'est emparée de plus pures négations, telles que liberté, volonté pure, humanité, etc. », s'est saisie « de telles abstractions sans essence et de telles négations exprimées positivement que liberté, égalité, État pur, etc. » (p. 27), Hegel signifie, à nouveau, la *continuité du processus menant de l'empirisme au formalisme* du droit naturel, du droit philosophique du XVIII^e siècle à la philosophie du droit kantienne-fichtéenne, et cela, pour souligner la relation *négative* — donc de conditionnement et dépendance — de leurs principes à l'égard de l'*empirie*. Relation qui se trahit à l'intérieur même de la philosophie ou métaphysique du droit, pour autant que, devant fonder l'identification réelle de la négation idéelle du réel et de ce réel lui-même, elle a recours à celui-ci comme négation de soi — la « contrainte » — et, « particulièrement », comme auto-négation idéelle du réel — la « contrainte psychologique » ; une philosophie qui érige en principe l'abstraction du réel — la volonté ou liberté pure (Rousseau, puis Kant et Fichte...) — ne peut demander la réalisation de cette idéalité absolue qu'à la médiation réelle la plus abstraite, à la réalité la plus nue et brutale, la moins idéale ou la plus réelle, à la réalité absolue de la contrainte. Ainsi, le destin de l'empirisme scientifique le conduit-il nécessairement à faire éclater le champ du droit privé ou du droit public entre les extrêmes opposés de l'idéalité et de la réalité : la philosophie du droit développée par l'entendement a bien « tirailé ces sciences de côté et d'autre », et, par là, au lieu de proposer une totalité organique de déterminations, n'a offert, en la contradiction de son contenu, qu'un « échafaudage

artificiel de principes » (p. 27). La réalité opposant sa concrétude au mécanisme, en fait contradictoire, des modèles de l'entendement, ceux-ci ne peuvent être appliqués à celle-là ; l'empirie pratique a beau jeu, alors, de préférer son inconsistance théorique, prix de sa vertu pratique, à l'impuissance pratique de l'apparente conséquence avec soi de la science du droit. Mais la philosophie qui — concrétisant spéculativement l'affirmation fichtéenne de l'identité de contenu entre l'*a priori* et l'*a posteriori* — répétera que le rationnel et le réel ne font qu'un, peut bien présenter l'impuissance pratique de la science de l'entendement comme exprimant sa véritable inconsistance théorique, sa propre irrationalité : la « non-applicabilité serait mieux exprimée si l'on disait que, dans cette théorie et philosophie-là, il n'y a rien d'absolu, aucune réalité ni vérité » (p. 28).

Le *troisième* reproche que l'empirie pratique dirige contre sa perversion scientifique — laquelle s'achève dans et comme le formalisme du droit naturel — exprime, dans le langage empirique-pratique de l'ingratitude, l'illusion théorique où se trouve l'entendement au sujet du sens de ses principes, et qui scelle sa faillite pratique. Qu'il s'agisse de l'entendement de l'empirisme ou de l'entendement du formalisme (en particulier fichtéen)²⁷, toujours il doit échouer à reconstruire la totalité réelle à partir de déterminations qu'il prend à tort pour des principes, et qui, en fait, sont de simples résidus de la totalité préalablement décomposée par l'abstraction, et, donc, n'ont de sens réel que comme moments idéels de cette totalité, bien loin que celle-ci puisse prendre sens à partir de leur réalisation absolue. L'universel ou absolu de l'entendement n'est qu'un universel ou absolu *négatif*, obtenu par une négation du véritable universel ou absolu, de la totalité vivante dont l'empirie immédiate est le pressentiment trouble, mais assuré. C'est bien son illusion d'autonomie, recouvrant l'ignorance de son origine, qui condamne l'entreprise de l'entendement éthique aussi bien à se contredire théoriquement, en toute sa prétention de conséquence avec soi, qu'à échouer pratiquement, en son projet de reconstruire « naturellement » la réalité positive en la libérant de ses conflits. Expression immédiate d'une négativité qui, sans retour sur elle-même, se méconnaît nécessairement, l'entendement de l'empirisme théorique ou philosophique ne sait pas qu'il doit tout son être à ce qu'il s'emploie à renvoyer au non-être. Ainsi, « l'empirie reproche... à bon droit, à un tel philosophe, aussi son ingratitude envers elle, en tant que c'est elle

27. Cf. ci-dessus, pp. 112 sq.

qui lui fournit le contenu de ses concepts, et qu'il lui faut voir ce dernier gâté et renversé par celui-là ; car l'empirie offre la détermination du contenu dans une intrication et liaison avec d'autres déterminités, qui, en son essence, est un tout, [est] organique et vivante, ce qui, par ce morcellement dont il a été question et par cette élévation — dont il a été question — d'abstractions et de singularités sans essence à l'absoluité, est mis à mort » (p. 28).

Cela ne signifie pourtant pas, pour Hegel, qu'il y ait à revenir à l'en-deçà naïf d'une telle empirie scientifique. D'une part, on ne le *doit* pas. Cet en-deçà est justifié seulement d'une manière relative, « par rapport à la conséquence [avec soi] de la scientificité empirique », mais non pas absolument, c'est-à-dire « par rapport à la science absolue en tant que telle » (p. 26), laquelle fait droit, en intégrant en elle l'entendement comme un moment non suffisant mais nécessaire, aussi bien à la différenciation de l'identité qu'à l'identité des différences. Si l'identité intuitive, immédiate, abstraite, des différences peut, contre l'absolutisation de l'entendement séparateur, faire l'objet d'un éloge polémique, par là relatif, seule l'identité médiatisée, différenciée, concrète, des différences, c'est-à-dire leur identité rationnelle, mérite l'éloge spéculatif, absolu.

En effet, l'empirie naïve n'a de vertu qu'autant qu'elle-même est indifférente à l'entendement et ne se contredit pas en se faisant entendement contre l'entendement, en se fixant à elle-même comme différente de l'empirie scientifique, bref, en étant « polémique à l'encontre de la science comme telle », et en ayant par là elle-même « la prétention d'être scientifique » (p. 27). Mais l'empirie naïve ne *peut* pas ne pas s'engager sur la voie de l'entendement et se pervertir conceptuellement en suscitant en elle-même l'autre d'elle-même. Son lien polémique à l'empirisme scientifique l'amène nécessairement à absolutiser la forme des « principes, buts et lois » dont elle dénonce en lui le contenu, en oubliant leur véritable sens, qui est d'être, pour une empirie se ressourçant constamment dans l'unité de son « intuition propre », de simples « différenciations » cultivant celle-ci, c'est-à-dire la rendant, en sa totalité, « plus claire » (p. 28) à elle-même ; il est vrai qu'une empirie qui, à travers son débat avec l'entendement scientifique, serait capable d'accueillir les différences fixées par lui, mais en les maîtrisant par son identité principielle, serait déjà sa propre auto-négation rationnelle, la raison spéculative ! — Mais, précisément, c'est bien déjà celle-ci qui s'affirme abstraitement en elle : la fin, qui seule est vrai ou juste, et *doit*

être réalisée, est aussi le principe du commencement, auquel, donc, par là même, on ne *peut* en rester. C'est, par conséquent, une égale relativisation et disqualification, eu égard à l'absolu véritable, qui frappe l'appréhension empirique de la sphère pratique, en ses deux formes, ressaisies en continuité comme deux étapes d'un processus unique, dont le prochain terme est le formalisme du droit naturel.

Ce processus est celui d'une *intellectualisation inévitable de l'empirie*. — Celle-ci ne peut rester pure : « lorsque l'empirie paraît entrer en lutte avec la théorie, il se révèle ordinairement que l'une comme l'autre sont une intuition déjà viciée et supprimée préalablement par la réflexion, et une raison renversée » (p. 28). Au fond, la différence entre l'empirie naïve et l'empirie scientifique devient nécessairement une simple différence de *degrés*, dans leur commun usage de l'entendement. La première « est seulement ce qui est plus faible dans l'abstraction » (p. 28), ce qui abstrait moins, et en extension et en intensité. Et cela, dans la mesure où, en réalité, elle est le passé, fixé — le moindre développement, arrêté — de l'intellectualisation de l'empirie, de l'empirisme scientifique toujours commençant. Elle est l'activité, la négativité, de l'entendement se déposant, se reposant, se figeant, par là même s'effaçant, dans l'être apparent d'une intuition, d'une expérience, la positivité du *bon sens* : « ce qui, avec une auto-activité moindre, n'a pas soi-même dégagé, différencié et fixé ses limitations, qui, devenues fixes dans la culture universelle, sont présentes comme bon sens, et, pour cette raison, paraissent être reçues immédiatement de l'expérience » (p. 28). Mais, précisément par là, en se pervertissant d'emblée dans le bon sens, ce « sain entendement humain » — « *der gesunde Menschenverstand* » — qui renonce à maintenir la saine insertion de ses différenciations dans la totalité intuitive, en les fixant à elles-mêmes pour autant qu'il fige sa vivifiante négation dans la paix morte d'une fausse santé²⁸, l'empirie naïve autorise la raison spéculative à inverser l'éloge initial de sa concrétité idéale en dénonciation de sa réalité faite d'abstractions figées. Cette dénonciation d'« une telle perversion, devenue fixe, de l'intuition » (p. 28), qui se présente comme « bon sens », résume la critique réitérée que Hegel en propose dans ses premiers textes de Iéna ; sur ce point aussi, l'article sur le droit naturel récapitule bien l'acquis des premières méditations hégéliennes.

28. Cf. HEGEL, *DN*, pp. 55-56, la définition de la véritable « santé éthique », assurée par l'assomption résolue du négatif.



Le thème du *rapport de la philosophie au bon sens* est un thème qui revient fréquemment dans les écrits inaugurant la spéculation de Hegel à Iéna, comme il est naturel dans une période où il s'agissait, pour lui, de définir le sens même de son entreprise philosophique propre, et d'ouvrir la voie de la philosophie rationnelle ou concrète entre les abstractions compliquées des philosophies de l'entendement et les platitudes pseudo-concrètes de la philosophie populaire.

L'article introductif du *Journal critique de la philosophie* oppose radicalement la philosophie et le bon sens, qui, en tant qu'il fixe dans la positivité ou l'être — en sa particularisation spatio-temporelle, historico-géographique — l'activité ou négativité universelle de l'entendement, est rejeté plus vigoureusement que celui-ci en son expression générale. « La philosophie est par nature — écrit alors Hegel — quelque chose d'ésotérique, qui, pour soi-même, n'est ni fait pour la plèbe ni susceptible d'être apprêté pour la plèbe ; elle n'est philosophie que pour autant qu'elle est opposée directement à l'entendement, et, par là, encore plus au bon sens, par lequel on entend la limitation locale et temporaire d'une famille d'hommes ; relativement à lui, le monde de la philosophie est en et pour soi un monde renversé »²⁹. C'est pourquoi, tout comme il est contraire à la nature de la philosophie de vouloir populariser des concepts, il lui est contraire de vouloir donner une forme conceptuelle, philosophique, aux affirmations populaires du bon sens³⁰.

Dans un autre article du *Journal critique de la philosophie*, dont le titre est justement : « *Comment le sens commun vient à prendre la philosophie* »³¹, Hegel condamne ainsi la tentative d'un Krug, « de faire de la conscience empirique le principe de la spéculation »³². La revendication résolue de l'ésotérisme de la philosophie par rapport au bon sens se justifie par la considération que, en présentant les abstractions dont il est l'auteur — il est déjà entendement — comme exprimant l'absoluité de l'intuition — il croit être encore celle-ci, en tant que provenant

29. *Id.*, *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, JKS, GW 4, pp. 124-125.

30. *Cf. ibid.*, p. 125.

31. *Id.*, *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie, nehme*, JKS, GW 4, pp. 174-187.

32. *Ibid.*, p. 186.

immédiatement d'elle —, il peut constituer le plus grand obstacle à la fluidification ou identification des différences, c'est-à-dire à la tâche par laquelle se définit la raison spéculative. Alors qu'en assumant comme telle pleinement sa négativité, l'entendement est conduit à la négation infinie, négation de soi, qui est au seuil même de cette raison spéculative, par contre, en se fixant dans la positivité du bon sens, il s'absolutise réellement *comme entendement* et mérite par là une condamnation absolue. Bon en tant qu'il a son origine dans l'intuition, le bon sens devient mauvais en tant qu'il renie celle-ci, et absolument mauvais en tant qu'il présente cette négation de l'intuition comme son affirmation même. Mais cette dialectique de son origine à sa fin est une *dialectique nécessaire*, et c'est là ce qui explique que, par exemple dans l'article sur le droit naturel, le propos de Hegel puisse, sans se contredire, renverser l'éloge du bon sens dans sa dénonciation. Ce renversement ne fait qu'exprimer la dialectique interne du bon sens.

Dans l'article sur *La Différence*, Hegel décrivait déjà, de façon détaillée, le processus par lequel la *pratique raisonnable* qu'est originellement le bon sens s'inverse bientôt en une *dérison théorique* constituant un obstacle fondamental à l'acte spéculatif. En son origine, comme empirie éclairée, le bon sens prélève, dans « la nuit de la totalité », des « points lumineux »³³ qui, parce qu'ils se détachent toujours sur le fond de cette totalité, guident l'homme d'une manière immédiatement conforme à la raison : « l'homme n'a une telle confiance en leur vérité que parce que l'absolu l'accompagne en eux, dans un sentiment, et que cela seul leur donne une signification »³⁴. Mais, quand la réflexion distend théoriquement le lien pratique intuitif du Moi au tout, et fixe dans l'identité à soi formelle d'un savoir les déterminations auparavant conciliées pratiquement, le sentiment alors non objectivé, mais toujours présent, de leur identité originelle, principielle, consacre absolument, réellement, leur fixation abstraite. Par là, le bon sens s'oppose à la philosophie, qui, objectivant cette identité des différences objectivées, peut bien plutôt les poser comme relatives, les idéelliser, les nier concrètement³⁵.

33. *Id.*, D, JKS, GW 4, p. 20.

34. *Ibid.*

35. Cf. *ibid.* : « Les identités relatives du bon sens, qui prétendent pleinement, telles qu'elles apparaissent, dans leur forme bornée, à l'absoluité, deviennent des contingences pour la réflexion philosophique. Le bon sens ne peut pas saisir comment ce qui est pour lui immédiatement certain est pour la philoso-

L'article *Foi et savoir* revient sur cette dialectique du bon sens, pour opposer sa bonne origine, « le bon sens authentique »³⁶, qui, fidèle à la richesse de sa base intuitive, conserve sa multilatéralité dans les affirmations et appréciations selon lesquelles il l'analyse, à la perversion destinale de lui-même que constitue la « raison » pratique kantienne-fichtéenne. L'exclusivisme de cette dernière, qui souligne unilatéralement la séparation, dans la sphère de la vie morale, de la nature et de l'idéal, renverse totalement l'équilibre et la mesure que présente, dans cette même sphère, le bon sens authentique d'un Voltaire. Kant et Fichte absolutisent systématiquement, dans leur pessimisme philosophique, les objections que Voltaire, en restant sur le riche terrain de l'empirie, dirigeait contre l'optimisme empirique des bigots ; ils portent à l'absolu la vérité seulement relative de l'empirique opposé à l'empirique, car l'expérience offre aussi bien de quoi justifier l'optimisme que de quoi justifier le pessimisme. Le bon sens éclairé de Voltaire est bien typique des Lumières françaises, que Hegel opposera plus tard, dans ses cours sur l'histoire de la philosophie, à l'*Aukklärung* allemande privée d'esprit, et dont l'entendement se dépassera dans la philosophie kantienne-fichtéenne³⁷.

phie en même temps un néant ; car il sent seulement dans ses vérités immédiates leur relation à l'absolu, mais il ne sépare pas ce sentiment de leur phénomène, par lequel elles sont des limitations, elles qui, pourtant, doivent aussi avoir, comme telles, une consistance et un être absolu, mais disparaissent devant la spéculation ».

36. *Id.*, *GuW*, *JKS*, *GW* 4, p. 405.

37. *Cf. ibid.*, pp. 405-406 : « La démarche de Voltaire est un exemple du bon sens authentique, que cet homme a possédé à un si haut degré... Lorsqu'une idée philosophique, rabaisée au niveau du phénomène et liée avec les principes de l'empirie, devient immédiatement une unilatéralité, le bon sens véritable lui oppose l'autre unilatéralité, qui se trouve aussi bien dans le phénomène, et montre, par là, la non-vérité et le ridicule de la première, en tant que, pour cette première unilatéralité, on en appelle au phénomène et à l'expérience, tandis que lui fait voir, dans cette même expérience et ce même phénomène, le contraire. Mais l'usage et la vérité de la deuxième unilatéralité prise pour elle-même ne vont pas plus loin, et le bon sens authentique ne lui demande pas non plus davantage. Par contre, la pédanterie d'école se rend, vis-à-vis du bon sens, à son tour ridicule de la même manière, consistant en ce qu'elle prend absolument ce dont il ne faisait ici qu'un usage relatif *ad hominem*, et qu'elle le coule sérieusement en une forme philosophique. C'est ce mérite que s'est acquis la philosophie kantienne et fichtéenne quant à l'argumentation voltairienne, un mérite dont les Allemands se vantent généralement, à savoir d'élaborer pleinement une idée qui est venue aux Français, et de la restituer améliorée, mise sous son vrai jour, ainsi que développée d'une manière plus approfondie et rendue scientifique, c'est-à-dire de lui ôter justement encore la vérité relative qu'elle possède, en voulant lui conférer une vérité universellement valable dont elle n'est pas capable ».

Si l'article sur *La Différence* et l'article *Foi et savoir*, dans leur combat contre la philosophie réflexive allemande, se plaisent à lui *opposer* le sain usage originel de l'entendement et à *différencier*, dans le bon sens, cette origine authentique et sa fin inauthentique, l'article sur le droit naturel souligne, par contre, dans la nécessité du passage de l'une à l'autre, l'*identité* de ces différences. Assurant l'intégration spéculative de la critique, Hegel y affirme, en effet, à travers sa rupture, la continuité du processus menant à la science rationnelle, et insère, par conséquent, la typologie différentielle des figures idéales de l'empirisme et du formalisme et, à l'intérieur de celui-là, de l'empirie naïve et de l'empirisme scientifique, dans l'histoire une de leur destin réel ; il rapproche ainsi le bon sens essentiellement saisi en son devenir-inauthentique, comme « perversion, devenue fixe, de l'intuition » (p. 28), et l'exercice scientifique d'un entendement empirique lui-même appréhendé comme devenir de l'entendement formaliste.

Le conflit de l'empirie naïve et de l'empirie scientifique est bien, alors, expressément présenté comme opposant deux degrés de l'affirmation de soi de l'entendement, qui, fixant absolument la différence, fixe par là aussi l'identité abstraite, et, fixant l'identité abstraite, fixe par là aussi la différence pour elle-même, c'est-à-dire qui est déjà formaliste en son lien originel à l'empirie, et encore empirique dans la libération de son formalisme pur. — C'est pourquoi, entre l'empirie commune qui, comme bon sens, recueille l'abstraction commençante solidifiée, et la science empirique, qui actualise en elle le pouvoir négateur de l'entendement créant de nouvelles abstractions, « l'image du conflit est nécessairement tout aussi bariolée qu'elles-mêmes le sont : chacune utilise contre l'autre tantôt une abstraction, tantôt une prétendue expérience, et c'est, des deux côtés, l'empirie qui se brise à même l'empirie, et la limitation qui se brise à même la limitation » (pp. 28-29). Hegel décrit ce conflit en insistant sur l'avantage qu'y manifeste le bon sens. Philosophie devenue préjugé populaire, il peut aussi bien, réactualisant son origine, recourir à la philosophie en son exercice présent et, par « un mésusage d'elle pour le raisonnement » (p. 29), l'exploiter contre elle-même, que, se faisant fort de sa solide audience présente, disqualifier cette philosophie encore livrée à ses tâtonnements natifs. Dans ce dernier cas, la philosophie populaire oppose l'*être* de ses vérités généralement reçues et, par là, pour elle, consacrées absolument, à la simple *possibilité* des affirmations nouvelles, risquées individuellement et donc contestées, de la philosophie en acte ; elle

est alors « une attitude s'enorgueillissant de principes et de lois face à la philosophie, et une exclusion de celle-ci comme d'un juge incompetent sur de telles vérités absolues dans lesquelles l'entendement a couru se fixer » (p. 29).

Parti ainsi avantagé, dans le conflit de l'entendement avec lui-même, par l'exploitation de sa propre ambiguïté, le bon sens — qui se déploie comme philosophie populaire — est, par sa forme réelle, un obstacle à la diffusion de la philosophie rationnelle, qu'il s'agit de combattre au moins autant — et que Hegel combat tout autant dans le *Journal critique de la philosophie* — que l'achèvement réflexif de l'entendement. Mais cela même qui, faisant qu'il est bon, fait aussi qu'il est mauvais (son origine, confisquée et exploitée), à savoir le processus arrachant au paradis de l'intuition et livrant à la mort de l'entendement, doit aussi nécessairement dissoudre la force réelle du bon sens en réalisant sa précarité idéale. L'article sur le droit naturel manifeste bien ici la réconciliation entre le sens et le réel, la raison et l'histoire. Cependant, cette réconciliation n'est pas encore achevée, d'où, sur ce point aussi³⁸, l'ambiguïté du jugement hégélien relatif à l'origine (l'empirie naïve), à la fois d'abord louée comme exemplaire, et, finalement, présentée comme stade à dépasser absolument.

L'ultime paragraphe de la première partie du texte de Hegel situe précisément l'empirie naïve comme le premier moment de l'affirmation de l'entendement, elle-même étape nécessaire de la réalisation de la raison. « Le droit relatif qui a été accordé à l'empirie lorsque l'intuition est en elle ce qui domine » (p. 29) est un droit simplement idéal, car la prédominance, en elle, de l'intuition sur « le mélange de l'empirique et du réfléchi » est celle de son « intérieur inconscient », ce qui signifie que l'homme, comme être *conscient*, est toujours déjà engagé dans un tel mélange, seule réalisation — extériorisation — proprement humaine de l'empirie. La réalisation de cet intérieur, comme tel, dans un bon sens pur, a donc seulement la signification négative d'une critique de la réalité, toujours, déjà, plus ou moins impure, du bon sens (dont il est montré qu'il voile ce qu'il est cependant destiné à éclairer), puisque l'élément de son sens est la conscience, qui médiatise nécessairement la totalité intérieure une de l'intuition et son extériorisation intellectuelle contradictoire. La « poussée [de l'empirie] en direction de ce qui est scientifique, ainsi que la liaison incomplète et le simple contact

38. Cf. ci-dessous, Chap. VII, pp. 443 *sqq.*

avec le concept par lequel elle ne fait, de cette manière, que se rendre impure » (p. 29), a sa raison d'être dans *la nature même de la conscience*. Celle-ci est, en effet, la contradiction consistant en ce que, première idéellisation du réel, elle se pose comme la négation, universalisation ou infinité seulement formelle de sa réalité, particularité ou finité, alors consacrée comme son contenu. Réalisation ainsi immédiate ou abstraite de ce que Hegel appelle encore le concept, la conscience — comme sa figure native, le bon sens — est alors prise dans la dialectique même de celui-là. Sa négation du fini, son infinité, doit nécessairement s'accomplir comme la négation non limitée par l'altérité de son objet même, c'est-à-dire comme la négation de la négation en tant que telle — la possibilité absolue de la raison concrète —, et pour cela, préalablement, se poser comme la négation en tant que telle, la négativité ou l'infinité pure, bref la « raison pure » du formalisme.

Le destin de l'empirisme en général, d'abord comme empirie naïve se développant en bon sens, puis comme science de l'entendement empirique, le fait bien s'achever dans le formalisme, en vertu de « la nécessité que la multiplicité et finité s'abîme absolument dans l'infinité ou dans l'universalité » (p. 29).

DEUXIÈME PARTIE

CRITIQUE DU FORMALISME DU DROIT NATUREL

CHAPITRE III

LA CONTRADICTION PRINCIPIELLE DU FORMALISME DU DROIT NATUREL

Hegel commence son examen des théories formalistes du droit naturel en les présentant bien comme la vérité des théories empiriques de celui-ci. En effet, ayant terminé l'étude de ces dernières en soulignant que le mélange de l'infinité (universalité) conceptuelle et de la finité (particularité) empirique — par lequel leur projet théorique contredit leur principe empirique — exprime la nécessité logique de la suppression du fini dans l'infini, il inaugure le deuxième moment de sa critique en affirmant que « le côté de l'infinité est ce qui constitue le principe de l'apriorité s'opposant à l'empirique » (p. 29). Reprenant ainsi le thème de l'introduction de l'article *Foi et savoir*, et des premières pages de l'article même sur le droit naturel, il caractérise le formalisme comme la *libération absolue du concept* — freiné dans l'empirisme par son mélange principal avec le divers empirique —, c'est-à-dire comme la position du « concept absolu » ou de l'« infinité » : « Le cours de la visée empirique et du mélange qu'elle fait du multiforme avec le simple, en direction du concept, est, dans le concept absolu ou dans l'infinité, libéré de son oscillation, et la séparation incomplète est tranchée » (p. 29). — Plus

précisément, quant au contenu même des principes respectifs de l'empirisme et du formalisme pratiques, le second est bien déterminé comme achevant l'infinitisation du fini engagée dans le premier. Celui-ci, intensifiant l'affirmation principielle de la différence dans la doctrine égoïste de la félicité et son application au droit naturel — à savoir dans « les systèmes qui s'appellent anti-socialistes¹ et qui posent l'être du singulier comme ce qu'il y a de premier et de plus élevé » (pp. 29-30) —, réalise l'infinité dans l'universalité, encore particulière, empirique, naturelle, du *Moi* de la jouissance subjective, mesure absolue de toute diversité ou finité objective. En absolutisant de la sorte un sujet encore empêtré dans sa particularité, l'« abstraction [ainsi] inférieure » (p. 29) de l'empirisme se manifeste bien comme l'anticipation impure de la position formaliste de la subjectivité véritablement infinie, de l'absoluité du sujet pur². — Ainsi, Hegel introduit le formalisme comme annoncé par l'empirie, pour autant qu'il accomplit sa négation ou identification de la différence en posant la négation absolue de toute différence ou finité : c'est là l'infinité, qui, comme telle, comme non-différence, exprime subjectivement l'identité qu'est fondamentalement l'absolu, et peut bien être désignée comme l'absolu négatif ou le « négativement-absolu » (p. 30), comme la « raison négative » (p. 42)³.

Mais, réciproquement en quelque sorte, Hegel développe le sens du formalisme, en tant que sens contradictoire impliquant son échec, en le présentant comme répétant en lui-même la pratique de l'empirie. — En effet, cette infinité qu'il pose comme telle, le formalisme la *fixe* pour elle-même et l'absolutise ; elle est ainsi arrêtée en sa négativité, dont le plein jeu exigerait qu'elle se nie elle-même en tant que finitisée par son opposition même à la finité. Mais un tel jeu infini de l'infinité, « le passage

1. Le texte hégélien contient le néologisme « antisozialistisch ». — Dans son ouvrage *L'expérience juridique et La philosophie pluraliste du droit*, éd. A. Pedone, Paris, 1935, p. 113, G. Gurvitch rappelle qu'au XVII^e siècle, Grotius — qui, dans le droit naturel moderne, individualiste en son principe, représente le courant « social » affirmant, contre l'autorité absolue de l'État constitué par les citoyens, le droit de tous les groupes sociaux coopérant en son sein — était qualifié de « socialiste ».

2. Cf. HEGEL, *Foi et savoir* : « Dans la forme de l'eudémonisme, le principe d'une finitude absolue n'avait pas encore atteint la perfection de l'abstraction, en tant que, du côté de l'infinité, le concept, non posé purement, mais rempli d'un contenu, s'y présente comme félicité » (*GuW*, JKS, *GW* 4, p. 320).

3. Cf. *ibid.* : l'infini « est le côté négatif de l'Idée absolue » (p. 359), « le côté négatif de l'absolu » (p. 387), « la pensée, comme infinité et côté négatif de l'absolu », « cette signification négative de l'absolu ou l'infinité » (p. 413), etc.

absolu dans l'opposé qui est son essence, et la disparition de chaque réalité dans son contraire, ne peuvent être arrêtés autrement si ce n'est... d'une *manière empirique* [nous soulignons] » (p. 30), car le principe empirique est bien la différence fixée, car « l'apostériorité n'est rien d'autre que l'opposition »⁴. En tant que négation immédiate de l'empirisme, le formalisme l'affirme encore en son rapport à lui et, donc, en lui-même comme terme de ce rapport : le rapport empirique de l'empirisme et du formalisme se manifeste, ainsi, aussi bien par la présence (anticipée) du second dans le premier que par la présence (conservée) du premier dans le second. Toujours, pour Hegel, fixer un opposé, c'est le faire déterminer par ce qui, du tout — qui, seul, a la puissance —, est autre que lui, c'est-à-dire par son opposé ; non seulement l'exclu revient — le refoulé fait retour ! —, mais *d'emblée* il détermine ce qui l'a exclu.

Cependant, en fixant ainsi dans une positivité usurpée — puisque la seule unité réellement positive est celle qui inclut en elle la multiplicité, c'est-à-dire l'unité de type intuitif — l'unité négative qu'est originairement la raison pure pratique, le formalisme contredit à tel point la nature négative de son principe que le développement de celui-ci ne peut pas ne pas faire éclater la contradiction alors logée en lui. — Comme Hegel l'écrira plus loin, si elle était prise pour ce qu'elle est, à savoir pour un moment de la raison absolue, « l'unité de la raison pratique » — unité ayant « seulement la signification négative d'anéantir le déterminé » — ne serait, certes, pas l'unité posant en elle la multiplicité, « l'unité positive de l'intuition » qu'est cette raison absolue, mais, au moins, « elle exprimerait purement l'essence de la raison négative ou de l'infinité, du concept absolu » (p. 42). Tout au contraire, parce qu'elle est elle-même identifiée, faussement, à la raison absolue elle-même, en étant « fixée [à soi] et séparée [libérée] de l'absolu [véritable], elle se révèle, dans son essence, être le contraire d'elle-même, et elle mystifie la réflexion qui veut la tenir ferme et saisir en elle une unité absolue, en ce qu'elle suscite purement et simplement aussi le contraire de celle-ci, une différence et multiplicité » (pp. 42-43). La critique du formalisme s'emploiera effectivement à montrer que l'identité négative fixée comme principe absolu ne peut, en tant que négative, assumer sa fonction principielle en *posant à partir d'elle-même* — en un développement *organique* — les différences, qu'elle doit, alors, bien plutôt, *présupposer* comme l'autre qui la

4. *Ibid.*, p. 333.

détermine de l'extérieur — mécaniquement. Parce qu'elle « cherche en vain à parvenir à une organisation positive » (p. 17), auto-différenciation de l'identité, parce qu'elle requiert nécessairement hors d'elle des différences qu'elle ne peut, par conséquent, totalement anéantir, l'identité négative — l'infinité — fixée, pour la même raison qui fait qu'elle n'est pas l'absolu, perd ainsi également la puissance négative propre à l'infinité ; négativité rendue impuissante par sa séparation d'avec l'absolu, source de toute puissance, « elle n'est elle-même que la forme sans force, délaissée par la puissance véritablement anéantissante de la raison, [forme] qui accueille en elle et héberge les déterminités sans les anéantir, et [qui], au contraire, les éternise » (p. 43).

Cette *dialectique*, à laquelle la contradiction du principe du formalisme condamne son développement, sera exposée successivement, par Hegel, d'abord en sa signification *universelle*, comme *dialectique* de la détermination « rationnelle » de la *pratique en général*, puis en la signification *particulière* qu'elle revêt comme *dialectique* de la détermination « rationnelle » de la pratique en son effectivité juridico-politique, ou *du droit*.



La critique hégélienne de l'affirmation *princielle* du formalisme du droit naturel se déploie selon les *trois moments* suivants :

1) Hegel analyse d'abord les implications nécessaires de la fixation initiale de l'infinité, de l'absolutisation originelle de l'unité négative comme raison pure, pour ce qui est de la structuration d'une telle raison en ses divers usages et, particulièrement, en son usage pratique ; la raison pratique du formalisme est condamnée, par l'absolutisation de l'infinité, à demeurer une raison idéelle, c'est-à-dire une unification idéelle — bien relative — de son unité idéelle et de la diversité réelle.

2) Il met ensuite cette irréalité, idéalité ou relativité de l'unité de la raison pure pratique — qui contredit sa propre prétention — en contradiction avec la signification vraie, absolue, de la vie éthique, dégagée par l'insertion ontologique de celle-ci au sein de l'absolu, lui-même ressaisi en sa concrétité rationnelle par la spéculation ; la raison pratique du formalisme est alors dénoncée comme la fausse absolutisation d'un moment nécessaire, vrai en sa relativité, de l'absolu en sa manifestation éthique.

3) Enfin, Hegel achève sa critique du principe du formalisme du droit naturel en confirmant la signification relative de la raison pure pratique au niveau même, qu'il invoque, de la manifestation conscientielle, empirique, de la manifestation éthique ontologique de la raison absolue. Le « fait de la raison » où s'ancre l'inauguration du formalisme pratique en côtoie, dans la conscience, beaucoup d'autres, et, parmi eux, le fait de la vie éthique absolue, sans pouvoir se prévaloir du moindre privilège empirique. Ainsi la fragilité de la fondation de la métaphysique formaliste des mœurs est-elle complètement établie.

A. — LA FIXATION FORMELLE DE L'INFINITÉ ET SON APPLICATION PRATIQUE

Si elle est vraiment elle-même, négation du fini, de tout fini, l'infinité est la négation d'elle-même comme négation *finitisée* par son objet même, par ce que, comme négation immédiate, elle constitue en un autre — limitant, finissant — d'elle-même. C'est, ainsi, en vertu même de son sens, par conséquent immédiatement, que l'infinité est négation de son être immédiat, négation médiatisée par elle-même avec elle-même, négation de soi, et par là même négation vraiment infinie : « de même qu'elle est le principe du mouvement et du changement, de même son essence elle-même n'est rien d'autre que d'être le contraire non médiatisé de soi-même » (p. 30). Négation infinie d'elle-même, l'infinité est le pur mouvement⁵, le pur acte, de « ses transformations variées ». Hegel ne peut cependant se proposer d'analyser dans son présent texte leur jeu réitéré, qu'il exposera pour la première fois dans la future *Logique et métaphysique* des années 1804-1805. Alors, il décrira de façon détaillée l'essence dialectique de l'infinité et de ces « transformations variées », à travers lesquelles son concept est amené à sa vérité de négation concrète de toute finité ou détermination⁶.

En effet, l'infini est la négation du fini, toutefois non pas la négation extérieure du fini, mais sa négation intérieure, son

5. Cf. *ibid.*, p. 413 : « ... l'infinité..., qui est l'anéantissement pur de l'opposition ou de la finité, mais en même temps aussi la source du mouvement éternel ou de la finité qui est infinie, c'est-à-dire qui s'anéantit éternellement... ».

6. Hegel distinguera, alors, de la « mauvaise infinité », c'est-à-dire du progrès qui laisse toujours hors du fini son négatif, « l'infinité vraie », par laquelle le fini, en lui-même, se nie effectivement (cf. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe II*, GW 7, pp. 29 sqq. — *Logique et métaphysique* de Iéna, trad. D. Souches-Dagues, op. cit., pp. 51 sqq.).

auto-négation, en tant que le fini est *en lui-même* son autre. Le fini est, en son essence vraie, cette « contradiction absolue », cette « opposition absolue » par laquelle, dans son être même, il est la suppression de lui-même : « Le déterminé n'a, comme tel, aucune autre essence que cette inquiétude absolue de ne pas être ce qu'il est »⁷. Mais, comme le négatif du fini est, en tant qu'autre du fini, lui-même un fini, il est pris dans le même mouvement d'auto-négation, et, de la sorte, le fini est tout autant posé en son être que nié par son opposé. La négativité du fini ou l'infinité ne se fige donc pas dans l'unilatéralité de la position de son autre ou de son *opposition* à soi, mais elle est tout autant, en cette opposition à soi, la position du fini, qui, ainsi concret, est en lui-même la suppression de l'opposition : « Dans l'infini — écrit Hegel —, il y a ce mouvement de l'opposition à soi ou du devenir-autre, et du devenir-autre de cet autre ou de la suppression de l'opposition elle-même, en tant que l'infini est, en lui-même cet être-un de son être-autre »⁸. Ainsi, l'infini, qui n'est la négation vraie du fini que s'il n'est pas le négatif abstrait de ce fini, mais sa négativité interne, son opposition à soi, n'est pas seulement opposition, mais aussi opposition à soi, c'est-à-dire opposition identifiée ou supprimée. La dernière « transformation » requise du sens attribué à l'infinité consiste dans l'impossibilité, pour elle, de résider, soit seulement dans la médiation ou le mouvement de l'opposition, soit seulement dans l'immédiateté ou le repos de l'être-supprimé de cette opposition ; car la fixation et absolutisation, en tant que séparés, de ces deux moments les soumet, comme à un destin, à l'opposition de l'opposition et de son être-supprimé dans un néant simple, qui, seule, leur donne un sens et qui, comme négativité fondamentale, se révèle bien être la véritable infinité : « Mais le simple et l'opposition — souligne ainsi Hegel — sont eux-mêmes, à nouveau, aussi bien l'opposition ; car chacun est essentiellement ceci, à savoir de ne pas être ce qu'est l'autre, ou est absolument opposé seulement dans l'autre, et se supprimant lui-même. L'inquiétude négatrice de l'infini n'est de même que par l'être de ce qu'il anéantit ; le supprimé est aussi bien absolu qu'il est supprimé ; il naît dans son disparaître, car le disparaître n'est qu'en tant que quelque est, qui disparaît »⁹. L'opposition est *essentiellement* son opposition à soi dans le simple, et le simple est *essentiellement* son

7. *Ibid.*, GW 7, p. 33 — t. S-D, p. 55.

8. *Ibid.*, p. 35 — t. S-D., p. 58.

9. *Ibid.*, p. 36 — t. S-D., p. 58.

opposition à soi dans l'opposition, et c'est là que Hegel achève, dans le manuscrit de 1804-1805, son analyse de l'infinité proprement dite qui, comme opposition concrète, est ainsi *en soi* l'identité de la différence et de l'identité, de l'opposition et de la position, du mouvement et du repos, mais qui l'est *pour soi* sur le mode de la différence, de l'opposition, du mouvement, bref l'absolu sur le mode de la négation, l'absolu négatif.

Dans l'article sur le droit naturel, Hegel se contente d'exemplifier rapidement — et de façon répétitive, d'ailleurs — l'essence absolument négative de l'infinité, dont il précise seulement qu'elle est l'absolu envisagé abstraction faite de son moment de l'identité à soi ou de la positivité, de l'être, donc négativement, dans son moment du néant, de la négation ou différenciation, bref, de la forme s'abstrayant de tout contenu. Elle est — y écrit-il — « l'abstraction de la forme, qui, en tant qu'elle est identité pure, est immédiatement pure non-identité ou absolument opposition — en tant qu'elle est idéalité pure, est aussi bien immédiatement réalité pure —, en tant qu'elle est l'infini, est l'absolument-fini — en tant qu'elle est l'indéterminé, est l'absolue détermination » (p. 30). Bref, Hegel caractérise alors seulement l'infinité comme « le passage absolu dans l'opposé..., la disparition de chaque réalité dans son contraire », en illustrant cette inquiétude, ce non-repos absolu, par la différence d'avec soi s'exposant dans les couples de termes désignant la différence originaire de l'absolu, celle de l'identité et de la différence ; sans aucunement évoquer le processus nécessaire selon lequel l'infinité se pose à travers des couples d'opposés de plus en plus concrets.

L'entendement, qui ne procède que par abstraction et fixation, ne peut alors, livré à lui-même, penser cette *raison* négative qu'est l'infinité qu'en la pervertissant radicalement. Et tel est bien le destin de l'infinité dans la philosophie pratique de l'entendement que propose le formalisme de la raison pure. — L'article *Foi et savoir* avait montré en détail comment la métaphysique — kantienne-jacobienne-fichtéenne — de la subjectivité, alors rendue incapable d'assumer pleinement le « nihilisme »¹⁰ d'où seul peut « ressusciter »¹¹, en sa totalité, l'être vrai offert à la philosophie spéculative, avait d'emblée perverti l'infinité, cette négation absolue, ce « néant absolu »¹², en la fixant pour elle-même. Arracher le néant, l'acte pur du penser, à son unité

10. *Id.* GuW, JKS, GW 4, p. 398.

11. *Ibid.*, p. 414.

12. *Ibid.*, p. 398.

concrète avec l'être, c'est lui conférer (contradictoirement), pour lui-même, un être qui ne peut alors être que l'être purement en repos d'un sujet opposé à un objet que, en dépit de sa prétention, il ne peut que recevoir ; l'empirisme se joue ainsi, à l'intérieur d'elle-même, de sa première négation. — L'article sur le droit naturel reprend ce thème de l'auto-renversement empirique du principe formaliste, en analysant les conséquences, dans l'infinité elle-même, de sa séparation autonomisante, absolutisante, d'avec l'absolu. En fixant, c'est-à-dire en niant, l'essence inquiète de l'infinité, le formalisme la livre bien à son autre, la finitude empirique ; en effet, à cause du caractère formel de l'identité à soi assurant cette fixation, ce qui est fixé emprunte nécessairement son contenu à la différence ainsi consacrée, le formalisme reprenant bien ici à son compte le principe même de son autre, l'empirisme : « le passage absolu dans l'opposé, qui est son essence, et la disparition de chaque réalité dans son contraire, ne peuvent être arrêtés autrement si ce n'est que, d'une manière empirique, l'un de leurs côtés, à savoir la réalité, ou la subsistance des opposés, est fixé, et qu'il est fait abstraction du contraire, du néant de cette subsistance » (p. 30). Avec le formalisme, le pur mouvement ou « passage » qu'est l'infinité en sa vérité, et qui noue dynamiquement l'identité (tout passage implique un lien, une identité) et la différence (tout passage implique aussi une différence) du fini (la différence) et de sa négation (l'identité), est figé ou fixé, c'est-à-dire qu'en lui-même le moment statique de l'être, de la réalité, de la différence, est privilégié par rapport au moment dynamisant de l'acte, de l'idéalité, de l'identité. Les opposés réalisant, alors, statiquement, l'opposition à soi qu'est l'infinité sont, « d'un côté, l'être multiple ou la finité, et, face à celle-ci, l'infinité, comme négation de la multiplicité et, positivement, comme unité pure » (p. 30) ; cette unité pure est la réduction formaliste de l'infinité vraie, et cette réduction de la raison concrète négative est la *raison pure* posée pour elle-même.

Fixées à leur être-opposé, l'unité rationnelle et la multiplicité alors irrationnelle ne sont pourtant pas sans unité : l'infinité transparaît toujours nécessairement selon ses deux moments dans sa caricature, et son moment de l'identité de l'unité et de la multiplicité s'exprime, en son rabaissement, comme identité *relative* — comme « rapport », au sens large du terme — des opposés privilégiés en leur subsistance-par-soi. Hegel analyse alors « le rapport de cette unité pure à l'étant multiforme qui lui fait face » (p. 30), et cette analyse est la *structuration ration-*

nelle de la caricature de la raison offerte par la philosophie de la raison pure, dont l'usage pratique, en particulier, est ainsi, d'un même mouvement, justifié et dénoncé par une considération absolue. La « subsistance » de l'unité et de la multiplicité — leur « relation positive » comme termes divers, c'est-à-dire leur non-relation essentielle — et leur « être-anéanti » — leur négation dans leur identité ainsi intime, leur « relation » proprement dite — ne peuvent être une subsistance et un être-anéanti absolus : en effet, « si cette subsistance des deux [termes] était absolue, il n'y aurait pas du tout de relation des deux, et, si l'être-anéanti complet des deux était posé, il n'y aurait pas une subsistance des deux » (p. 30), bref, il n'y aurait pas de rapport. L'entendement doit bien penser dans le rapport la possibilité de la coexistence d'une identité et d'une différence des opposés. Mais, privilégiant — comme entendement — la différence, donc, dans la relation de la différence et de l'identité, leur propre différence, il ne peut les nier l'une et l'autre absolument dans l'unité concrète, principe de toute affirmation absolue de ce qui est en elle, c'est-à-dire les penser rationnellement ou spéculativement. Ne pouvant, par nature, concevoir leur unité intérieure qualitative, où elles sont, en même temps, totalement affirmées et totalement niées, l'entendement les unifie extérieurement et quantitativement. La différence de l'unité et de la multiplicité est une différence partielle ou limitée, et, de même, leur identité : « aussi bien cette subsistance-là que cet être-anéanti-ci ne sont à entendre que comme une subsistance partielle et un être-anéanti partiel » (p. 30).

Mais cela suppose que l'unité et la multiplicité sont elles-mêmes susceptibles de parties, quantifiables ou divisibles. Et l'on comprend, alors, que Hegel exprime le rapport que la raison pure implique, en elle, entre son unité partielle et la multiplicité partielle, dans les termes fichtéens du troisième principe de la *Doctrine de la science*, comme « l'opposition [tout rapport renferme une différence] d'un Moi [de l'unité] divisible à un Non-Moi [à un multiple ou divers] divisible dans le Moi, c'est-à-dire dans la relation précisément pour cela également partielle [la relation ou l'identité contenue dans tout rapport a son lieu dans le terme de celui-ci qu'est, ici, le Moi] » (p. 30). Le troisième principe fichtéen : « comme Moi, j'oppose, dans le Moi, au Moi divisible, un Non-Moi divisible »¹³, définit bien originairement le Moi réel,

13. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, § 3, in : *Sämtliche Werke*, Berlin, 1845-1856, I — SW I —, p. 110.

la raison finie, et c'est pourquoi Hegel peut bien le présenter comme « le principe absolu » (p. 30) du rationalisme, tout en un, kantien et fichtéen. Il a bien pu, en effet, désigner historiquement ce rationalisme par la pensée une de « l'idéalisme kantien et fichtéen » — alors qu'il n'exemplifiait aucunement l'empirisme nécessairement multiforme du droit naturel — parce que, pour lui, comme, d'ailleurs, pour Fichte lui-même, le kantisme et le fichtéanisme ne constituent qu'une philosophie une de l'unité, le second ne faisant qu'accomplir l'esprit du premier ou l'élever à sa vérité¹⁴. Mais si, dans sa critique générale initiale du principe du formalisme, Hegel vise aussi bien le kantisme que le fichtéanisme, la reconstruction rationnelle — par là même critique — de la philosophie de la « raison » pure, qu'il y entreprend, l'amène naturellement à évoquer surtout la systématisation que, le premier, Fichte en a proposée, dans son effort pour unifier la présentation analytique que Kant s'était contenté de donner des deux usages de la raison. L'essai sur le droit naturel reprend, ainsi, plus directement le propos fichtéen, qui développe la simple *subsumption factuelle* — chez Kant — d'un usage théorique et d'un usage pratique sous une raison finie seulement dite une, en une *genèse synthétique* de l'unité de cette raison comme raison théorique et raison pratique.

Affirmant que le Moi réel oppose en lui-même un Moi divisible et un Non-Moi divisible, qui, dans leur coexistence nécessaire, se limitent ou déterminent réciproquement, le troisième principe fichtéen peut s'analyser en deux propositions fondant chacune un usage de la raison finie. La proposition : « Le moi se pose comme déterminé par le Non-Moi » exprime le moment théorique de cette raison, alors que la proposition : « Le Moi pose le Non-Moi comme déterminé par le Moi » exprime son moment pratique. — Hegel structure d'une façon analogue le rapport de l'unité et de la multiplicité en lequel l'entendement réfléchit principiellement l'infinité. Pour l'entendement, l'unité et la multiplicité ne peuvent se lier, tout en étant opposées, dans une *unique* relation, qui serait, alors, nécessairement celle de leur équilibre — de leur égale affirmation et négation extérieure, quantitative ; en effet, l'exacte compensation de leur « subsistance » et de leur « être-anéanti », effaçant en leur sens même les deux relations constitutives de tout rapport, signifierait l'abso-

14. Cf. HEGEL, *GuW*, *JKS*, *GW* 4, pp. 316 et 321 : la philosophie de Fichte y est caractérisée comme synthétisant la thèse kantienne sur le rapport de la raison finie, négative, et de l'absolu.

lue indifférence de celles-là, mais même la caricature absolue de l'identité rationnelle ne peut aller jusqu'à la différence absolue qu'est la pure diversité de l'indifférence. Le rapport de l'unité à la multiplicité se réalise donc nécessairement dans leur « relation doublée » (p. 30), dans deux rapports qui s'opposent pour autant qu'ils font prédominer et, par conséquent, apparaître comme tel, l'un des deux moments du rapport lui-même aussi par là manifesté : soit celui de la subsistance, différence ou multiplicité, soit celui de l'être-anéanti, de l'identité ou unité de l'unité rationnelle et de la multiplicité irrationnelle.

Dans le rapport réalisant la prédominance de leur unité, où « la négation de l'opposition est ce qui est premier » (p. 31), l'unité rationnelle assume la puissance même du rapport et, « en tant que ce qui subsiste davantage », impose son être à celui de la multiplicité, la supprime comme telle en la déterminant : cette unité qui se réalise dans le rapport, donc cette « raison réelle », est la raison pratique. Par contre, dans le rapport réalisant la prédominance de la différence, de la multiplicité de l'unité rationnelle et de la multiplicité irrationnelle, là, par conséquent, où « la subsistance de l'opposition est ce qui est premier », la multiplicité irrationnelle est en elle-même tout le rapport — elle est « ce qui existe d'abord et subsiste davantage » — et, de ce fait, domine, détermine l'autre terme du rapport, l'unité rationnelle : cette unité ainsi niée, irréalisée, cette « raison idéale », est la raison théorique. Une telle raison théorique est, en son sens principal, ouverture au divers, accueil du multiple, c'est-à-dire limitation ou négation d'elle-même — une limitation ou négation, certes, purement théorique, *idéelle* (le multiple est déjà posé pour elle) — ; tandis que la raison pratique est, en son sens principal, négation du multiple, c'est-à-dire affirmation d'elle-même — une affirmation, certes, purement pratique, réelle *pour elle* (le multiple est « à nier » par elle). — Ainsi, se trouve logiquement ou ontologiquement justifiée, fondée, dans le principe même de la raison finie comme absolutisation de l'infinité, ou de la négation pure, la différenciation de la raison théorique et de la raison pratique, qui constitue l'articulation maîtresse du rationalisme formel de Kant et de Fichte.

Cependant, si le projet de la raison, comme pratique, est de s'absolutiser, mais, comme théorique, de se relativiser, si, donc, il y a, quant à la conformité de chaque usage à l'essence même de la raison, un primat de la raison pratique par rapport à la raison théorique, une telle caractérisation et hiérarchisation de toutes deux n'est, elle-même, que celle qu'opère le formalisme

philosophique réfléchissant sur lui-même. Or, la reconstruction hégélienne de la structuration principielle du rationalisme formel veut être la reconstruction vraie, absolue, de la relativisation de la raison absolue réduite, par ce rationalisme, au moment négatif d'elle-même, à l'infinité faussement absolutisée. Il faut donc dépasser le jugement purement relatif ou négatif que la raison relative ou négative porte sur elle-même et rétablir le véritable sens du partage nécessaire de la raison pure en raison pure théorique et raison pure pratique.

La conscience de soi que prend d'elle-même l'absolutisation kantienne-fichtéenne du moment de l'infinité, de la négation, de l'« opposition » (p. 31) — principe de l'objectivation, manifestation, du « phénomène » du sens absolu —, constitue un point de vue lui-même *phénoménal* sur l'absolu et sa phénoménalisation. La fixation, dans l'absolu, de son moment de l'infinité ou de la différence oppose en lui abstraitement, absolutise, cette différence et l'identité, la multiplicité et l'unité dont il est, en vérité, l'identité ou l'unité. L'opposition de l'unité et de la multiplicité est donc fondée, de telle sorte qu'elle y prend son vrai sens, sur *l'opposition plus originaire* de leur identité et de leur différence ou opposition, de leur en-soi ou essence véritable et de leur phénomène abstrait. Replacée dans son contexte originaire, la double relation de l'unité rationnelle — le sujet, le Moi — et du multiple irrationnel — l'objet, le Non-Moi, la nature — reprend son sens vrai, inversion de son sens phénoménal.

Ce qui, par exemple, pour le rationalisme kantien-fichtéen, irréalise (limite) la raison théorique, c'est la position absolue, face à elle, d'un divers naturel, mais « le multiple irrationnel évoqué... comme la nature... posée face à la raison, en tant que la pure unité, n'est irrationnel que parce qu'elle est posée comme l'abstraction sans essence du multiple, alors que, par contre, la raison est posée comme l'abstraction sans essence de l'un » (p. 31). Puisque, en son sens vrai, « considéré en soi, ce multiple-là est aussi bien absolue unité de l'un et du multiple que cette unité-ci » (p. 31), que, par conséquent, la raison pure n'a aucunement en soi le sens, qu'elle revendique en sa fixation à soi par l'entendement, d'une unité pure, mais le sens de l'opposition à soi de l'unité d'elle-même et du divers objectif, son usage théorique et son usage pratique reçoivent une signification respective nouvelle. La relation théorique de la raison et de la nature, se présentant comme exprimant l'être de leur opposition, exprime par là fidèlement la réalisation phénoménale, lieu d'émergence de la raison pure, de la raison absolue, et, donc, réalise pleinement en son

usage l'essence de cette raison pure. Au contraire, la relation pratique de la raison et de la nature, se présentant comme exprimant le non-être de leur opposition (l'unité rationnelle supprimant la multiplicité irrationnelle), nie en son usage la réalité même du rapport où la raison pure a son être, et, par là, idéellise cet usage, qui la constitue comme raison pure pratique, en un simple devoir-être de l'unité d'elle-même et de son autre.

Ainsi, à l'encontre de l'interprétation que la philosophie de la raison pure donne de celle-ci, qui n'unifierait réellement le divers — ne serait « constitutive » (Kant) ou n'identifierait le Non-Moi au Moi (Fichte) — c'est-à-dire ne se réaliserait comme raison que dans son usage pratique, « la nature ou la raison théorique, qui est le multiple, en tant qu'unité absolue de l'un et du multiple, doit nécessairement, bien plutôt, à l'inverse, être déterminée comme la raison réelle, tandis que la raison éthique, qui est l'unité, en tant qu'unité absolue de l'un et du multiple, doit nécessairement, bien plutôt, à l'inverse, être déterminée comme la raison idéale — parce que, dans l'opposition, la réalité est dans la multiplicité, mais l'idéalité, dans l'unité » (p. 31).

B. — LA RELATIVISATION ONTOLOGIQUE DU FORMALISME PRATIQUE

En un deuxième temps de sa critique principielle générale du formalisme pratique, Hegel s'emploie, précisément, à dénoncer l'unité simplement idéale de la raison et de la nature que le formalisme présente comme l'essence absolue de la vie éthique. Et il le fait successivement de *deux manières*. D'abord, en soulignant brièvement la contradiction, intérieure au formalisme, entre son affirmation initiale de la vocation de la raison pratique, d'unifier réellement son idéalité et la réalité du multiple, et son aveu final de l'échec d'une telle entreprise. Ensuite, en opposant la vision formaliste de l'éthique à la signification absolue de celle-ci, et ce à travers la reconstruction rationnelle du déploiement, cette fois-ci intégral, concret, proprement rationnel, de la raison absolue, cette reconstruction relativisant le rationalisme formel, et le détruisant donc pour autant que le sens qu'il s'arroe consiste à absolutiser son sens absolument relatif.

Dans son examen critique du système de Fichte, en 1801, Hegel avait déjà montré comment l'identité de la conscience pure, du : Moi = Moi, du sujet-objet, constitutive de l'absolu fichtéen et posée par le premier principe de la *Doctrine de la science*, n'était aucunement vérifiée dans la déduction de la conscience

empirique — de la différence du sujet et de l'objet — qu'opérerait le développement du système. Si le Moi en son agir théorique, présupposant comme tel le « choc » de l'objet, ne réalise pas effectivement au sein de son être phénoménal l'unité du sujet et de l'objet qui le fonde essentiellement, il ne peut pas davantage se produire pratiquement comme une telle unité, et la production pratique de celle-ci doit rester une simple exigence, un simple devoir-être. — En effet, l'objectivation pratique totale du sujet, c'est-à-dire l'anéantissement intégral de l'objet comme autre que le sujet, contredirait le Moi pratique effectif, aussi bien en tant que *pratique*, puisque — comme le dit Hegel en parlant de l'opposition du sujet et de l'objet — « cette opposition est la condition moyennant laquelle le Moi devient pratique, c'est-à-dire doit supprimer l'opposition »¹⁵, que, plus radicalement, en tant qu'*effectif*, puisque, dans un tel Moi, tel qu'il se ressaisit philosophiquement en son assise fondamentale, « l'opposition ou la position d'un Non-Moi est absolue »¹⁶, comme l'indique son expression dans le deuxième *principe*. L'idéalisme transcendantal de Fichte, qui croyait, par l'analyse du pouvoir pratique du Moi, éliminer toute trace de réalisme dogmatique, doit lui-même se caractériser finalement comme un « idéalisme réaliste » ou un « réalisme idéaliste »¹⁷. L'identité du sujet et de l'objet, de l'idéal et du réel, ne se manifeste ainsi, dans le moment pratique du Moi, que comme l'identité du rapport causal, « fausse identité », puisque, « au fondement de ce rapport, se trouve l'opposition absolue »¹⁸. Ainsi, dans le Moi pratique fichtéen, « le rapport de causalité devient dominant, et, de ce fait, la raison ou le sujet-objet est fixé comme l'un des opposés, et la synthèse véritable, rendue impossible »¹⁹. L'unité infinie du sujet et de l'objet se réfléchit dans le formalisme pratique en se renversant dans leur unification indéfinie. Mais dire que l'unité pratique du sujet et de l'objet est promise à un être sans fin, parce qu'elle doit toujours être, c'est bien exprimer — sur le mode positif, donc en le masquant — le véritable non-être d'une telle unité ; une unité qui devient toujours, c'est une unité qui n'est jamais.

C'est ce même thème que Hegel reprend dans l'article sur le droit naturel, en visant à travers sa vérité fichtéenne aussi la philosophie pratique de Kant. « L'identité de l'idéal et du réel »

15. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, p. 25.

16. *Ibid.*, p. 45.

17. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, SW I, p. 281.

18. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, p. 32.

19. *Ibid.*, p. 45.

— du subjectif et de l'objectif — qui devait, dit alors Hegel dans un langage encore schellingien, être « le point d'indifférence absolu » (p. 31), vérité destinale de la raison pratique, n'est en celle-ci qu'une identité idéelle. Cette identité de l'idéal et du réel, constitutive, en son absoluité, de l'Idée au sens *hégélien* du terme, n'est ici qu'une « Idée *formelle* », une Idée en idée, que son opposition à la réalité réduit à une Idée au sens *kantien* du terme. Une telle Idée, dont l'être se réduit à son devoir-être, est donc « une identité qui [est] absolument affectée d'une différence et ne vient pas hors du phénomène » (p. 31). Elle ne contient en elle que l'identification — qui ne devient jamais absolument identité — par laquelle la raison pratique, en sa causalité, soumet indéfiniment à son idéalité une réalité dont l'opposition à celle-ci la constitue précisément comme raison pratique : « bien que, dans cette raison pratique, l'idéal et le réel soient identiques, le réel demeure pourtant absolument opposé ; ce réel est posé, essentiellement, en dehors de la raison, et c'est seulement dans la différence à l'égard de lui qu'est la raison pratique, dont l'essence est conçue comme un rapport de causalité relativement au multiple » (p. 31).

Il y a, alors, une contradiction entre le dire principal « de cette science de l'[élément] éthique, qui parle de l'identité absolue de l'idéal et du réel » (p. 32), et son agir dérivé, qui ne peut établir effectivement qu'une identification seulement relative. Le rationalisme pratique de Kant et Fichte « n'agit donc pas suivant ses paroles », puisque « sa raison éthique est, en vérité et dans son essence, une non-identité de l'idéal et du réel » (p. 32). Cette présentation de la contradiction intérieure, particulièrement, à la philosophie pratique de Fichte, comme contradiction de son dire et de son faire, est une allusion ironique à la prescription fichtéenne, retournée ici contre son auteur, selon laquelle « la loi suprême » de l'homme en tant que tel, en tant que raison, lui ordonne : « Sois toujours d'accord avec toi-même »²⁰, c'est-à-dire aussi de manifester sa conviction intime par la pleine conformité de son dire et de son faire²¹. — Mais la critique hégélienne du formalisme pratique ne peut, certes, se contenter de le prendre en flagrant délit d'inconséquence avec son principe suprême — lui-même déjà relativisé — de la conséquence avec

20. FICHTE, *Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit* [Sur la stimulation et l'exaltation de l'intérêt pur pour la vérité], 1795, SW VIII, p. 344.

21. Cf. notre ouvrage *L'idéalisme de Fichte*, Paris, P.U.F., 1968, pp. 13-14.

soi. Elle doit aussi et surtout le mettre en opposition avec la raison absolue en son auto-différenciation pratique, c'est-à-dire être une critique proprement *spéculative*.

La détermination ou différenciation spéculative ou rationnelle de la raison éthique est, comme telle, une détermination ou différenciation qui n'abstrait pas cette raison de l'identité et ne lui enlève donc aucunement son absoluté. Hegel va l'affirmer, contre toute tentative de présenter la raison pratique finie du formalisme comme la destination inéluctable de toute théorie de la vie éthique, en exposant une autre conception du rapport de l'identité et de la différence, de l'absolu et du relatif, que celle en laquelle se complaît l'entendement ratiocinant.

Certes, en dégageant le sens originaire vrai du rapport à travers lequel le formalisme appréhende l'unité rationnelle et son Autre objectif, Hegel a bien défini « la raison éthique... comme l'absolu [l'unité de l'un et du multiple] dans la forme de l'unité » (p. 32). Par suite, cette raison éthique, « en tant qu'elle est elle-même posée comme une détermination, ... paraît immédiatement, en cette détermination, être posée tout aussi essentiellement avec une opposition » (p. 32). Toute détermination est, en effet, négation, et poser l'un comme tel, c'est, en réalisant son sens, lui opposer l'être du multiple ; poser la raison pratique comme telle, c'est lui opposer l'affirmation théorique d'une nature qu'elle a à nier. Mais si la position de l'absolu comme raison éthique « paraît » le condamner à n'exister éthiquement que dans la finitude de la raison pratique, il ne s'agit bien là que d'un « paraître ». L'article sur le droit naturel a, d'emblée, affirmé avec force que, « de [toute] détermination, l'Idée elle-même reste libre, et... peut se réfléchir, dans une science déterminée, aussi purement que la vie absolue s'exprime dans chaque vivant » (p. 12). Et la dernière partie de l'article, confirmant, précisant et amplifiant ce thème à travers l'analyse de la positivité d'une science, voudra établir que non seulement l'absolu peut jouir de sa vitalité et liberté totale dans une détermination nécessaire de lui-même, mais qu'il ne peut même l'avoir que dans une telle détermination, que l'absolu « est une vitalité liée à une forme » et que la tâche de la raison achevée est, par exemple, « pour l'Idée élevée de la vie éthique absolue, [de] connaître aussi la plus belle figure » (p. 102). Cette thèse fondamentale signifie la différence radicale entre le statut de la raison pratique kantienne-fichtéenne et celui de la raison éthique hégélienne, elle encore vouée à la détermination et engagée dans une nature, mais non pour autant limitée, en son identité à soi absolue, par une oppo-

sition à cette détermination ou à cette nature : « la différence est que ce qui est la réalité véritable de l'absolu de la raison éthique est entièrement libre de cette opposition à l'égard de la nature, et qu'elle est identité absolue de l'idéal et du réel » (p. 32). C'est l'explicitation et la démonstration de cette thèse sur la signification absolue de la vie éthique qui esquissent la première exposition spéculative ouvertement hégélienne de la vie de l'absolu.

Nous avons souligné, dans notre Introduction, le sens lui-même ambigu — consistant dans une matière encore schellingienne de nier le schellingianisme — de cette première exposition déjà proprement hégélienne de l'absolu comme vie de son essentielle manifestation de lui-même²². — Hegel y reprend, pour une bonne part, non seulement le vocabulaire de Schelling, mais aussi sa conception de l'absolu et sa méthode de « construction » de celui-ci, inaugurée dans l'*Exposition de mon système de la philosophie*, de 1801²³ et, sous la stimulation même de la présentation que l'article sur *La Différence* en avait lui-même donnée, développée dans les *Expositions ultérieures extraites du système de la philosophie*, de la fin 1802²⁴. Cependant, le schellingianisme de la construction de l'absolu et de son résultat différencié est déjà en soi mis en question par la justification que Hegel donne de cette construction en évoquant son nerf objectif, et par la hiérarchisation des pôles de cette différenciation, qui est impliquée dans leur caractérisation.

C'est bien comme un écho de la construction schellingienne de l'absolu que l'on peut saisir la différenciation de soi par laquelle, d'après l'exposé hégélien, l'absolu se manifeste en particulier comme nature éthique absolue. Selon les deux textes de Schelling que nous venons de citer, la vie de l'absolu procède, en effet, de l'identité en lui de son essence identique à soi et de sa forme différenciée en elle-même selon les deux attributs de la nature et du monde idéal, qui, comme « puissances » de l'essence infinie, réalisent eux-mêmes unilatéralement, sous l'une des différences contenues dans un tel absolu, le lien, qui le constitue, de l'identité et de la différence²⁵. — Or, l'absolu hégélien est bien structuré d'une manière analogue en son déploiement également régi par « l'Idée », c'est-à-dire par l'identité

22. Cf. ci-dessus, Introduction, pp. 11 *sqq.*, 41 *sqq.*, 47 *sqq.*

23. Cf. ci-dessus, *ibid.*, p. 11, note 14.

24. Cf. ci-dessus, *ibid.*, p. 12, note 16.

25. Cf. ci-dessus, *ibid.*, pp. 11-12.

rationnelle de l'intuition et du concept, de l'identité et de la différence. Il est l'identité de l'identité et de la différence, qui, étant ainsi en elles-mêmes identiques l'une à l'autre, sont, chacune, l'identité de l'identité et de la différence, déterminée une fois comme identité, l'autre fois comme différence : « l'absolu est, suivant l'Idée, connu comme cette identité de [termes] différents dont la détermination est, d'un côté, d'être l'unité, de l'autre, la multiplicité... ; chacune [de celles-ci], aussi bien l'unité que la multiplicité, dont l'identité est l'absolu, est elle-même unité de l'un et du multiple » (p. 32).

L'unité de l'un et du multiple, posée comme unité, réduit la différence — c'est-à-dire la réalité même — de ses termes à la simple irréalité ou idéalité d'une absolue possibilité : tel est l'absolu en son en-soi ou en son essence, comme « indifférence » (p. 32). Cette « indifférence », comme absolue immersion de la différence dans l'identité qui est ainsi pleinement elle-même, « *chez soi* », dans *son autre*, rabaissé originairement à un moment idéal d'elle-même, est l'absolu en sa « liberté » (p. 33). — L'unité de l'un et du multiple, posée comme multiplicité ou différence, est « la subsistance des opposés, la réalité positive » (p. 32), de telle sorte que, en elle, l'unité ou identité relie seulement de manière relative des termes présumés comme réels en leur multiplicité ou différence. C'est là la définition même du « rapport » et, plus précisément, de la « nécessité », qui, réalisant l'identité absolue dans et comme sa différence, opposition, objectivation ou manifestation, est « le phénomène de l'absolu » (p. 32). Ainsi, pour Hegel, « l'absolu est l'unité de l'indifférence et du rapport » (p. 32), ou encore « l'être-un et l'indifférence de la liberté et de la nécessité » (p. 33) ; on pourrait dire aussi que, puisque l'absolu est une telle identité de son essence identique et de la différence phénoménale, l'essence de l'absolu est de se manifester. Par là, identité existant immédiatement comme différence de l'essence identique et de sa différenciation phénoménale, Idée immédiatement réalisée dans et comme son être-autre, l'absolu peut bien être considéré comme une « *nature* »²⁶.

La construction hégélienne de l'absolu fait encore écho à celle de Schelling lorsqu'elle poursuit la différenciation de celui-là au sein même de sa différenciation phénoménale, c'est-à-dire l'analyse même de l'absolu en tant qu'il se manifeste. — Déjà dans l'article sur *La Différence*, Hegel, justifiant le partage de la philosophie schellingienne de l'absolu en philosophie transcendantale

et philosophie de la nature, écrivait que, « comme [l'absolu] se pose dans la forme de son existence, il doit nécessairement se poser dans une dualité de la forme », puisque « apparaître et se scinder ne font qu'un »²⁷. — Dans l'article sur le droit naturel, il reprend et développe, explicitement pour son propre compte, cette analyse de la différenciation de soi de la différence phénoménale. Approfondissant — dans une intégration spéculative de la dualité, que le formalisme affirme, des usages de la raison pure finie — sa justification précédente de cette dualité, il établit la nécessité, pour l'absolu comme nécessité, rapport ou phénomène, bref, comme différenciation, de se différencier en cette différenciation. L'identité relative qui, dans et comme le rapport, relie les différences subsistantes, ne peut se réaliser que comme une relation de deux identités, pour autant qu'une telle identité de différences *fixées* ne peut procéder que de ces différences, dans l'unilatéralité d'une domination causale de l'une par l'autre : « l'identité du rapport doit être quelque chose de différent [de soi] : aussi bien [ceci, à savoir] qu'en lui l'unité est l'élément premier, que [ceci, à savoir] que c'est la multiplicité ; ce rapport double détermine le côté doublé de la nécessité ou du phénomène de l'absolu » (p. 32). Ainsi, l'absolu en sa réalité ou phénoménalité, « le phénomène de l'absolu est déterminé comme unité de l'indifférence et du rapport ou de l'identité relative dans laquelle le multiple est ce qui est premier, ce qui est positif, — et comme unité de l'indifférence et du rapport dans lequel l'unité est ce qui est premier et positif » (p. 32). Plus précisément, « cette unité-là est la nature physique, celle-ci la nature éthique » (pp. 32-33), objets respectifs de la partie théorique et de la partie pratique de la science, science dont Hegel, en 1801, à la suite de Schelling, disait bien qu'elle se dédoublait nécessairement en deux sciences, appelées alors la philosophie transcendante (science, pratique, de l'esprit) et la philosophie de la nature (science, théorique, de la nature).

De même que, dans l'écrit sur *La Différence*, Hegel soulignait que chacune des deux sciences de l'absolu, celle du sujet-objet subjectif et celle du sujet-objet objectif, celle de l'idéal-réel idéal ou comme « connaître » et celle de l'idéal-réel réel ou comme « être », était « en même temps un système de la liberté et de la nécessité »²⁸, de même il présente ici chacun des deux phénomènes de l'absolu que sont la nature physique et la nature éthique

27. HEGEL, D, JKS, GW 4, p. 71.

28. *Ibid.*, p. 72.

comme « l'être-un et l'indifférence de la liberté et de la nécessité » (p. 33). Ce rappel de l'affirmation du texte de 1801 est, en effet, pertinent, en raison même du projet auquel répond l'article sur le droit naturel. Le fait, pour la nature et l'intelligence, d'être chacune l'unité de l'acte, du mouvement — subjectif — de la liberté, et de l'être, du repos — objectif — de la nécessité, est ce qui permet leur « construction scientifique, pour laquelle le connaissant et le connu ne doivent faire qu'un »²⁹ : la nature, en effet, est alors saisie comme un être (identique, total) qui a en lui le principe de son processus (de sa différenciation), et, inversement, l'intelligence comme un processus qui se clôt dans l'être d'une « organisation achevée »³⁰. La reprise d'un tel thème s'impose bien, puisqu'il s'agit toujours de dénoncer l'opposition formaliste du sujet et de l'objet, de la raison et de la nature, de la liberté et de la nécessité, qui interdit aussi bien de concevoir l'être objectif comme vivant — Kant et, surtout, Fichte saisissent la nature comme une morte abstraction —, que de concrétiser l'acte subjectif en un tout de la vie éthique — Kant et Fichte condamnent l'effort moral à un progrès infini. Hegel développe alors par une genèse positive l'anticipation factuelle négative par laquelle, dégageant le sens vrai du formalisme de la raison pure, il opposait à la séparation prétendue de l'unité rationnelle et de la multiplicité naturelle, l'affirmation que la raison et la nature sont, l'une et l'autre, l'unité de l'un et du multiple. Adoptant le langage spinoziste de Schelling, il absolutise l'objet infini-indéfini de la raison théorique et de la raison pratique en posant l'être naturel et l'agir spirituel comme des « attributs » (p. 33) — pour lui, comme pour Schelling, les deux seuls attributs — de la substance. « La substance est absolue et infinie » (p. 33), c'est-à-dire, plus précisément, aussi bien infinie — le moment de la différence phénoménale — qu'absolue — l'identité de l'être essentiel ; et c'est pourquoi la différence naturelle et la différence spirituelle peuvent être des déterminations immanentes et coextensives à l'identité absolue, des attributs : « chacun des deux attributs exprime lui-même la substance, et il est absolu et infini » (p. 33), c'est-à-dire, plus précisément, aussi bien absolu qu'infini.

Cependant, la justification que Hegel fournit de la caractérisation, qui lui est commune avec Schelling, de la substance comme étant à la fois absolue et infinie, confère à la « construction » hégélienne de l'absolu une *originalité* qui se confirme

29. *Ibid.*, p. 70.

30. *Ibid.*, p. 72.

aussi, dans la *hiérarchisation*, ici *suggérée*, entre les produits de cette construction, la nature physique et la nature éthique, par le privilège en fait accordé à celle-ci. Et l'indication de ce privilège fait elle-même apparaître le formalisme *pratique* comme renversant de la manière la plus grave l'Idée même de l'absolu en tant que construction rationnelle de lui-même, si bien que l'exposé de sa construction signifie la condamnation absolue de la philosophie pratique du formalisme kantien et fichtéen.

Si l'absolu peut être dit à la fois absolu et infini, identique à soi et différent de soi, un et multiple, c'est, en effet, parce que chacune de ses deux déterminations — l'unité et la multiplicité — « est idéale, c'est-à-dire qu'elle est seulement dans l'infinité, suivant le concept qui en a été produit » (p. 32), c'est-à-dire en tant que « contraire non médiatisé de soi-même » (p. 30). En tant qu'elle est, en son essence vraie, in-finie, une détermination — comme telle finie, même si elle est celle de l'infini — « est tout aussi bien supprimée qu'elle est posée » (p. 32). L'absoluité est en elle-même sa négation, l'absoluité négative ou l'infinité ; l'infinité est en elle-même sa négation, la négation niée, l'infinité positive ou l'absoluité. C'est donc l'infinité — le dialectique — qui est le principe de la « construction » ainsi rendue immanente que Hegel propose de l'absolu ; mais, par là, il place le nerf de cette construction dans ce qui la supprime comme « construction » proprement dite (la construction extérieure, séparant en leur sens l'identité et la différence, par laquelle Schelling désigne sa démarche), et l'inaugure comme méthode dialectique-spéculative proprement hégélienne³¹. L'insertion de l'infinité au cœur de l'absoluité, opérée par l'article sur le droit naturel, émerge bien en lui pour la première fois dans cette identification infinie, dans l'absoluité, d'elle-même et de l'infinité.

Mais signifier que l'infinité — la négation de soi, la subjectivité — est au cœur même de l'absolu, du positif, de la substantialité, c'est *ipso facto* signifier que la réalisation achevée de l'absolu est sa réalisation comme sujet-objet subjectif, c'est-à-dire la nature éthique. L'affirmation décisive, de sens anti-schellingien — si, du moins, l'on pense aux textes publiés par Schelling avant le texte hégélien de 1802-1803³² — selon laquelle, d'après la suite de ce texte, « l'esprit est plus haut que la nature »³³, s'anticipe indirectement dans la caractérisation que Hegel pré-

31. Cf. ci-dessus, Introduction, pp. 13-16 et 47-49.

32. Cf. ci-dessus, *ibid.*, p. 13.

33. Cf. HEGEL, *DN*, p. 78.

sente ici de la nature éthique comme manifestation *elle-même libre* de la liberté essentielle qu'est l'absolu, ce qui n'est pas le cas de la nature physique, manifestation de cette liberté dans et comme la nécessité. — L'absolu existant comme nature éthique, c'est-à-dire l'*identité* de l'indifférence et d'un rapport, se retrouve chez soi, donc libre, dans son moment constitué par ce rapport où l'*identité*, comme ce qui est premier, détermine la différence et constitue ainsi l'être fondamental du rapport : « parce que, dans la nature éthique elle-même en son rapport, l'unité est ce qui est premier, elle est libre aussi dans cette identité relative, c'est-à-dire dans la nécessité » (p. 33). Mais la nature éthique ne peut être chez soi ou libre dans sa nécessité, qui — tout en présentant, comme nécessité *éthique*, le primat de l'identité — est, comme *nécessité* éthique, l'identité seulement relative, c'est-à-dire encore la différence, ou la négation d'elle-même, que si elle pose la négation de cette négation présupposée par elle, ou l'être négatif de la nécessité ; elle doit ainsi poser celle-ci comme étant à nier, en exerçant, comme identité fondamentale, une causalité absolue sur la différence qui, en tant que point d'application de cette causalité, est à la fois absolument posée et posée comme absolument négative : « parce que l'identité relative, du fait que l'unité est ce qui est premier, n'est pas supprimée, cette deuxième liberté [la liberté dans le phénomène éthique] est déterminée de telle manière que le nécessaire est bien pour la nature éthique, mais est posé négativement » (p. 33).

Ainsi, la nature éthique ne réalise absolument la raison absolue qu'en intégrant en elle-même le moment de l'agir négateur de l'être, qui se réfléchit en lui-même comme devoir-être de l'unité de l'un ou du multiple. Cela signifie que la liberté absolue, positive, est l'unité d'elle-même et de la liberté relative — tout comme Hegel, analysant, dans la troisième partie de son article, la vie éthique absolue, la définira par l'unité d'elle-même et de la vie éthique relative, ou encore, comme il écrira plus tard que le Bien est tout autant à réaliser que déjà réalisé ; le positif vrai a en lui-même le négatif. — Mais dire que le Bien est à accomplir en tant qu'il est accompli, c'est exclure aussi, inversement, toute affirmation absolue de l'indéfini, du perpétuel devoir-être, c'est-à-dire non-être, de l'unification pratique du multiple. C'est rejeter toute position pour elle-même de la liberté comme simple négation causale de la nécessité toujours, en même temps, par là même, posée, c'est-à-dire toute absolutisation de la simple liberté négative. La liberté négative n'a de vérité, n'est une liberté, que comme moment négatif de la liberté positive absolue ; *l'agir libre*

n'est liberté en acte qu'au sein de la vie immanente d'une nature éthique.

La présentation de cette nature éthique comme réalisation absolue de la raison absolue en tant que celle-ci se manifeste comme liberté négative, fait alors apparaître comme *absolu* le renversement qu'opère de cette raison, en absolutisant cette liberté négative, la philosophie pratique de la raison pure. Hegel a montré que le sens vrai de cette philosophie, en dépit de sa prétention à loger la réalité de la raison dans son usage pratique, était d'idéaliser absolument ce dernier en présupposant la fixité de l'opposition de l'unité rationnelle et de la multiplicité réelle. Le vrai sens de la raison pure pratique se révèle bien, maintenant, comme le renversement absolu de la raison pratique vraie, du sens vrai de l'éthique — l'éthique comme nature éthique — qui réalise absolument la raison ; alors que la raison pure théorique réalise son projet, qui ne renferme pas l'unification absolue du multiple, en renversant — puisqu'elle absolutise elle-même sa finitude — de manière seulement relative la raison absolue qui, en s'objectivant comme nature physique, ne réalise que relativement son identité essentielle. C'est là même où le rationalisme kantien-fichtéen croit triompher, en son exaltation de la raison pure pratique comme expression absolue de la raison, qu'il la caricature à l'extrême. C'est là que son faire contredit le plus son dire et qu'il est le plus inconséquent !

Autant il est éthiquement nécessaire de faire sa place à l'agir proprement « moral » au sein de la nature éthique, autant, donc, il est éthiquement proscrit d'absolutiser cet agir, c'est-à-dire l'identification relative, seulement causale, par l'unité rationnelle, d'un multiple dont elle a besoin et qu'elle pose ainsi constamment comme subsistant par soi, pour pouvoir être l'agir pur de la négation. Le point de vue kantien-fichtéen est par là, d'un même mouvement, *justifié relativement*, en tant que s'exprime en lui un côté nécessaire de la nature éthique, et *condamné absolument*, en tant qu'il absolutise ce qui n'est qu'un simple côté et, au surplus, le côté qui, comme « côté de l'identité relative de la nature éthique » (p. 33), côté du rapport ou de la « nécessité », de la « différence », bref, comme côté du « négativement-absolu » ou de l'« infinité », est précisément le côté non absolu de l'absolu. C'est un bel exemple de la réfutation proprement hégélienne qui nous est offert ici : justifier comme moment de l'absolu, en condamnant du fait même l'absolutisation d'un tel moment ; *sauver le phénomène, mais comme phénomène*. Ainsi — déclare Hegel — « il ne peut pas... être question de nier

ce point de vue de la raison pure pratique ; ... mais ce qu'il faut affirmer, c'est qu'il n'est pas le point de vue absolu, en tant qu'en celui-ci, comme on l'a fait voir, le rapport se démontre seulement comme quelque chose d'unilatéral et que, parce que la vie éthique est quelque chose d'absolu, ce point de vue-là n'est pas le point de vue de la vie éthique, mais qu'en lui il n'y a aucune vie éthique » (p. 34).

C. — LA RELATIVISATION EMPIRIQUE DU FORMALISME PRATIQUE

Toutefois, une telle relativisation *métaphysique* du sens du formalisme pratique de la raison pure pouvant être elle-même relativisée par celle-ci, en la conscience qu'elle a de sa propre finitude, Hegel s'emploie à relativiser celui-là eu égard à ce qui est pour elle le garant ultime de toute affirmation d'une réalité, à savoir l'*expérience*. Il peut d'autant plus, en sa pratique familière de la réfutation comme référence négative au critère même admis par la thèse réfutée, confirmer la relativisation métaphysique du formalisme pratique par sa relativisation empirique, que, pour lui, la raison absolue est essentiellement manifestation d'elle-même, que le rationnel et le réel ne font qu'un.

Le formalisme de la raison pure, séparant radicalement l'*en-soi* et le *phénomène* — Kant —, l'*être* de l'absolu et son *être-là* — Fichte —, veut saisir la raison pratique à partir de son *exercice commun*. Kant et Fichte affirment qu'il ne font que dégager et conceptualiser les principes effectifs de la conscience commune, le premier en soutenant, par exemple, qu'il découvre le concept du devoir dans l'usage commun de la raison pratique, le second en répétant que, d'une façon générale, la philosophie n'est rien d'autre que la compréhension génétique de l'expérience la plus commune de la conscience. Chez Kant, surtout, l'analyse de la raison pratique à l'œuvre dans l'être fini semble, par l'empiricité de son expression, refléter immédiatement et exactement l'expérience de la conscience commune ; et la structure logique de la vie éthique appréhendée suivant le côté de la nécessité est immergée dans « l'expression empirique et populaire »³⁴ selon laquelle « le réel, sous le nom de sensibilité, penchants, faculté

34. Cf. *id.*, *Foi et savoir* : l'opposition absolue de l'unité rationnelle et de la multiplicité irrationnelle, « qui, chez Kant, a la forme populaire et moins abstraite [d'une opposition] de la félicité et de la moralité... » (*GuW*, *JKS*, *GW* 4, p. 396).

inférieure de désirer, etc. (moment de la multiplicité du rapport), est, avec la raison (moment de l'unité pure du rapport), en désaccord (moment de l'opposition de l'unité et de la multiplicité), et [selon laquelle] la raison consiste en ceci, à savoir : vouloir par [une] auto-activité et autonomie propre absolue, et borner et dominer cette sensibilité dont il a été question (moment de la détermination du rapport, [à savoir] qu'en lui l'unité, ou la négation de la multiplicité, est ce qui est premier) » (pp. 33-34). Mais si, pour Hegel, même dans la formulation plus abstraite et logique qui exprime, chez Fichte, la raison pratique finie, « la réalité de cette représentation se fonde sur la conscience empirique de l'expérience commune de chacun, [à savoir le fait] de trouver en soi-même aussi bien cette dissension-là indiquée d'abord que cette unité pure de la raison pratique ou l'abstraction du Moi » (p. 34), il n'en est pas moins vrai qu'une telle expérience a la contingence et la relativité de toute expérience. Par suite, la philosophie qui, s'appuyant immédiatement sur elle, la thématise comme le contenu nécessaire et absolu de la raison éthique, présente la partialité de l'arbitraire caractéristique — nous l'avons vu — de toute démarche qui en appelle à l'expérience comme au principe essentiel de la donation du contenu de la théorie.

L'expérience morale dont le kantisme et le fichtéanisme veulent être la fondation rationnelle n'est d'abord qu'une expérience pratique parmi d'autres. En se manifestant, la raison absolue se déploie dans l'élément de la différence, où l'expérience de la conscience a lieu, et expose ainsi sa concrétité sur le mode de l'extériorité et de la juxtaposition ; c'est cette extériorité à soi du contenu rationnel qui constitue la conscience empirique : « la conscience empirique est empirique parce que les moments de l'absolu apparaissent en elle dispersés, les uns à côté des autres, se suivant les uns les autres, fragmentés » (p. 34). Mais la conscience saisie en son contenu général, la conscience *commune*, doit, en tant que telle, présenter comme figures existantes différentes, non seulement les moments abstraits — non éthiques en leur indépendance (apparente) — de la raison éthique, mais aussi leur négation dans et comme leur propre tout, où, par leur intégration, c'est-à-dire en niant leur être-pour-soi unilatéral, la raison éthique se réalise comme vie proprement éthique : la conscience commune « ne serait aucunement elle-même une conscience commune si la vie éthique ne se présentait pas tout autant en elle » (p. 34). — C'est même elle qui s'y est présentée d'abord, en son immédiateté, comme le redira la suite de l'article

sur le droit naturel, confirmant le contenu des premières méditations de Hegel sur la vie éthico-politique de l'antiquité gréco-romaine. L'expérience universelle de la conscience, en son ampleur historique, offre nécessairement, parmi ses figures, et la vie (non) éthique de la liberté abstraite-négative, et la vie (véritablement) éthique de la liberté positive-concrète.

Certes, comme on l'a dit³⁵, l'article sur le droit naturel renferme bien les prémisses d'une rationalisation, par la médiation du temps et de l'histoire (éthique), du champ — de l'espace — de toutes les figures existantes de la conscience, y compris des figures en lesquelles elles s'absolument philosophiquement ; de ce point de vue, la conscience éthique se comprenant comme conscience du devoir et la conscience philosophique (kantienne-fichtéenne) qui l'absolument ne surgissent pas de manière contingente. Mais, dans un propos polémique qui veut fragiliser l'adversaire en le confrontant à ses propres critères et normes, Hegel peut bien se plaire à faire abstraction de telle considération relative relevant de la philosophie de l'histoire, pour Kant non « constitutive » théoriquement de l'expérience, et à rapporter sans médiation à la factuellité absolue de celle-ci une décision ainsi métaphysique — donc passible de la seule critique métaphysique — que le philosophe kantien doit lui-même reconnaître comme totalement libre et responsable. « Parmi [les] manifestations multiformes de l'éthique et du non-éthique, qui se présentent dans la conscience empirique — conclut ainsi Hegel — cette philosophie formelle dont il a été question avait le choix, et ce n'est pas la faute de la conscience commune, mais de la philosophie, si elle a choisi la manifestation du non-éthique et a cru avoir, dans l'absoluité négative ou dans l'infinité, le véritable absolu » (p. 34). C'est donc à une condamnation sans réserve que son libre choix d'un point de vue éthique ontologiquement erroné doit exposer, d'abord à ses propres yeux, le philosophe de la raison pure pratique.

35. Cf. ci-dessus, Introduction, pp. 22 *sq.*

CHAPITRE IV

L'ÉCHEC GÉNÉRAL DE LA LÉGISLATION PRATIQUE DU FORMALISME

La *contradiction* du *principe* du formalisme pratique — le négatif est le positif, le relatif l'absolu — condamne son « *développement* » à être « la tentative *fausse* visant à faire voir, dans ce qui est négativement-absolu, quelque chose de véritablement absolu » (p. 36) : en effet, soumise à l'épreuve de son déploiement en un système, l'identité pure étale sa non-absoluité par son incapacité à poser dans et par elle-même des différences, qu'elle ne peut que présupposer. — Or, cette mise à l'épreuve est la plus nécessaire pour la raison en son usage pratique, qui est, cependant, la plus mal armée pour la surmonter, si bien que c'est la philosophie pratique, où le formalisme kantien et fichtéen disait avoir sa culmination, qui révèle de la manière la plus aiguë son échec général. Dans ses textes antérieurs, Hegel avait déjà souligné la dureté extrême du *destin* qui frappe ainsi, par exemple dans le kantisme, l'œuvre de la raison pure pratique. — D'une part, celle-ci actualise l'identité en sa pureté absolue et — alors que la raison théorique agit immédiatement différenciée selon les « dimensions des catégories »¹ où s'objectivent les différences empiriques — œuvre, en cette « complète vacuité de la subjectivité »², comme « loi objective »³ ; c'est le produit le plus médiatisé par l'abstraction, au sein de l'absolu, de l'identité hors de la différence, qui « est pourtant affirmé comme l'absolue spontanéité et autonomie »⁴.

1. HEGEL, *GuW*, *JKS*, *GW* 4, p. 346.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 336.

Mais, d'autre part, une telle contradiction doit s'exposer dans une « inconséquence réelle »⁵, pour autant que « cette identité vide doit, cependant, en tant que raison pratique, devenir constitutive, enfanter par elle-même et se donner un contenu »⁶, c'est-à-dire « s'étendre dans la forme de devoirs »⁷; cette nécessité n'est en fait rien d'autre, pour une telle identité, que celle de se nier doublement en recueillant et en présentant comme posées par elle les déterminations empiriques qu'elle avait niées pour se poser elle-même comme raison pure pratique. La raison pure du formalisme pratique ne vérifie ainsi sa prétention principielle dans un développement systématique qu'en se reniant dans son Autre empirique.

L'opposition absolue de l'identité et de la différence manifeste, dans le formalisme, la limitation même de la première, ou de l'infinité, ou de la négativité, c'est-à-dire du « nihilisme » libérant de toute différence ou réalité présupposée; la réalisation achevée de ce « nihilisme », qu'est la philosophie vraie, est la position de la différence comme auto-différenciation ou auto-négation de l'identité alors effectivement saisie comme négation de soi de la négation ou « néant absolu »⁸. Une telle identité absolue de l'identité et de la différence, du néant et de l'être, s'exprime, dans la différence absolue — c'est-à-dire l'identité seulement relative — que la fixation de l'identité suscite entre celle-ci et la différence, comme passage nécessaire immédiat (abstrait) du formalisme négatif du devoir anéantissant tout déterminité (le nihilisme abstrait) à l'empirie des devoirs restaurés (en leur positivité abstraite). « L'inconséquence scientifique » par laquelle la raison pure, c'est-à-dire l'entendement du formalisme pratique, se reconduit à l'écoute de la nature et suit « la conséquence » de celle-ci dans l'exposition des devoirs déterminés, trahit ainsi et « rend visible la poussée d'Idées éthiques »⁹ au sein de l'opposition absolue, non éthique, de l'identité rationnelle et de la différence naturelle.

Une telle impulsion éthique semble bien, en sa plus grande force, amener le formalisme *fichtéen* tout près de la reconstruction rationnelle de l'identité de l'identité et de la différence. Dépasant l'opposition du premier principe (l'auto-position formaliste de l'identité) et du deuxième principe (la position empi-

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 398.

9. *Ibid.*, p. 380.

rique de la différence) dans leur synthèse par le troisième principe, Fichte s'efforce de déterminer cette synthèse, qui assure « l'intégration de cette unité vide et de son opposé », par un « développement plus accompli et plus conséquent »¹⁰ que ce n'est le cas chez Kant ; dans la *Doctrine de la science*, « les identités relatives que Kant a moins développées vont se produire en leurs diverses ramifications »¹¹. La déduction de la conscience empirique à partir de la conscience pure doit permettre, en particulier, de poser la raison pratique comme une liberté liée synthétisant en elle l'unité de la tendance pure et la multiplicité de la tendance naturelle, et objectivant son essence dans un impératif moral qui, en lui-même, soit immédiatement déterminé comme prescription de devoirs propres et circonstanciés.

Mais, dans l'article sur la *Différence*, puis dans *Foi et savoir*, Hegel a dénoncé le caractère seulement apparent de la « déduction » fichtéenne¹². Puisque cette « déduction n'est en fait que la restauration méthodique, comme nécessaire — en raison du manque du principe absolument posé —, de la contingence empirique, elle idéellise d'une manière seulement formelle les différences réelles, sans les identifier — totaliser — en leur contenu, c'est-à-dire qu'elle les laisse subsister en leur mode d'être empirique¹³ ; et l'absolutisation de la différence de l'identité et de la différence de l'identité et de la différence interdit une totalisation de cette dernière qui ne serait pas différente d'elle-même, ou condamne le développement du principe à la non-totalité du progrès à l'infini. Le progrès à l'infini de l'égalisation pratique du Moi et du Non-Moi révèle bien, dans la figure la plus synthétisante du formalisme, l'absoluité de la différence de l'identité rationnelle et de la différence empirique, de la raison et de la nature. L'« intégration » fichtéenne de l'identité et de la différence — effort extrême du formalisme pour dépasser la simple subsomption (identification causale) kantienne de la différence sous l'identité — retombe, en vérité, toujours dans cette subsomption alors seulement masquée. C'est bien toujours, conformément à la proclamation même de Fichte, l'esprit du kantisme qui se dit dans sa lettre fichtéenne.

Ainsi, convient-il, surtout dans un texte polémique, de saisir cet esprit dans sa lettre la plus franche, à savoir *dans la philo-*

10. *Ibid.*, p. 338.

11. *Ibid.*, p. 401.

12. Cf. ci-dessus, Chapitre II, p. 112.

13. Cf. HEGEL, *GuW*, *JKS*, *GW* 4, pp. 389 *sqq.*

sophie pratique de Kant. C'est bien Kant qui, séparant originellement le concept et l'intuition, « a exposé cette abstraction du concept dans sa pureté absolue » (p. 35). L'article *Foi et savoir* souligne, à plusieurs reprises, le recours ouvert de Kant à l'empirie, la manière « insouciante »¹⁴ dont il « ramasse empiriquement »¹⁵ le contenu particulier de la raison pratique. Voulant faire apparaître pleinement l'échec des théories formalistes à développer, à partir de leur *principe* de l'identité pure, un *système* de la pratique, c'est-à-dire la vie totale ou vraie, Hegel choisit l'exemple kantien, où la différence de l'identité rationnelle et de la différence empirique, destructrice de toute totalité, est offerte en sa pleine immédiateté. Assurément, la critique hégélienne vise ici tout autant la philosophie pratique de Fichte, de même que, dans ses articles antérieurs, Hegel visait tout autant — en la désignant d'ailleurs aussi — la théorie morale kantienne à travers sa critique — alors privilégiée en raison de son dessein de reconstruire spéculativement aussi pour elles-mêmes les philosophies critiquées — du matériau plus approprié à un tel dessein que constitue, en vertu de son effort de systématité, la philosophie pratique de Fichte¹⁶.

La philosophie pratique kantienne-fichtéenne est examinée d'abord, sur l'exemple kantien, dans la signification *générale* de sa « tentative fausse » (p. 34) pour développer ou concrétiser son principe de la raison pure en une théorie de normes pratiques déterminées, qu'il s'agisse — pour reprendre la terminologie de Kant — de normes *éthiques* ou de normes *juridiques*. La première partie de la critique hégélienne du formalisme pratique est dirigée contre la signification universelle de celui-ci, qu'il se particularise comme théorie de la *vertu* ou comme théorie du *droit*.

On sait que, pour Kant, la « morale » ou « métaphysique des mœurs », en tant que détermination rationnelle de l'agir, comprend en elle la théorie de la détermination rationnelle du *principe* de l'agir, des motivations ou des intentions de l'action — c'est là la théorie de la *vertu*, qui prescrit des obligations *éthiques* dont le respect constitue la *moralité* —, et la théorie de la détermination rationnelle du *résultat* de l'agir, de l'action effective — c'est là la théorie du *droit*, qui prescrit des obligations *juridiques* dont l'observance constitue la *légalité*. La législation *morale* prescrit, en tant qu'*éthique*, ce que seule une « contrainte-de-soi »

14. *Ibid.*, p. 400.

15. *Ibid.*, p. 402.

16. *Cf. ibid.*, p. 338.

intérieure peut prescrire, à savoir des buts comme devoirs « larges » se réalisant par diverses actions possibles, ou, en tant que *juridique*, ce qu'une contrainte extérieure peut aussi prescrire, à savoir des actions bien précises, comme devoirs « stricts » ; mais, toujours, l'acte législateur, émanant de la volonté de chacun ou de la volonté générale, qui confère un pouvoir absolument contraignant à la maxime posant un but ou un acte, détermine, c'est-à-dire limite, celle-ci par l'impératif catégorique : une maxime n'a de valeur éthique ou juridique que si elle peut, sans se supprimer, être universalisée — ce qui fonde la réciprocité et, *a fortiori*, la coexistence des vœux —, c'est-à-dire se qualifier comme loi aux yeux de la raison. Si les *Fondements de la métaphysique des mœurs* expriment surtout l'impératif moral comme impératif de la moralité, la *Métaphysique des mœurs* présente bien, dans son Introduction générale à ses deux parties, les *Principes métaphysiques de la doctrine du droit* et les *Principes métaphysiques de la doctrine de la vertu*, cet impératif moral comme déterminant aussi bien la législation juridique que la législation éthique¹⁷.

Hegel, qui, en 1798, avait rédigé un commentaire critique, aujourd'hui disparu, précisément de cette *Métaphysique des mœurs* de Kant¹⁸, peut bien, en reprenant sa critique dans l'article sur le droit naturel, penser atteindre toute la législation formaliste, juridique aussi bien qu'éthique, lorsqu'il dénonce l'incapacité où elle est de se déterminer par la seule application de l'impératif catégorique. Il peut d'autant plus le penser que la problématique essentielle qui est ici la sienne est plus proche de la préoccupation spécifique de Kant dans la *Métaphysique des mœurs* que de celle qui animait les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Cette problématique, en effet, ne renvoie aucunement à la *fondation* critique de la rationalité du devoir, qui fait surtout apparaître la différence *qualitative* entre l'obligation éthique (vouloir le devoir parce qu'il est le devoir, la raison pra-

17. C'est ce que souligne, par exemple, V. Delbos, mais à travers un vocabulaire qui ne comporte sans doute pas toute la *précision* de la *terminologie kantienne*, telle qu'elle s'exprime dans l'opuscule *En vue de la paix perpétuelle* (voir surtout le premier Appendice, sur le « Désaccord de la morale et de la politique »), puis dans la *Métaphysique des mœurs* : « Bien qu'il cherche à fixer les caractères spécifiques de la législation juridique, Kant n'en a pas moins une tendance très forte à en constituer le système sous l'empire de la législation morale ; il énumère didactiquement les concepts qui sont communs aux deux parties de la *Métaphysique des mœurs* : la plupart sont des concepts qu'il avait définis surtout en vue de la morale pure » (V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905, p. 701).

18. Cf. notre ouvrage *Hegel à Francfort*, op. cit., p. 104.

tique parce qu'elle est raison) et l'obligation juridique (accomplir un acte, quel que soit le but ou le mobile de l'agent), dans la vérification que tel contenu pratique est ou non celui d'une obligation éthique. Elle se rattache à celle de la *détermination* systématique du contenu, éthique ou juridique, des devoirs, c'est-à-dire à une problématique dans laquelle Kant, sans rien effacer, certes, de la différence formelle qualitative (de nature) des deux législations, distingue aussi celles-ci, au niveau alors privilégié de leur contenu, par la différence essentiellement *quantitative* (de degré), dans l'application de l'impératif catégorique de la raison, entre des devoirs stricts (juridiques) et des devoirs larges (éthiques).

La critique hégélienne de l'incapacité de l'impératif formel à fonder un *système rationnel de devoirs et droits* se développe en *trois moments*. — *D'abord*, Hegel affirme l'impuissance de la raison pure pratique à poser par sa propre vacuité un contenu normatif déterminé : informant, tout au plus, un contenu irratiounnellement présumé, la législation formaliste est « quelque chose de superflu » (p. 38). *Ensuite*, il condamne cette législation comme « quelque chose de faux » éthiquement, comme « une négation de la vie éthique » (p. 38). En effet, un tel résultat, à savoir la consécration formelle d'une détermination contingente, purement conditionnée, est lui-même — puisque « le rationnel est, par son côté négatif, ... l'être-supprimé du conditionné » (p. 40) — une irrationalité éthique ; et celle-ci est, en fait, principiellement exigée par la législation formaliste, pour autant que, en son être même de législation seulement, abstraitement, normative, opposant l'idéal et le réel, l'acte et l'être — le Bien est ce qui est à accomplir, mais n'est pas en même temps déjà accompli —, elle exclut la suppression réelle du particulier par la réalisation de l'universel, c'est-à-dire la réalité de l'identité de l'universel et du particulier, de l'identité et de la différence, bref, la réalité de la totalité qu'est, pour Hegel, la vie éthique vraie. *Enfin*, anticipant l'exposition de l'essence de cette dernière au niveau des devoirs envers soi-même et envers les autres, intra et intersubjectifs, qu'a en vue la problématique du formalisme pratique, il oppose au subjectivisme incertain, voire contradictoire, de l'exercice de sa législation, et pour en rendre « plus claire ... l'essence renversée » (p. 40), l'objectivité absolue de l'*intuition* éthique du Bien, expression immédiate, dans l'individu adonné à sa tâche, de la totalité organique qu'est la raison pratique vraie, c'est-à-dire concrète.

A. — LA LÉGISLATION FORMALISTE, PSEUDO-LÉGISLATION

Si la législation du formalisme pratique est « quelque chose de superflu » (p. 38), c'est d'abord parce que, de la forme universelle du devoir, on ne peut, selon Hegel, dériver des contenus particuliers de devoirs — cette législation n'est pas *suffisante* —, ensuite parce que, inversement, de tels contenus s'offrent toujours empiriquement à elle, qui ne fait alors que leur ajouter une consécration purement formelle — cette législation n'est même pas *nécessaire*.

Non seulement, pour Hegel, il est impossible de développer la « fondation de la métaphysique des mœurs » en un véritable « système » de celle-ci, c'est-à-dire en une totalité organique de différences ou déterminations éthiques, mais l'absolutisation, comme raison pratique, de l'unité pure négatrice du divers — « pathologique » — interdit en droit de poser, en la lui opposant, une simple diversité du pratique : « puisque l'unité pure constitue l'essence de la raison pratique, il peut être si peu question d'un système de la vie éthique que pas même une pluralité de lois n'est possible, en tant que ce qui va au-delà du concept pur, ou — parce que celui-ci, dans la mesure où il est posé comme niant le multiple, c'est-à-dire comme pratique, est le devoir — ce qui va au-delà du concept pur du devoir, et de l'abstraction d'une loi, n'appartient plus à cette raison pure » (pp. 34-35). Un contenu étant toujours, comme tel, un divers, « il est en soi contradictoire de chercher une législation morale, puisqu'elle devrait avoir un contenu, auprès de cette raison pratique absolue, puisque son essence consiste dans le fait de n'avoir aucun contenu » (p. 36). Et Hegel, conformément à sa pratique propre de la réfutation, veut faire avouer par le formalisme (kantien) lui-même cette condamnation de sa tentative législatrice.

L'affirmation d'un tel aveu *semble* bien, à première vue, ne pas vraiment extorquer celui-ci par une violence faite au texte de Kant. En effet, Hegel, d'une part, reprend d'abord les termes kantien proclamant le formalisme de la « loi fondamentale de la raison pure pratique » ; d'autre part, pour condamner la prétention législatrice de ce formalisme, il transpose de l'usage théorique à l'usage pratique de la raison la dénonciation ironique, par Kant lui-même, de la tentative de sélectionner, limiter ou déterminer le contenu, nécessairement particulier, de la raison, à partir de son universalité érigée en critère.

C'est bien en reproduisant les termes mêmes de l'Introduction de la *Métaphysique des mœurs*¹⁹ que Hegel écrit que « Kant ... reconnaît très bien que toute matière de la loi manque à la raison pratique et que celle-ci ne peut ériger en loi suprême rien de plus que la forme de l'*aptitude* de la maxime du libre arbitre » (p. 35). Et c'est bien aussi à Kant qu'il demande de prononcer le verdict sur son propre dessein de déterminer les maximes de l'agir, toujours particulières en leur contenu, à partir de l'exigence de l'universalité pratique, à laquelle *toute* maxime, donc en sa *forme*, doit satisfaire pour s'avérer maxime rationnelle, loi ou devoir. Puisque Kant rapproche explicitement, dans l'Introduction même de la *Doctrine du droit*, la question : « Qu'est-ce que le droit ? » de la question : « Qu'est-ce que la vérité ? » et compare l'embaras du jurisconsulte à celui du logicien²⁰. Or, un tel rapprochement ne doit-il pas conduire Kant à appliquer au traitement de la question du droit le même principe négatif qui régit, selon lui, le traitement de la question de la vérité ? Hegel rappelle alors le ridicule qu'il y a, pour Kant lui-même, et dans la question de l'essence distinctive, du critère, de la vérité, en tant qu'elle est posée à la logique formelle, et dans la réponse que celle-ci peut se risquer à lui apporter, donnant « ainsi le spectacle ridicule que l'un trait le bouc tandis que l'autre tient au-dessous une passoire »²¹ ; en effet, comme le dit Kant, par vérité on entend le contenu déterminé, différencié, de la connaissance, alors que le critère formel universel de la vérité n'est tel que par l'abstraction de toute différenciation ou détermination de ce contenu. En soulignant, de la sorte, la contradiction qui oppose le formalisme théorique réalisé dans la logique formelle et exprimant, pour Hegel, la position, par la philosophie transcendantale, de la raison comme unité pure, et le contenu concret de la vérité, objet même

19. Cf. KANT, *Metaphysik der Sitten*, Einleitung, in : *Kants Werke — KW —*, Akademie Textausgabe, VI, rééd. W. de Gruyter, Berlin, 1968, p. 214 : « Le [concept] positif [de la liberté de l'arbitre] est : le pouvoir de la raison pure, d'être pratique pour elle-même. Mais cela n'est pas possible autrement que par la soumission de la maxime de chaque action à l'aptitude de celle-là à être une loi universelle. Car, en tant que raison pure, appliquée à l'arbitre, sans tenir compte de l'objet de celui-ci, la raison, comme pouvoir des principes (et ici des principes pratiques, par conséquent comme pouvoir de législation) ne peut — puisque la matière de la loi lui manque — ériger rien de plus que la forme même de l'aptitude de la maxime de l'arbitre à être une loi universelle, en loi suprême et en motif de détermination suprême de l'arbitre... ».

20. Cf. *ibid.*, I, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Einleitung, p. 229.

21. *Id.*, *Kritik der reinen Vernunft*, Trans. Logik, Einleitung, III, IV, p. 52 (1781) et III, p. 79 (1787).

de la connaissance, Kant, indirectement, « prononce précisément par là le jugement sur le principe du devoir et du droit, qui est établi par la raison pratique », puisqu'« elle est l'abstraction absolue de la matière de la vérité, [et] par un contenu est posée une hétéronomie du libre arbitre » (p. 36). Parce que la forme du vrai et la forme du bien (droit et devoir) sont, l'une et l'autre, l'identité abstraite, elles ne peuvent, ni l'une ni l'autre, pareillement, être le principe de la détermination du contenu concret que l'on demande au vrai et au bien²². C'est pourquoi, en donnant à la raison pure, en tant que pratique, un pouvoir qu'il lui refuse, en ridiculisant alors sa prétention, en tant que théorique, Kant renie ses propres principes et, par conséquent, d'abord le principe-slogan du formalisme, celui de la conséquence avec soi.

On ne peut cependant s'empêcher de sauver Kant d'un tel reniement, dans un examen critique de la critique hégélienne, qui permettra, justement, d'en mieux saisir le nerf essentiel. — Si, pour Kant, la logique formelle, exercice analytique de l'entendement abstrait, ne peut déterminer ce par quoi une connaissance est vérité, c'est parce que la connaissance vraie est la synthèse de la *diversité empirique de l'intuition* par l'identité formelle du concept, suivant les principes du jugement définissant la norme théorique qu'est l'expérience possible : la logique transcendantale du vrai enlève tout pouvoir constitutif à la raison pure théorique, dont le projet essentiel est de déterminer le particulier à partir de l'universel. L'analytique de la vérité est celle de la synthèse métaconceptuelle du concept (logique) et de l'intuition (empirique). De la sorte, la vérité essentielle, fondée par la Logique transcendantale, ne peut être déterminée à partir du principe analytique de la forme identique à soi de la vérité. Il n'en va pas de même dans l'exercice de la raison pratique, juridique ou éthique : en tant que pratique, en effet, la raison pure — la forme de l'identité à soi — est, par elle-même, constitutive du « bien suprême », de ce par quoi le « souverain bien » est le bien. La *Doctrine du droit* et la *Doctrine de la vertu* s'emploient, ainsi, à

22. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, qui, en ses développements sur « la raison législatrice » et « la raison examinant les lois », reprend de nombreux thèmes traités dans ce passage de l'article sur le droit naturel, Hegel insiste sur l'égale impuissance de la pensée de la forme pure, qu'il s'agisse de la détermination du vrai ou de celle du bien : « Ce serait aussi une chose bien étrange, que la tautologie, le principe de contradiction qui est reconnu, pour la connaissance de la vérité théorique, seulement comme un critérium formel, c'est-à-dire comme quelque chose de tout à fait indifférent à l'égard de la vérité et de la non-vérité, doive être *quelque chose de plus* pour la connaissance de la vérité pratique » (*Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, I, p. 351).

déterminer des lois juridiques ou éthiques des actions extérieures ou des maximes intérieures, qui soient *essentiellement* telles, par leur identité à soi ou rationalité pure, qu'elles puissent être voulues (par le législateur juridique universel ou par le législateur éthique singulier) comme des lois. Assurément, en tant que les lois s'adressent, comme *impératifs*, à un être rationnel-*empirique*, leur contenu objectif déterminé a bien rapport aussi au divers empirique, mais la conscience pratique, comme pur « fait de la raison », est la présence à soi immédiate de la praticité de l'identité pure, abstraction faite de son opposition absolue aux sollicitations de la diversité sensible. C'est pourquoi, dans le kantisme, alors que la détermination de la forme de la vérité par le pouvoir de la raison théorique ne satisfait aucunement la visée de celle-ci, la détermination de la forme du bien par l'exercice réfléchi de la raison en son usage pratique satisfait l'exigence fondamentale qui est la sienne. La philosophie théorique de Kant ne renfermerait le principe d'un jugement négatif de sa philosophie pratique que si la législation pratique de la raison réclamait, pour remplir son intention, encore autre chose que le pouvoir pratique de la raison pure, que l'actualisation de l'exigence de l'unité ou universalité pure — un particulier qu'elle devrait mais ne pourrait tirer d'elle-même en sa particularité —, ce qui n'est pas le cas. Du moins si le sens du formalisme pratique, qui s'exprime naïvement en ses principes généraux dans la Critique kantienne, est bien son sens apparent.

Or, appliquant ici à Kant lui-même ce que celui-ci écrivait à propos de Platon, à savoir qu'on peut souvent mieux comprendre l'auteur d'un système philosophique qu'il ne s'est compris lui-même, Hegel lit la problématique kantienne de la législation pratique *comme si* sa visée *essentielle* était, en réalité, celle de la position, par l'universalité pure de la forme du devoir, du contenu particulier des devoirs. Cette lecture hégélienne de la problématique kantienne se manifeste dans la façon dont Hegel exprime, d'une part, le *principe*, d'autre part, le *résultat*, de son développement.

Le *principe* de la législation kantienne, la loi des lois, est la loi prescrivant que toute maxime soit une loi. Selon Kant, comme on sait, la loi suprême de la volonté pure prescrit de ne retenir en tant que maxime — principe factuel subjectif de l'agir — que celle dont la forme peut être universellement législatrice, rationnellement pratique. Or, la maxime par laquelle on peut vouloir qu'elle-même soit une loi — un principe normatif objectif de l'agir — est celle qui n'est pas un motif de détermination de l'arbi-

tre par sa matière ou son objet — c'est-à-dire par ce qui renvoie toujours, comme un tel motif, à la particularité sensible du sujet désirant, et manifeste donc que la maxime est fondamentalement une maxime de l'amour de soi ou de la félicité —, mais par sa forme même de principe pratique²³. Ainsi, selon Kant, la raison manifeste son pouvoir pratique en se donnant comme la loi exigeant que la maxime soit voulue comme loi, ce à quoi elle se prête si elle détermine l'arbitre par sa forme universelle, et non par sa matière particulière. — Ce que Hegel traduit de la manière suivante : « la maxime du libre arbitre [qui] a un contenu et inclut en elle une détermination » (p. 35) ou une « matière », doit, en vertu de la « loi absolue de la raison pratique », être, comme telle, élevée « dans la forme de l'unité pure » constitutive de la loi, car une loi, comme principe indépendant de la particularité ou relativité des situations pratiques, est un principe absolu, identique à lui-même, un en lui-même. Vouloir la maxime comme loi, c'est donc vouloir la matière ou détermination de l'agir, pour autant que, « accueillie dans la forme du concept pur », de l'universalité ou rationalité pure, abstraite, comme telle « libre de détermination », elle peut constituer une situation pratique nécessaire : « S'il est possible — écrit ainsi Hegel — que la détermination soit accueillie dans la forme du concept pur, si elle ne se supprime pas du fait de cette forme, elle est justifiée et, du fait de l'absoluité négative, elle est elle-même devenue absolue, loi et droit ou devoir » (p. 35).

On voit immédiatement la différence entre le langage kantien et le langage que Hegel fait tenir à Kant. Celui-ci dit que la loi pratique suprême prescrit à la volonté singulière éthiquement législatrice ou à la volonté générale juridiquement législatrice, de *vouloir* que la *forme* déterminante propre à la maxime soit la forme déterminante propre à la loi, c'est-à-dire soit universellement déterminante ; un tel vouloir exclut que la matière de la maxime, toujours particulière, soit ce qui détermine le vouloir,

23. Cf. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, I, 1, § 4, V, p. 27 : « La matière d'un principe pratique est l'objet de la volonté... Cet objet étant le motif de détermination de cette dernière, la règle de la volonté serait soumise à une condition empirique (au rapport de la représentation déterminante au sentiment de plaisir ou de déplaisir), par suite ne serait pas une loi pratique. Or, d'une loi, si l'on exclut d'elle tout objet de la volonté (comme motif de détermination) il ne reste rien que la simple forme d'une législation universelle. Donc un être raisonnable, ou bien ne peut pas du tout se représenter ses principes *subjectivement*-pratiques, c'est-à-dire ses maximes, en même temps comme des lois universelles, ou bien il lui faut admettre que la simple forme de celles-là, suivant laquelle elles *se prêtent à une législation universelle*, fait d'elles, par elle seule, des lois pratiques ».

bien qu'elle doive être voulue en tant que matière d'une maxime apte à être une loi pratique. — Au contraire, donnant une autre signification aux termes de matière et de forme, Hegel exprime la loi pratique suprême en disant que la *matière* de la maxime, la matière pratique qu'est essentiellement la maxime, doit être dans la forme de l'unité ou universalité pure constitutive de toute loi²⁴. — Ainsi, la loi pratique suprême prescrit, d'après Kant, le *vouloir de la forme universelle* de l'agir, mais, d'après Hegel lisant Kant, l'*être universel de la matière* de l'agir. Une telle *variation sémantique* indique, en réalité, une *variation de la perspective* suivant laquelle la raison pratique est examinée.

Chez Kant, la distinction entre la matière et la forme de la maxime renvoie, comme à ce qui la rend nécessaire, à la distinction, pour lui fondamentale, entre le motif matériel — c'est-à-dire sensible — et le motif formel — c'est-à-dire rationnel — de la détermination de l'arbitre par la maxime, entre l'hétéronomie et l'autonomie du vouloir. C'est dans la forme de ce par quoi la maxime est une maxime effective de l'arbitre, en tant que cette forme peut être, soit la forme de la détermination de l'arbitre par la matière de la maxime, soit la forme de la détermination de l'arbitre par la forme de la maxime, que la philosophie de la raison pratique a son objet essentiel. La raison — l'universalité — en tant que pratique ne peut être le principe de la maxime que si celle-ci n'est pas telle par sa matière, mais par sa forme, ce qui se vérifie pour autant que la maxime est en même temps voulue comme une loi ; le formalisme de la détermination du vouloir, qui identifie la maxime à la loi, est la garantie de la rationalité de ce vouloir. De la sorte, l'important, pour Kant, ce n'est pas que la maxime effective de l'agir, comme telle particulière, reçoive l'absoluité formelle, négative, de l'universalité propre à la loi, mais que ce qui, en elle, détermine le vouloir soit, non pas sa matière, mais sa forme, — ce n'est pas l'universalisation objective, dans la loi, de la particularité subjective de la maxime, mais que celle-ci détermine le vouloir parce que, sans se nier,

24. Cf. I. GÖRLAND, *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Francfort/s/M., V. Klostermann, 1966, p. 177 : « Dans la différence entre motif de détermination matériel et motif de détermination formel, la forme a la fonction de la *détermination de la volonté*, ce par quoi la maxime subjective est au fondement de la loi devient une loi. « Agis seulement suivant la maxime *par* [souligné par l'auteur] laquelle tu peux en même temps *vouloir* [*id.*] qu'elle devienne une loi [*id.*] *universelle* ». Maxime et loi ne sont pas différentes durablement comme contenu et forme..., mais, *par* la maxime, la loi est voulue, si cette maxime elle-même est déterminée par la forme. La forme est une fonction déterminante, non une unité statique qui accueille un contenu ».

elle peut supporter l'épreuve de celle-là. En d'autres termes, ce qui compte pour Kant, c'est la discrimination du motif déterminant de la valeur de principe pratique reconnue à la maxime, le motif rationnel et formel prouvant son effectivité déterminante dans la conformité à la loi prescrivant de vouloir que la maxime soit une loi. C'est donc à la *relation du vouloir à la maxime*, qui enveloppe le problème de l'élévation de la maxime à la loi, que s'intéresse avant tout la critique kantienne de la raison pratique, qui veut découvrir une rationalité du vouloir en tant que raison pratique *pure*.

Au contraire, lorsque Hegel parle de l'élévation de la maxime à la loi, il l'exprime comme l'accueil de la matière du vouloir effectif (la maxime qu'il fait sienne) dans la forme du vouloir pur (la loi qui absolutise la maxime), appliquant ainsi le couple : matière-forme à la *relation : maxime-loi*, au lieu de désigner par lui les deux éléments de la maxime en tant qu'ils peuvent constituer en elle, l'un dans la perspective de l'hétéronomie, l'autre dans la perspective de l'autonomie, le principe de la détermination du vouloir. Et ce déplacement de la signification du couple : forme-matière, appliqué à la problématique de la raison pratique, manifeste précisément que l'intérêt de Hegel ne vise pas *le problème — kantien — du principe de la détermination du vouloir*. En vérité, ce qu'il saisit essentiellement dans la maxime, ce n'est pas ce qui la constitue comme telle, comme principe pratique, à savoir d'être, certes, la représentation d'un mode d'agir déterminé, mais en tant que cette représentation est, par une motivation hétéronome ou autonome, déterminante de l'arbitre. En opposant la maxime et la loi comme la matière — le contenu, la détermination — et la forme — l'universalité — du vouloir, Hegel montre qu'il ne soit dans la maxime que le principe de ce vouloir en tant qu'il est un *principe déterminé*, et d'abord par la détermination du mode d'agir qu'il propose. Ce qui l'intéresse, ce n'est donc pas la signification, proprement pratique selon Kant, de la relation de l'arbitre à la maxime dans le devenir vécu de la détermination rationnelle de celui-là, mais le *résultat pensé* de cette détermination. Ainsi, ce qui, chez Kant, est une *conséquence* du caractère formel-rationnel de ce par quoi une maxime déterminée est *maxime* effective de l'arbitre, c'est-à-dire du motif déterminant celui-ci — c'est là le sens essentiel de la pratique rationnelle pour le kantisme —, à savoir que cette maxime *déterminée* est absolutisée comme loi, devient, chez Hegel, le *sens essentiel* de la raison pratique. Hegel exprime la solution kantienne dans des termes montrant qu'il la rapporte à un pro-

blème qui n'est pas, alors, le problème de Kant. Ce qui le préoccupe, particulièrement dans une étude qui s'interroge sur les manières d'élaborer une *science*, c'est-à-dire une totalité idéale, du droit naturel et de la vie éthique, c'est d'analyser si le formalisme kantien-fichtéen peut, de façon conséquente — conformément à sa propre exigence méthodologique — développer son principe de l'unité pure pratique ou du devoir pur, en un *système* des devoirs et droits. C'est un tel *système* qui, pour Hegel, constitue la *rationalité* même du vouloir ; puisque, à ses yeux, la raison est, en sa concrétité, l'identité de l'identité et de la différence, la totalité, il ne peut définir le vouloir rationnel par le vouloir de l'identité pure, idéale — le vouloir du devoir comme devoir —, en son opposition à la différence constitutive de la réalité, mais par le vouloir de l'effectivité même en tant qu'elle forme une totalité de la vie éthique²⁵.

C'est un même *déplacement de la problématique kantienne* qui explique la sévère ironie avec laquelle Hegel juge le résultat de l'application, dans la législation de la raison pratique, de son principe suprême de l'identification de la maxime à la loi. Selon Hegel, l'élévation de la particularité matérielle de la maxime à l'universalité formelle de la loi, c'est-à-dire à l'identité abstraite avec soi, qui n'est pas l'unité synthétique d'une différence identifiée *dans* sa différence ainsi niée, mais l'unité analytique d'une différence identifiée à elle-même *en tant que différence* — donc posée absolument —, ne peut avoir la moindre fécondité éthique : « la matière de la maxime demeure ce qu'elle est, une détermination ou singularité ; et l'universalité que lui confère l'accueil dans la forme est ainsi une unité purement et simplement analytique ; et

25. Dans son étude de la critique de Kant par le jeune Hegel, I. Görland justifie l'abandon, en celle-ci, de la problématique kantienne de la raison pratique (qui se fonde sur la distinction des motifs de détermination — par l'identité pure ou par la différence abstraite — du vouloir) par la position, préalable selon elle au surgissement de la vérité de cette problématique — comme le montrerait le cours de la *Phénoménologie de l'esprit* —, du vouloir comme déjà réalisé en sa rationalité, c'est-à-dire, pour Hegel, en sa concrétité (l'identité de l'identité idéale et de la différence réelle), dans le moment de la « Chose même » en tant qu'œuvre de tous et de chacun (*cf. op. cit.*, pp. 154 *sqq.*). — En vérité, selon nous, à l'époque de l'article sur le droit naturel, l'abandon de la problématique kantienne et son remplacement par celle du *contenu* de la raison pratique exprime le *primat* général, originel chez Hegel, de la préoccupation de l'*objectivité* sur celle de la *subjectivité*, plus particulièrement le rejet, opéré à Francfort, du subjectivisme moral de Kant au nom de l'objectivité de la vie éthique telle que la cité antique l'avait illustrée, cet intérêt fondamental porté au contenu concret de la raison pratique se justifiant, enfin, à Iéna, par la saisie de la raison elle-même comme concrétité ou totalité.

l'unité qui lui est conférée est exprimée, purement comme ce qu'elle est, dans une proposition, la proposition est une proposition analytique et une tautologie » (p. 35). — Quel bilan négatif que celui de l'application de la loi des lois ! Puisque « c'est dans la production de tautologies que consiste, suivant la vérité, le pouvoir sublime de l'autonomie de la législation de la raison pratique pure » (p. 35). Mais l'ironie de Hegel n'a de sens que si la législation de la raison pratique est principalement orientée vers la position d'une différence ou détermination, d'un contenu du devoir, ce qui est la perspective hégélienne. Par contre, dans la perspective de Kant lui-même, c'est bien, en vérité, un pouvoir sublime que celui par lequel le vouloir domine l'arbitre incliné naturellement à suivre la maxime particulière de l'amour de soi, nécessairement hétérologique en tant qu'elle ne peut subsister comme maxime d'un arbitre particulier que si celui-ci la pense comme n'étant pas suivie par les autres, donc comme inégale à soi, différente de soi, et lui impose la maxime rationnelle capable de tautologie pour autant qu'elle nie la particularité ou différence de l'être sensible. Pour Kant, rien n'est plus difficile à l'être rationnel-sensible que de vouloir ou — pour parler comme Hegel — que de « produire » une telle tautologie de la maxime, c'est-à-dire une telle maxime rationnelle pure comme principe effectif de détermination de l'agir. L'appréciation négative de Hegel traduit bien, ici aussi, la *substitution*, au souci *pratique* de la *justification du bien*, qui amène à exalter le vouloir héroïque de la tautologie, du souci *théorique* de la *détermination du bien*, qui débouche sur la constatation de la triviale tautologie de ce qui est voulu.

Si certaines formulations kantiennes quelque peu ambiguës, en particulier dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, ont pu faire croire que Kant accordait à l'actualisation de la loi des lois le pouvoir de déterminer les lois morales²⁶, il n'en est pourtant rien. La loi de l'élévation de la maxime à la loi, en son application aisée pour l'entendement le plus commun, permet à celui-ci de *reconnaître* et *vérifier* absolument l'*être-devoir* d'un devoir, de le « dériver » ou « déduire » en sa *forme* de

26. Cf., par exemple, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, KW, IV, p. 421, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1952, p. 137 : « Or, si de ce seul impératif [l'impératif catégorique prescrivant d'agir d'après la maxime telle qu'elle peut être voulue comme loi] tous les impératifs du devoir peuvent être dérivés [abgeleitet] comme de leur principe... », et, pp. 423 sq. — trad. V. Delbos, p. 142 : « Ce sont là [il s'agit des autres exemples de devoirs illustrant la vertu législatrice de l'impératif catégorique] quelques-uns des nombreux devoirs réels ou du moins tenus pour tels, dont la déduction [Ableitung], à partir du principe unique que nous avons énoncé, tombe clairement sous les yeux... ».

devoir, mais ce n'est pas elle qui, comme telle, pourrait déterminer, ni d'une façon générale ni dans chaque cas, le *contenu* même de cette forme, *ce qui* est un devoir.

La *Métaphysique des mœurs* affirme clairement que le contenu des règles morales, à savoir telle ou telle action quand il s'agit des règles juridiques, telle ou telle maxime quand il s'agit des règles éthiques, présuppose dans le premier cas, et de manière quelconque, un but qui peut aussi être rationnel, pose dans le second cas un but essentiellement rationnel, et ce en excédant le pouvoir de la règle suprême de la raison pratique. L'impératif catégorique ne constitue qu'un « principe négatif » du choix de la maxime envisagée en toute sa concrétité de proposition d'un but qui est un devoir ; il prescrit le choix rationnel des maximes qui, simplement, se *qualifient* pour une législation universelle, ce qui est seulement un principe négatif (ne pas contredire une loi en général) »²⁷, de telle sorte que « les maximes des actions peuvent être *arbitraires* et se tenir seulement sous la condition limitante de l'habilitation à une législation universelle, comme principe formel des actions »²⁸. Seul le concept d'un *but*, plus précisément d'un but qui est un devoir, transforme la *possibilité* du choix moral de la maxime — fondée sur l'aptitude de celle-ci à être voulue comme loi — en *nécessité* d'un tel choix : « Le but qui est en même temps un devoir doit nécessairement ériger en une loi le fait d'avoir une telle maxime, tandis que, pour la maxime elle-même, la simple possibilité de s'accorder à une législation universelle est déjà suffisant »²⁹. Le but rationnel exprime donc une loi des maximes de l'agir, envisagées, non plus seulement selon leur forme, mais suivant leur contenu même en sa détermination, c'est-à-dire fait qu'il y a *des lois* de la raison pratique. Par exemple, seule l'adjonction, au concept un de l'« obligation-de-virtu » [« Tugendverpflichtung »] — le respect de la loi comme telle —, du concept de but, permet de poser la multiplicité des « devoirs-de-virtu » [« Tugendpflichten »]. En présupposant, pour les actions qui sont des droits, ou en posant, éthiquement, des buts rationnels, la raison pratique législatrice peut remplir positivement, par une métaphysique *des mœurs*, le principe négatif qui la fonde comme *métaphysique*. On voit par là que Kant n'entend aucunement déduire de la loi morale des lois

27. KANT, *Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Einleitung, KW, V, p. 389.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

morales, du principe formel de la morale ses principes matériels. L'agir moral pose à la fois le problème de sa *justification* et celui de sa *détermination*, puisque « aucune action libre n'est possible sans que l'agent ait alors en vue en même temps un but (comme matière de l'arbitre) »³⁰; mais, pour Kant, ces deux problèmes sont deux problèmes dont les solutions renvoient à des principes *distincts* et sont moralement *hiérarchisées*.

L'impératif catégorique exprime l'absoluité du principe de l'unité ou universalité qu'est la raison pure, et il s'explicité négativement comme exigence de la non-contradiction du vouloir; mais, comme déjà le montrent les exemples que les *Fondements de la métaphysique des mœurs* fournissaient de l'application de la loi morale suprême, comme critère de cette explicitation, il pré-suppose nécessairement — s'agissant des devoirs larges qui ne peuvent être que des devoirs de vertu — la volonté de l'être raisonnable fini, envisagée dans le système de ses fins déterminées, qui doit, sans se contredire *en elle-même*, pouvoir vouloir que sa maxime soit une loi³¹, et c'est à une telle volonté, à une telle raison pratique comme raison pratique de l'être rationnel-sensible, que la *Métaphysique des mœurs* demande le principe déterminant la norme morale comme tel ou tel but normatif. La vertu — qui est le bien suprême — ne constitue pas par elle seule le *souverain bien*, où elle se joint à la félicité. Mais c'est parce que le souverain bien comporte la vertu, sa condition inconditionnée, qu'il est le souverain *bien*; le principe formel est ce qui fait du principe matériel de l'agir un principe moral, et c'est pourquoi Kant rappelle sans cesse que la position de la norme de l'agir conditionne moralement celle de son but, qu'il s'agisse de la doctrine de l'éthique ou de celle du droit³². Savoir son devoir n'a de sens moralement que si l'on sait que c'est bien un devoir, et ce savoir de la forme du devoir, en son rôle négatif de sélection parmi les maximes qui se présentent comme morales, est, pour Kant, le moment théorique décisif de la vie morale³³.

30. *Ibid.*

31. Cf. *id.*, *Grundlegung zur Metaphysik des Sitten*, KW, IV, p. 424 — trad. V. Delbos, pp. 142 sq.

32. Cf., par exemple, *En vue de la paix perpétuelle*, Appendice I : « Sur le désaccord de la morale et de la politique ».

33. Ce moment décisif, qu'il est moralement, c'est-à-dire absolument, impératif d'actualiser, est aussi aisément actualisable que le moment « naturel » de la proposition des buts. Mais, alors que la tâche, secondaire, de la métaphysique des mœurs, qui doit déterminer rationnellement le contenu des *buts* à prescrire comme devoirs, est une tâche aisée, susceptible de revêtir un aspect « populaire », la tâche, fondamentale, de la « fondation » de cette métaphysique,

Or, c'est précisément ce que Hegel rejette, à travers son refus global de la peuso-synthèse kantienne de la vertu et de la félicité, de la raison et de l'empirie pratiques, comme causalité prétendue de la première sur la seconde, ou comme détermination négative du contenu de la *Métaphysique des mœurs* par la réflexion en soi (la loi prescrit la loi) de la forme à laquelle cette métaphysique demande sa *fondation*. La synthèse pratique du souverain bien est, en fait, pour Hegel, la juxtaposition — comme telle empirique — de son moment rationnel et de son moment empirique, par conséquent, non pas la détermination, même négative, de l'empirie par la raison, mais la soumission dissimulée, à l'empirie, d'une raison se contentant de la consacrer formellement (en son sens vrai, le rapport pratique, dans leur unité, de l'unité et de la multiplicité, est la simple idéalité, irréalité, de la causalité purement apparente de l'unité sur la multiplicité)³⁴. La seule différence du principe formel et du principe matériel de l'agir interdit au premier d'être vraiment un principe et assure la domination du second³⁵. Cela signifie que, pour Hegel, la loi morale suprême, sans efficace réelle, ne peut même pas servir de « pierre de touche »³⁶ pour déterminer négativement, parmi les

qui doit dégager en sa pureté la loi morale suprême, a été, pour Kant, une tâche philosophique beaucoup plus redoutable (cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, KW, IV, pp. 391 sq. — trad. V. Delbos, pp. 83 sq.).

34. Cf. DN, pp. 31 sq.

35. La critique hégélienne vise aussi bien, sur ce point, la philosophie pratique de Fichte que celle de Kant. Certes, pour Fichte, la raison pratique est, originellement, en son principe — le troisième principe, synthétique, de la *Doctrine de la science* —, elle-même, en tant que raison réelle, l'unité de la raison (du Moi) et de l'empirie (du Non-Moi) : la « tendance éthique » est — comme Hegel le rappelait (D, JKS, GW 4, p. 59) — une « tendance mixte ». Si bien que le *sentiment moral*, expression de l'impératif catégorique, est, comme sentiment du devoir, immédiatement aussi, pour chacun, le sentiment de son devoir propre déterminé dans chaque circonstance : pour Fichte, il suffit, au niveau factuel de la conscience commune, à assumer la tâche de la législation éthique en son intégralité (de même que la *science* génétique du Moi pratique pourra développer, à partir de son sens rationnel, tout le système des devoirs) — cf. FICHTE, *System der Sittenlehre*, SW IV, pp. 163 sqq. — Mais, selon Hegel, Fichte n'a fait, en posant comme principe le résultat de la philosophie pratique de Kant, et, par là, en « déduisant » ce que Kant se contentait de recueillir, que transporter au cœur même de la raison le mélange, comme tel toujours empirique, de la raison et de l'empirie, c'est-à-dire la diversité ou différence, qu'aucune identification causale ne peut surmonter, du premier et du deuxième principes. Le kantisme expose bien en sa « pureté absolue » (p. 35) la séparation de l'unité et de la multiplicité, « l'abstraction du concept », et c'est pourquoi Hegel le prend comme cible de sa critique du développement de la problématique générale du formalisme pratique.

36. KANT, *Metaphysik der Sitten*, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Vorrede, KW, VI, p. 376.

devoirs examinés, ceux qui sont vraiment des devoirs. Comme le commentateur qu'il a été de la *Métaphysique des mœurs* n'ignore pas que Kant n'attribue, en fait, à cette loi morale suprême, qu'un rôle de législateur négatif quant à la détermination des lois (la « raison législatrice » n'est en fait qu'une « raison examinant les lois », pour reprendre les termes ultérieurs de la *Phénoménologie de l'esprit*), c'est ce rôle même, *non suffisant*, aux yeux de Kant, pour la législation morale totale, mais absolument *nécessaire* comme garantie principielle de son caractère moral, qu'il doit s'employer à lui dénier. Puisque « c'est précisément l'intérêt que de savoir ce qui est bien [un] droit et [un] devoir », qu'« on s'enquiert du contenu de la loi morale, et [que] c'est uniquement ce contenu qui importe » (p. 36), la négation du rôle nécessaire, à titre de principe seulement critique, de l'impératif catégorique dans la détermination des lois morales, établit son néant moral ; elle emporte ainsi avec elle la problématique formaliste, qui croit pouvoir *fonder* les mœurs avant d'en *déterminer* le système, alors que — et ce sera un leitmotiv du hégélianisme —, bien loin d'assurer la détermination, la fondation est assurée par celle-ci.

*
**

Anticipant, dans sa critique du formalisme pratique, le contenu de la section que la *Phénoménologie de l'esprit* consacra à la « raison examinant les lois », l'article sur le droit naturel s'efforce de montrer qu'un tel examen se dissout lui-même en son incapacité absolue de sélectionner, parmi les maximes d'actions ou de buts, celles qui expriment vraiment des lois. — Précisée en son véritable sens, l'application de la loi fondamentale de la raison pratique signifie l'imposition discriminante de la forme de l'unité ou universalité, du concept, à la détermination, nécessairement présumée, constitutive d'une maxime quelconque de la volonté. Mais, pour Hegel, l'effectuation d'une telle application manifeste, bien plutôt, la vanité de la destination que le formalisme lui assigne.

L'échec de l'application de la loi morale suprême est nécessaire en raison même de la condition présumée par cette application, c'est-à-dire de la différence abstraite de la différence, comme matière, et de l'identité, comme forme, différence abstraite qui fait que la matière est indifférente pour la forme, ou quelconque ; la forme législatrice est la forme d'une législation dont la possibilité fondamentale est d'exister comme différence ou contradiction des législations, comme hétérologie des tauto-

logies. — Hegel développe d'abord le *concept* de l'échec du prétendu critère kantien de la maxime véritablement morale, avant de le concrétiser sur l'*exemple* bien connu par lequel la *Critique de la raison pratique* illustre ce critère.

La « démonstration » de Hegel est, en fait, un *syllogisme*. La *majeure* en est que « chaque détermination » — en particulier du vouloir — « est susceptible d'être accueillie dans la forme conceptuelle et d'être posée comme une qualité » (p. 36), c'est-à-dire d'être abstraite, par l'entendement, de son contexte, et posée pour elle-même, comme identique à soi, comme un universel ou un absolu, bref, d'être pensée ; ce qui signifie qu'« il n'y a absolument rien dont on ne pourrait pas faire, de cette manière, une loi morale » (p. 36). La *mineure* exprime un leitmotiv de la future Logique hégélienne, déjà bien présent dans les premiers articles publiés à Iéna, et selon lequel une détermination, comme limitation, n'est et n'est telle que dans la mesure où ce qui la limite, son non-être, est lui-même et est tel qu'il est : « la détermination opposée lui fait face et elle n'est détermination que pour autant qu'une telle détermination lui fait face » (p. 36). Par conséquent — c'est là la *conclusion* du syllogisme hégélien — poser une détermination pratique comme universelle, c'est nécessairement pouvoir poser tout aussi bien comme universelle la détermination opposée, puisque « chacune des deux déterminités est, de la même manière, susceptible d'être pensée » (p. 36), c'est-à-dire pouvoir nier absolument la première détermination.

La possibilité, toujours présente, d'universaliser une maxime et de lui conférer l'être d'une loi est donc, en elle-même, nécessairement la possibilité de la renvoyer au non-être. L'application de la loi morale suprême ne constitue pas un *critère de la contradiction*, mais un *critère contradictoire*, c'est-à-dire la *négaration de tout critère*. Entre les déterminités opposées également posées pour elles-mêmes par la position pour elle-même, la conceptualisation, de l'une d'entre elles, le choix est *nécessaire*, mais il est *impossible* à la conceptualisation de résoudre par elle-même le problème de ce choix qu'elle suscite nécessairement, puisque les déterminités peuvent être également conceptualisées : « laquelle est-ce qui doit être accueillie dans l'unité, ou pensée, laquelle est-ce dont il doit être fait abstraction, c'est là quelque chose qui est complètement indéterminé et libre ; si l'une est fixée, comme subsistant en et pour soi, l'autre ne peut, certes, être posée ; mais cette autre peut, aussi bien, être pensée, et, puisque cette forme de la pensée est l'essence, être exprimée comme une loi morale absolue » (pp. 36-37). La tentative d'objectiver une

maxime aboutit contradictoirement — comme Hegel le remarquait déjà dans ses articles précédents³⁷, et comme il va bientôt y insister en proposant le sens véritable, positif, de cet échec de la législation formelle — à exalter la subjectivité dans l'arbitraire de son choix ; *l'application de la loi morale est celle de sa négation absolue*. Si, donc, Kant peut affirmer que l'acte moral fondamental, à savoir le choix d'une maxime bonne, est — ainsi que le rapporte Hegel — à la portée de « l'entendement le plus commun », capable, « sans instruction », de « distinguer quelle forme dans la maxime se prête ou non à la législation universelle » (p. 37)³⁸, c'est tout simplement parce que toute distinction en vaut une autre. Un tel acte est si commun, non parce qu'il reposerait sur un discernement aisé, mais, plus radicalement, parce qu'il ne réclame aucun discernement, puisque toute détermination peut être formellement universalisée, c'est-à-dire conceptualisée, ce qui constitue la fonction commune de l'entendement ; en réalité, l'exercice de l'acte moral décisif selon Kant ne manifeste pas tant un pouvoir (propre) de l'entendement le plus commun que le pouvoir le plus commun de l'entendement, celui d'abstraire, c'est-à-dire de poser, en les opposant selon le « ou bien — ou bien », des déterminations quelconques, qu'il est tout à fait incapable d'universaliser réellement en les unifiant rationnellement. Le vouloir de la raison ne peut être l'œuvre de l'entendement du vouloir.

Pour illustrer sa critique, Hegel reprend alors l'exemple célèbre — plusieurs fois utilisé — de Kant, à savoir l'exemple de la restitution d'un dépôt, tel qu'il est exposé dans la *Critique de la raison pratique*. Mais l'interprétation qu'il donne de cet exemple confirme l'insertion, déjà soulignée, des thèmes kantien dans la problématique proprement hégélienne de la vie éthique, qui n'a pas son lieu dans le *vouloir pur* — le devoir être — réfléchissant sur sa rationalité, mais dans l'*être naturel*, la nature éthique, des mœurs.

La maxime d'accroître ma fortune par tous les moyens sûrs »³⁹, qui est une maxime de l'amour de soi, ne peut — dans le cas où, par exemple, l'un de ces moyens consiste à garder pour soi, et donc à nier, un dépôt dont nul ne pourra prouver qu'il est la propriété d'autrui — être universalisée en une loi pratique sans disparaître comme maxime effective du vouloir : son uni-

37. Cf. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, pp. 59-60 ; *GuW*, *ibid.*, p. 410...

38. Cf. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, I, 1, § 4, KW, V, p. 27.

39. *Ibid.*

versalisation, en effet, « ferait qu'il n'y aurait absolument aucun dépôt »⁴⁰ ; je ne peux vouloir comme loi la maxime égoïste de ne pas rendre un dépôt, car ce serait vouloir indirectement une situation telle qu'il n'y aurait plus de dépôts, et, par là même, la négation de la maxime, qui n'a de sens que dans la situation opposée. L'application de la loi pratique suprême a donc bien, si l'on s'en tient à la signification manifeste du propos kantien, un effet discriminant, car les deux maximes opposées : rendre un dépôt — ne pas rendre un dépôt, ne peuvent être toutes deux comme *universelles*.

Au contraire, Hegel affirme que, en réalité, et d'après le principe même du kantisme, toutes deux peuvent être universalisées, donc être posées comme lois, sans aucunement se détruire par une contradiction interne. — Certes, la maxime de ne pas rendre un dépôt, par la réalisation universelle de son contenu, implique la production d'une situation qui supprime sa propre possibilité comme maxime en supprimant l'acte même du dépôt ; mais une telle suppression — qui définit le sens effectif, l'être vrai, de la maxime universalisée — n'a rien de contradictoire, car, « qu'il n'y ait absolument aucun dépôt, qu'elle contradiction y aurait-il là-dedans ? » (p. 37). Assurément, l'existence ou l'inexistence d'un dépôt reçoit une nécessité par son lien, au sein d'une situation *concrète*, avec d'autres déterminités elles-mêmes présupposées comme nécessaires moralement (le régime de la propriété privée, de la propriété commune, ou de la non-propriété des choses, etc.) ; mais, dans la perspective de l'élévation immédiate, *abstraite*, de l'une ou l'autre détermination — considérée ainsi, comme le dira plus tard la *Phénoménologie de l'esprit*, reprenant ce thème inauguré dans l'article sur le droit naturel, en son isolement ou en sa simplicité⁴¹ — à la forme de l'universalité, le critère de la possibilité d'une telle élévation n'est pas la non-contradiction de la détermination comme moment relatif d'une totalité, son identité négative (rationnelle), en tant que cette *détermination*, avec les autres déterminités constituant cette totalité, mais la non-contradiction qui est la sienne en tant qu'elle est, absolument prise, une détermination positivement identique à soi. La raison de l'affirmation d'une détermination comme loi ne renvoie pas à la considération du contenu ou de la *matière* par quoi, comme être-déterminé ou différencié, la détermination est être-pour-un-autre, moment d'un tout, mais bien seulement à celle de la *forme* par

40. *Ibid.*

41. Cf. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, I, pp. 349 sq.

laquelle elle est identique à soi et a, ainsi, pour elle-même, un être : « Ce ne sont pas d'autres buts et des raisons matérielles qui doivent être convoqués, mais c'est la forme immédiate du concept qui doit décider de la justesse de la première ou de la deuxième hypothèse ; mais, pour la forme, l'une des déterminités opposées est aussi indifférente que l'autre. chacune peut être conçue comme une qualité, et cette conception peut être exprimée comme une loi » (p. 37).

Et Hegel, voulant confirmer, contre Kant, sa thèse que le formalisme (kantien) permet la position comme loi de n'importe quelle détermination pratique, l'applique à celle même qui est précisément impliquée, comme le fondement de son sens, dans la maxime du dépôt, à savoir à la propriété ou non-propriété des choses⁴². Ainsi, l'on peut indifféremment poser comme loi la propriété ou la non-propriété, c'est-à-dire la maxime de reconnaître pratiquement la propriété ou la non-propriété. L'une et l'autre, en effet, présupposées comme buts possibles, c'est-à-dire comme contenus identiques à soi puisque l'intérêt vise alors en eux leur rapport au vouloir et non pas leur rapport intérieur, leur différence intestinale, peuvent parfaitement être posées comme buts nécessaires, si la nécessité pratique n'est elle-même rien d'autre que la position — dans le concept qui universalise ou absolutise — d'une telle identité à soi. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, analysant de façon détaillée le même exemple de la propriété ou non-propriété, Hegel, après avoir montré que, sans doute, propriété et non-propriété sont toutes deux, en tant que contenu déterminé, différencié, opposé en soi-même, pleines de contradictions, souligne bien que « chacune de ces déterminités, représentée *dans sa simplicité*, en tant que propriété ou non-propriété, sans plus de développement, est une détermination aussi *simple* que l'autre, c'est-à-dire non contradictoire »⁴³. La loi morale suprême peut fixer tautologiquement à soi, et ainsi consacrer comme essence pratique, aussi bien la proposition pratique de la non-propriété que celle de la propriété : « Si la détermination de la propriété en général est posée, il s'en laisse tirer la proposition tautologique : la propriété est [la] propriété et par ailleurs rien d'autre, et cette production tautologique est la législation de cette [raison qui est] la raison pratique ; la propriété, s'il y a une propriété, doit nécessairement être [la] propriété ; mais si la

42. Cf. *ibid.*, p. 354 : « Si je retiens pour moi le dépôt, alors... je n'envisage plus cela comme la propriété d'un autre ».

43. *Ibid.*, p. 351.

déterminité opposée, la négation de la propriété, est posée, il se produit, du fait de la législation de cette même raison pratique précisément, la tautologie : la non-propriété est [la] non-propriété ; s'il n'y a aucune propriété, ce qui veut être propriété doit nécessairement être supprimé » (p. 37). Bref, bien loin de limiter rationnellement les maximes pratiques, la loi suprême de la raison pratique, qui soumet en fait la pratique à l'entendement, étend à toutes le pouvoir de fixation à soi exclusive, d'obstination tautologique, propre à cet entendement, et, au lieu d'exprimer l'auto-critique rationnelle du vouloir fini, consacre dogmatiquement sa contingence.

La dénonciation hégélienne de la prétendue vertu sélectrice de l'impératif universel de la morale, dans le champ de ses impératifs déterminés, n'a de sens et de portée que par une *double substitution* opérée par Hegel dans sa mise à l'épreuve du formalisme kantien : une substitution quant au *problème* auquel est confrontée la réponse de celui-ci, et une substitution quant à cette *réponse* elle-même. — D'une part, Hegel examine le kantisme en substituant, à la problématique manifestement kantienne de la *forme* du vouloir moral, la problématique essentielle pour lui — et même, comme il *voudra* le montrer plus loin, dans le kantisme en son sens profond —, du *contenu* des mœurs éthiques réelles. D'autre part, il substitue à la réponse globale *réelle* de Kant, dans laquelle le thème du « critère » reçoit sa signification positive, la réponse que le formalisme *devrait* fournir selon son principe proclamé de l'absoluité de l'identité pure, c'est-à-dire abstraction faite du mélange nécessaire, en lui, de ce principe et de son Autre empirique. — C'est cette double substitution qui explique, là encore, le déplacement par Hegel de la signification kantienne du couple : matière-forme dans le traitement du problème du critère de la rationalité des droits et devoirs ; en parlant de la maxime comme matière ou détermination de la loi, Hegel entend, non pas la maxime comme telle, à savoir un contenu pratique en tant que rapporté au vouloir moyennant une motivation quelconque, mais ce contenu lui-même, l'objet pratique proposé par la maxime, soit comme objet général (le but, pour l'éthique), soit comme objet particulier (l'acte lui-même, pour le droit).

Pour Kant, le problème de l'application du critère de la raison pratique concerne le *vouloir* de la maxime : pour lui, se demander si la maxime peut être érigée en loi, c'est se demander, non pas si l'acte ou le but proposé par elle peut, en son contenu effectif considéré pour lui-même, subsister en étant universalisé, mais si le vouloir de cet acte ou de ce but peut, en tant que vouloir d'un

être rationnel-sensible, se conserver dans l'être en étant universalisé. Or, le critère de l'universalisation formelle d'un tel vouloir est un critère négatif efficace de son sens universel, rationnel ou moral. D'une part, appliqué au vouloir, ce critère est un *critère vrai* en tant qu'il ne fait que manifester son principe : le vouloir de l'universel est nécessairement un vouloir essentiel, et un vouloir immoral ou égoïste ne peut, absolument, se vouloir comme tel formellement universalisé, c'est-à-dire, puisqu'il pose la différence inégale des vouloirs, dans une pleine réciprocité de ceux-ci⁴⁴ ; un vouloir déterminé est nécessairement, soit non-contradictoire, soit contradictoire, en son universalité, selon qu'il est moral ou immoral. D'autre part, ce critère est un *vrai critère*, s'il est appliqué au vouloir rationnel *réel*, c'est-à-dire qui s'interroge sur la rationalité des *buts* auxquels sa nature l'ordonne. C'est par là que le critère peut toujours être mis en évidence, fonctionner comme critère universel. En effet, ainsi que le montrent les exemples cités par les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la contradiction du vouloir immoral n'est pas uniquement et essentiellement celle de son contenu, comme tel indifférent au fait d'être voulu ou effectué, et c'est pourquoi la contradiction de la situation produite ne suffit pas à discréditer moralement certains vouloirs (dans le cas des devoirs « larges ») ; la contradiction décisive est toujours, directement ou indirectement assignable, la contradiction du vouloir en tout son être même, qui s'explicite parfois comme contradiction du vouloir en sa nature et de la situation, par elle-même non contradictoire, qu'il veut en fait dans son universalisation⁴⁵.

Ainsi, la contradiction ou non-contradiction significative du vouloir universalisé est celle de ce vouloir en tant qu'il actualise ou non son être dans la maxime. Et l'être universel du vouloir

44. Cf., par exemple, KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 4, Rem., KW, V, p. 28.

45. Cf. *id.*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, KW, IV, p. 424 — trad. V. Delbos, pp. 142-143 : « Il faut que nous puissions vouloir que ce qui est une maxime de notre action devienne une loi universelle ; c'est là le canon qui permet l'appréciation morale de notre action en général. Il y a des actions dont la nature est telle que leur maxime ne peut même pas être conçue sans contradiction comme une loi universelle de la nature, bien loin qu'on puisse poser par la *volonté* qu'elle *devrait* le devenir. Il y en a d'autres dans lesquelles on ne trouve pas sans doute cette impossibilité interne, mais telles cependant qu'il est impossible de *vouloir* que leur maxime soit élevée à l'universalité d'une loi de la nature, parce qu'une telle *volonté* se contredirait elle-même ». — Les deux premiers exemples développés par Kant illustrent le premier cas, les deux derniers le second.

rationnel n'est pas épuisé par sa pure identité à soi : comme nous l'avons rappelé précédemment, la raison pratique, dont la loi morale suprême assure et permet de vérifier la rationalité, a un contenu de buts qui fait qu'elle ne se réduit pas à la raison logique. La non-contradiction du vouloir universalisé ne *manifeste* donc universellement la rationalité de ce vouloir qu'autant qu'elle est rapportée à lui, tel que, par elle seule, elle ne peut le *constituer* en tout son être de vouloir rationnel. La loi morale suprême, qui fait qu'un devoir est un devoir, est *pratiquement* inconditionnée, mais son exploitation *théorique* comme critère du vouloir la lie, dans l'examen de celui-ci, à la considération de la détermination du devoir comme *tel* devoir. L'utilisation du critère de la rationalité du vouloir implique toujours, dans la conscience morale commune ou chez le métaphysicien des mœurs, la présupposition naturelle ou la position raisonnée des buts rationnels ; ainsi, la vérification, par la mise en œuvre du critère, de la rationalité de la propriété, s'insère nécessairement dans un contexte déjà déterminé par le « postulat juridique » de la raison pratique, qui fait regarder tout objet de l'arbitre de l'homme comme pouvant être objectivement sien. — C'est un tel lien factuel, dans la législation morale du formalisme, entre le pouvoir qui *fonde* et le pouvoir qui *détermine* les mœurs rationnelles, que Hegel refuse de prendre en considération, quand il s'agit, pour lui, de juger la « prétention » de la raison *pure*, dont l'affirmation constitue comme tel le formalisme pratique, de faire œuvre législatrice. Ce refus du lien, pour lui, irrationnel, de la fondation universelle (formelle) et de la détermination particulière (matérielle) du vouloir arrache au principe fondateur — non par lui-même déterminant — tout pouvoir déterminant négatif.

Si Hegel peut ainsi refuser toute vertu sélectrice à la loi fondamentale de la raison pure pratique, c'est qu'il confronte, à l'intérieur de sa propre perspective, la réponse que *doit* donner le formalisme pratique de la raison pure, pour lui-même, au problème qui est *en soi* celui de toute entreprise législatrice. Puisque ce problème est celui du contenu voulu et, plus encore, effectivement produit, celui des pratiques et mœurs réelles, l'examen de la rationalité de la maxime fait abstraction du *vouloir* de cette maxime ; et, puisque le formalisme de la raison, en tant que tel, absolutise la pure identité à soi ou non-contradiction, c'est seulement cette identité à soi ou non-contradiction de la matière de la maxime qui doit retenir l'intérêt, abstraction faite du contexte où elle prend sens comme telle maxime, et qui se totalise comme contenu réel du vouloir rationnel, c'est-à-dire du fait que la maxime est maxime du vouloir.

Examiné dans une telle perspective, le critère kantien se révèle bien comme n'en étant pas un. Si l'on apprécie le vouloir universalisé par la seule situation éthique qui résulte de son universalisation, et si la non-contradiction, à elle seule, constitue la rationalité pratique, cette rationalité est elle-même nécessairement mesurée, discriminée, par la seule non-contradiction de cette situation. Mais, en tant que pensée comme résultat effectif de la seule universalisation du contenu voulu, une telle situation peut être pensée comme ne se contredisant pas, en son être, sur lequel, d'ailleurs, on fait précisément fond pour juger du vouloir. Par conséquent, nulle contradiction objective ne peut venir limiter l'universalisation d'une maxime, c'est-à-dire que toute maxime peut être universalisée ou érigée en loi. La forme de la loi peut consacrer toute maxime. Ainsi, l'universalisation de la maxime de ne pas rendre un dépôt supprime les dépôts dans l'agir effectif des hommes, mais agir sans faire de dépôts, cela n'a, en soi-même, rien de contradictoire (le concept universel de l'agir n'exclut pas, comme tel, cette particularité de lui-même). Et il en est de même, plus généralement, d'une situation éthique définie par l'absence de la propriété. La mise à l'épreuve du vrai formalisme — le formalisme kantien est vraiment un formalisme — sur la question vraie de l'éthique, celle du contenu effectif de la pratique éthique, révèle ainsi, selon la lecture hégélienne, l'inanité absolue du prétendu critère de l'universalité de la maxime : la loi morale suprême ne peut même pas, dans le kantisme ressaisi en sa vérité, et contrairement aux affirmations de Kant, être un principe négatif de la législation morale. Le principe législateur du formalisme peut confirmer en elle-même, par son pouvoir (seulement) tautologique, toute maxime juridique ou éthique, et, par là, se nier comme véritablement législateur, car l'intérêt, dans une législation, « vise uniquement ce qui réside en dehors du pouvoir de cette législation pratique de la raison pure, c'est-à-dire à décider laquelle des déterminités opposées doit être posée ; mais, que cela se soit déjà opéré précédemment et que l'une des déterminités opposées soit posée par avance, la raison pure l'exige, et c'est seulement alors qu'elle peut accomplir sa législation désormais superflue » (p. 37-38).

B. — LA LÉGISLATION FORMALISTE, LÉGISLATION NON ÉTHIQUE

En affirmant que la loi suprême de la raison pratique consacre n'importe quelle maxime, Hegel suggère qu'elle peut être exploitée aussi et déjà par un vouloir non éthique en son principe

même ; à ce qu'il semble, l'application de cette loi, non seulement *ne permet pas une détermination réellement vraie du vouloir éthique*, mais *permet au vouloir non éthique de se donner une détermination apparemment vraie*. C'est précisément un tel reproche de négation de la raison pratique que Hegel formule explicitement, à l'encontre de la loi morale suprême, dans le deuxième temps de sa critique de la démarche générale du formalisme éthique : « l'unité analytique et tautologie de la raison pratique n'est pas seulement quelque chose de superflu, mais, dans la tournure qu'elle reçoit, quelque chose de faux, et elle doit nécessairement être reconnue comme le principe de la vie non éthique » (p. 38). — Ce passage du reproche d'*impuissance éthique* à celui de *puissance non éthique* est lié au dévoilement par Hegel du sens caché, pour lui fondamental, qui serait celui de la tautologie de la raison pratique. Celle-ci, qui, comme la raison en général dans le formalisme, exalte l'identité pure absolue, l'infinité, opère bien plutôt, en réalité — comme l'affirmaient les articles antérieurs du *Journal critique de la philosophie* — le sauvetage du fini : le formalisme achève bien l'empirisme. Mais la fixation pratique d'une détermination ou différence nie la vie éthique dont Hegel soulignera, plus loin, qu'elle accomplit l'identité rationnelle en intégrant pleinement en elle — parce qu'elle la pénètre en son cœur même — la différence nécessairement posée : « là où une détermination et singularité est élevée au rang d'un en-soi, là est posée une atteinte à la raison, et, relativement à l'[élément] éthique, une négation de la vie éthique » (p. 38). Si le « principe » moral du formalisme, qui s'explique dans la loi fondamentale de la raison pratique, est affirmé, bien qu'il ne détermine aucun « but » moral, puisqu'il peut être confirmé sur n'importe quelle détermination pratique supposée, c'est précisément parce qu'il peut ainsi consacrer *la détermination ou différence comme telle* ; mais la fixation de la différence par l'identité formelle qui, essentiellement différente de la différence, pose par elle-même la différence de l'identité et de la différence, assure hypocritement, à travers l'éloge de l'universalité pure de la raison pratique, l'attachement irrationnel ou immoral à la particularité.

La critique hégélienne de la puissance immorale de la loi pratique suprême en présente successivement les *deux aspects inverses* ; ressaisie selon le sens véritable de sa structuration, non immédiatement apparente, elle veut établir, d'abord, que l'actualisation de cette loi *rend apparemment morale une maxime en vérité immorale* car elle *pose* une différence, ensuite que cette actualisation *rend apparemment immorale une maxime en vérité*

morale car elle *nie* une différence. En effet, l'universalisation formelle — prescrite par la loi pratique suprême — d'une maxime, comme telle, toujours déterminée, la confirme en elle-même, si elle consiste à poser une détermination : en sa *simplicité*, la position (immorale) d'une différence — sa non-identification ou universalisation réelle — se renforce et vérifie (« moralement ») dans sa généralisation triomphante, comme universalisation seulement formelle. Au contraire, en sa *duplicité* — son opposition interne —, la négation (morale) d'une différence — son identification ou universalisation réelle — se nie (« immoralement ») dans son succès dû à sa généralisation, à son universalisation formelle : celle-ci signifie la disparition du particularisme (égoïsme) d'où la différence tient son être, mais la négation achevée de la différence est aussi celle de l'acte négateur qui n'a son sens que par l'existence de son Autre ; la maxime qui renferme l'universalisation réelle de la particularité — par sa négation — ne peut que se nier par son universalisation formelle. Ainsi, le principe fondamental de la morale formaliste est bien, en tout sens, un principe réellement immoral.

*
**

S'efforçant, dans le premier moment d'une telle critique de ce principe, de montrer que son application a pour effet manifeste — et pour but secret — de rendre morale une maxime immorale, Hegel commence par rappeler le pouvoir absolutisant de la conceptualisation d'une détermination, de son « admission... dans la forme de l'unité » (p. 38). Puis il dégage le pouvoir conceptualisant, dans le cas de la raison *pratique*, de l'identification à soi immédiate, de l'unification formelle, prescrite par la loi morale suprême, et, en fait, toujours possible quelle que soit la détermination. Enfin, il explique le recours à cette loi, médiatrice si efficace du sauvetage de toute finitude, par le dessein qu'assigne au formalisme son sens d'achèvement de l'empirisme.

Rappelant la signification négative attribuée à l'entendement libéré, par le formalisme — sous le nom de raison pure —, de sa saine union, dans le bon sens, à la multiformité concrète de l'intuition empirique, Hegel condamne ce qu'il appellera plus tard « sa puissance la plus étonnante et la plus grande qui soit », ou, bien plutôt, sa « puissance absolue »⁴⁶, qui, s'affirmant pour

46. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, trad. Hyppolite, I, p. 29.

elle-même, érige ici une détermination « en détermination absolue, en loi et devoir » (p. 38), c'est-à-dire fixe comme être ce qui n'a pourtant aucun être, car, seule, est l'unité concrète, en soi rationnelle, des différences. Dans le domaine pratique, la simple « admission d'une détermination dans la forme de l'unité » change « la nature de l'être de cette détermination » (p. 38), en ce sens que l'une des multiples possibilités d'action appelées à tour de rôle, de manière conditionnée, par la mouvance de l'intuition pratique objective, est hissée au-dessus de son être par là hypothétique, et, en étant identifiée au sujet — identique à soi comme *Moi = Moi* — par sa fixation conceptuelle, reçoit, par cette identité à soi ou absolutité, la valeur d'un impératif catégorique. Or, celle des propositions d'action, des déterminations pratiques, qui est ainsi absolutisée en « loi et devoir », non seulement n'a pas plus vocation qu'une autre à être promue conceptuellement, puisque le concept est pour le formalisme une identité en elle-même sans différence et qu'il lui est donc parfaitement indifférent de promouvoir telle ou telle différence, mais, puisque, en elle-même, en son être-différencié ou en son être-autre, chaque différence n'a de sens que par son être-pour-de-l'autre, que par sa *relation* aux autres, aucune ne peut, par elle-même, prétendre à l'*absolutisation* conceptuelle ; ni du côté du concept ni du côté de la détermination, peut se montrer quoi que ce soit qui justifie la conceptualisation d'une détermination. Sans raison, contredisant ainsi *formellement* la raison, une telle conceptualisation ou « rationalisation » de la pratique est, cependant, surtout dénoncée par Hegel pour autant qu'elle contredit l'essence *réelle* de la raison, qui dissout les différences en sa concrétude, au lieu de les fixer pour elles-mêmes en leur abstraction. Il s'agit là, simplement, appliquée au formalisme pratique, de la critique générale du dogmatisme empirico-criticiste qui, présupposant toujours la différence à l'identité — ainsi abstraite —, même absolutisée, au lieu de la poser comme auto-différenciation de l'identité en cela concrète ou rationnelle, ne peut pas ne pas l'absolutiser irrationnellement.

Le déplacement du thème formaliste par le passage de son sens manifeste (selon Kant lui-même) à son sens caché (selon Hegel) se précise de façon originale, lorsqu'est analysé le moyen de la conceptualisation ou absolutisation de toute détermination pratique. Ce moyen est la mise en évidence de l'identité à soi absolue, inconditionnée, c'est-à-dire indépendante des conditions et situations particulières, d'un contenu propre, par l'universalisation pensée de son existence. Nous avons relevé et expliqué la divergence entre le propos kantien et sa traduction hégélienne sur

la question de la réalisation d'un tel moyen, non toujours possible et donc discriminante selon Kant, toujours possible au contraire et donc ne pouvant servir de critère pour Hegel. La question sur laquelle les deux discours divergent manifestement est celle du rapport du moyen au but, c'est-à-dire du rapport entre la position *théorique* de l'identité à soi (la tautologie) de la maxime universalisée, et la position *pratique* de cette maxime comme loi ou impératif catégorique. Si, pour Kant tel qu'en lui-même, ce rapport est un *rapport idéal de vérification* : l'universalisation théorique de la maxime *atteste* son absoluité pratique, pour Kant relu par Hegel, c'est un *rapport réel de causation* : l'universalisation théorique de la maxime *produit* son absoluité pratique.

Dans le texte kantien, l'universalisation pensée, théorique, de la maxime comme *vouloir* réel d'une matière pratique (et non pas seulement comme une telle matière), dont le résultat est la pensée de l'universalité réelle d'une « nature » déterminée (et non pas seulement la non-contradiction formelle d'un agir quelconque, indéterminé), ne constitue aucunement la normativité absolue de cette maxime. Si Kant, dans la « typique du jugement pur pratique », érige bien la légalité de la nature sensible en type de la nature intelligible (le règne des fins) voulue dans le vouloir de la pratique, ce n'est pas la possibilité de penser une maxime du vouloir comme légalité théorique d'une nature, qui constitue, en tant que telle, le principe déterminant le vouloir à suivre une telle maxime ; la légalité théorique d'une nature fournit seulement un « type » permettant d'apprécier si une maxime peut être érigée en loi pratique, et la comparaison de la maxime avec ce type présuppose le vouloir de la loi⁴⁷. C'est le vouloir présupposé de la légalité qui, s'éprouvant par l'examen du lien de sa maxime avec la possibilité d'une nature déterminée par la légalité théorique de la règle contenue dans la maxime, confirme, au cas où ce lien lui apparaît comme positif, cette maxime ainsi universalisable comme une loi pratique catégorique. L'universalité théorique de la maxime n'est donc pas ce qui lui confère l'absoluité pratique de la loi, mais ce qui atteste à la bonne volonté supposée que cette maxime doit avoir l'absoluité de la loi : ce n'est pas parce que la maxime est universelle théoriquement qu'elle est absolue pratiquement, mais c'est parce que je sais qu'elle peut avoir l'universalité théorique que je sais qu'elle est pratiquement absolue. Ainsi, chez Kant, on comprend que la détermination uni-

47. Cf. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, « Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft », KW, V, p. 69.

verselle, « tautologique », du vouloir adoptant une maxime, c'est-à-dire sa détermination suivant une loi, soit, pour un vouloir qui manifeste sa rationalité par l'exigence d'une telle universalité ou tautologie de la maxime, une détermination pratique absolue, car la raison veut absolument la raison.

Suivant l'interprétation hégélienne du kantisme, au contraire, il faut et il suffit — et ces deux conditions sont toujours immédiatement réalisables — qu'une matière pratique puisse être « accueillie dans la forme de l'unité pure ou de l'identité formelle », c'est-à-dire exprimable dans une proposition tautologique, pour qu'elle puisse obtenir l'absoluité d'une loi pratique, devenir « quelque chose d'inconditionné et d'absolu » (p. 38) pratiquement. L'absolutisation théorique d'une maxime l'absolutise pratiquement, et un tel primat, au sein du pratique, du théorique sur le pratique confirme bien, selon Hegel, que le formalisme critique ne s'est pas libéré du principe dogmatique.

Le « nerf » (p. 39) de la législation formaliste résiderait, alors, dans le transport, sur la *matière* pratique déterminée, par là conditionnée et, comme telle, pour elle-même irréelle, de l'absoluité qui revient à sa *forme* de matière pratique identifiée à elle-même dans l'opération de l'universalisation ou conceptualisation. Le caractère « absolument hypothétique » (p. 38) de l'être de tel contenu pratique dans la forme absolue de l'identité à soi de tout contenu est, par ce transport, transformé en caractère catégorique de son être ; la proposition : « Si A est, A est » devient la proposition : « A est ». Par exemple, « à la proposition : la propriété est [la] propriété, on attribue subrepticement, au lieu de sa signification véritable : l'identité qu'exprime cette proposition dans sa forme est absolue, la signification : sa matière, à savoir la propriété, est absolue » (p. 39). On voit qu'une telle transformation de l'absoluité négative ou formelle en l'absoluité positive ou réelle d'une détermination est présentée par Hegel comme étant, par essence, « subreptice » : le « tour de passe-passe » qui fait que, « à l'[être] non réel, conditionné, du contenu, est, à l'improviste, subrepticement attribuée l'absoluité de la forme » (p. 39) ne peut, en effet, en raison du « caractère illégitime » (p. 38) de cette absolutisation, que s'opérer furtivement, dans l'irréflexion d'une immédiateté.

Si cette « voie tortueuse » (p. 38) de l'absolutisation d'une différence pratique par le moyen de son identification à soi formelle ne peut être le moins du monde *justifiée*, elle peut cependant être *expliquée* par la nature même du formalisme, tel que Hegel le conçoit. Faisant abstraction, en sa préoccupation privi-

légée du contenu théorique — du but — de l'agir, de la relation pratique, constitutive du principe du vouloir, de celui-ci à celui-là, Hegel ne peut, certes, faire reposer l'illégitimité d'un passage dont nous avons vu que Kant ne l'accomplit nullement, sur l'impossibilité, dans une perspective kantienne, qu'une règle universalisable, ainsi exprimable tautologiquement, reçoive de ce seul fait, pour un vouloir qui n'a pas du tout été pris en considération dans son universalisation, la valeur d'un impératif absolu. Si un tel passage est déclaré illégitime, c'est uniquement parce qu'il érige un contenu relatif en contenu absolu, donc en raison de son « dogmatisme », d'un dogmatisme que Hegel juge toujours dominant dans la critique de la raison. *A fortiori*, l'explication d'une démarche que celle-ci n'accomplit pas ne peut, elle aussi, que renvoyer à la reconstruction qu'en propose Hegel. Elle semble signifier que le transport de l'absoluité de la forme sur le contenu d'une proposition soit propre à l'usage pratique de la raison : « l'absoluité qui est dans la proposition, suivant la forme de celle-ci, obtient, toutefois, *dans la raison pratique* [nous soulignons], une tout autre signification » (p. 38). A l'inverse de la raison théorique, dans laquelle, pour Hegel, comme on l'a vu⁴⁸, l'unité de l'unité (la forme) et de la multiplicité (le contenu) est telle que l'unité, déterminée par la multiplicité, ne peut poser celle-ci à partir d'elle-même, la raison pratique s'affirme comme détermination de la multiplicité par l'unité qu'elle est elle-même, de telle sorte que la forme, en son absoluité, peut poser le contenu comme absolu. Cependant, puisque la forme de l'identité *pure* ne peut, par suite de son abstraction, *poser*, mais seulement *présupposer*, le contenu *différencié* (on reconnaît ainsi, contradictoirement, l'être de ce qui, comme différence opposée à l'identité absolutisée, est, selon le principe du formalisme, un *néant*), une telle absolutisation du contenu par la forme ne peut bien, à cause de son caractère prétendu et contradictoire, que s'opérer dans l'imédiateté de l'irréflexion, de manière « subreptice ».

Instrument irrationnel, mais efficace, de l'absolutisation des déterminités pratiques, la loi morale suprême, telle que Hegel l'interprète, travestit donc, sous l'autorité d'un *principe* incontestable de la raison pure, sa simple subordination, comme moyen douteux, au *but* courant du dogmatisme empirique. La tautologie de la raison pratique obéit bien, en fait, comme expression de l'infinité affirmée principiellement par le formalisme, à la finalité générale de la philosophie moderne, qui est d'achever le sauve-

48. Cf. ci-dessus, Chap. III, p. 161.

tage de la particularité ou finitude : en sa déraison réelle, elle n'a de raison d'être que comme un détour en vue d'absolutiser le relatif. « Ce n'est pas l'intérêt pratique — conclut ainsi Hegel — que de produire une tautologie, et, pour cette forme oiseuse, qui est pourtant son unique force, on ne ferait pas tant de bruit de la raison pratique ; mais, par le mélange de la forme absolue avec la matière conditionnée, à l'[être] non réel, conditionné, du contenu, est, à l'improviste, subrepticement attribuée l'absoluité de la forme... ; et aussitôt on peut faire de chaque détermination un devoir » (p. 39). En affirmant de la sorte que la raison pratique kantienne — comme caractérisation du formalisme éthique aussi illustré par la doctrine de Fichte — absolutise des déterminations relatives de l'arbitre, qui sont admises, en fait, comme maximes, indépendamment des exigences universalistes de la raison, en tant qu'elles renvoient bien plutôt, comme à leur origine, aux mobiles individuels de la nature à la recherche du bonheur, Hegel reprend des thèmes antérieurs, en particuliers de l'article *Foi et savoir*.

Il y présentait le formalisme comme étant, en dépit de ou à cause de sa négation absolue ou abstraite du principe eudémoniste de l'empirisme, la consécration et l'achèvement de celui-ci. Mais, négligeant maintenant « l'orientation consciente »⁴⁹, fondamentalement anti-eudémoniste, du philosophe kantien, Hegel considère l'effet objectivement eudémoniste de sa philosophie comme le corrélat d'une *intention* cachée, elle-même fondamentalement eudémoniste, de l'esprit qui la fait sienne ; il dénonce, alors, l'hypocrisie permise — pour le moins — par la philosophie pratique du formalisme, qui, en fait, offre au particularisme du désir le moyen de se dissimuler derrière l'universalisme de la raison. L'impératif catégorique ne serait qu'un impératif de la « prudence », et il dépendrait d'une habileté élémentaire de pouvoir, par lui, absolutiser de façon masquée toute détermination relative de l'arbitre. Ce faisant, le formalisme, en sa destination objective de rationalisation extérieure, artificielle, de l'empirisme pratique, rappellerait le formalisme moral des Jésuites, mais en abandonnant la réserve de celui-ci, car il ne se contenterait pas de donner une « raison probable » à la dynamique de la préférence naturelle, mais consacrerait celle-ci comme une raison absolue, comme « un droit et ... un devoir » : « Le libre arbitre a le choix entre des déterminités opposées, et ce serait seulement un manque d'habileté si, à une action quelconque, ne pouvait être trouvée aucune raison de ce genre, raison qui n'a plus seulement, comme

49. HEGEL, *GuW*, JKS, GW 4, p. 320.

chez les Jésuites, la forme d'une raison probable, mais reçoit la forme d'un droit et d'un devoir ; et ce formalisme moral ne va pas au-delà de l'artifice moral des Jésuites et des principes de la doctrine de la félicité, qui coïncident » (p. 39).

Que le rigorisme kantien achève ainsi le laxisme jésuitique révèle avec éclat la contradiction impliquée dans son principe de l'identité pure, formelle ou négative. La conséquence avec soi que ce principe requiert en son aspect lui-même formel est bafouée surtout dans la contradiction *pratique* d'une universalité rabaisée à une simple *forme logique* et d'un contenu élevé à l'absolu en dépit de sa particularité, alors que, en son sens essentiel, la raison pratique doit être le pouvoir *transcendantal* de la position *causale* de la particularité par l'universalité. Le fait que « l'accueil de la détermination dans le concept est compris de telle manière que cet accueil est quelque chose de formel, ou que la détermination doit subsister, donc que matière et forme se contredisent, parmi elles celle-là étant déterminée, celle-ci infinie » (p. 39), c'est-à-dire le formalisme de la raison, renverse essentiellement l'usage pratique de cette dernière, à savoir la position — et non la présupposition — de la particularité par l'universalité : la raison pratique du formalisme est bien une irréalité ou une idéalité⁵⁰. La praticité de la raison pure exigerait que le contenu particulier de l'agir soit réellement universalisé, c'est-à-dire « véritablement égalé à la forme, — la détermination à l'unité » (p. 39).

Mais l'identité pure, abstraite, ne pouvant déterminer positivement, poser dans et à partir d'elle-même une différence qui offrirait alors, comme moment organique de l'identité ainsi concrète ou de la totalité, un sens universel, la détermination pratique de la différence par l'identité ne pourrait être qu'une détermination négative, un « anéantissement de la détermination » (p. 39). Ainsi, l'universalisation réelle de la maxime prescrivant la propriété déterminerait l'être-propre-à-l'un comme l'être-propre-à-tous, c'est-à-dire nierait l'être-propre lui-même : « la propriété elle-même est immédiatement opposée à l'universalité ; égalée à elle, elle est supprimée » (p. 39). Qu'un tel « nihilisme »⁵¹ ne soit pas réalisé par le formalisme pratique, qui, en sa dimension juridique, consacre bien — chez Fichte comme chez Kant — la propriété privée comme l'absolu que toute la doctrine du droit, en ses dispositions aussi bien publiques que privées, a pour fin de garantir dans l'effectivité, Hegel ne le déplore pas absolument.

50. Cf. *id.*, DN, p. 31.

51. Cf. ci-dessus p. 178.

Déjà à Francfort, il condamnait, à travers l'amour chrétien, l'universalisme opérant une abstraction réelle des particularités et oubliant que l'universel concret, vrai, incluant en lui-même le particulier, conjoint en sa vitalité l'universalisation du particulier et la particularisation de l'universel. Il veut donc seulement souligner que la raison pure ne serait vraiment *pratique* que si elle se proposait une telle négation des différences par l'identité. Alors, assurément, « aucune législation pratique n'aurait lieu » (p. 39), puisque, en reconduisant l'agir dans une identité indifférenciée, la loi des lois supprimerait toute possibilité d'existence pour des lois ; toutefois, dans une telle négation de la vérité éthique, au moins le formalisme pratique serait conséquent avec lui-même. Mais nous savons qu'il ne peut être lui-même que dans l'inconséquence, c'est-à-dire en dissolvant la destination pratique de la raison (l'universalité réelle — négatrice — du particulier) dans son formalisme principal (l'universalisation formelle du particulier ainsi absolument posé).

*
**

Cependant, la contradiction infinie qui traverse le formalisme fait qu'il n'est pas non plus conséquent dans cette inconséquence même : les maximes dont la loi morale suprême doit manifester l'universalisation possible, c'est-à-dire la rationalité, ne sont pas, en effet, uniquement des maximes présupposant, pour la confirmer, la différence empirique. Au plus loin du *principe privé du droit*, consacrant dans la propriété l'individu attaché à sa réalité naturelle, il y a des maximes qui, *hors du droit*, dans l'éthique, ou *dans le droit*, mais à son *terme*, prescrivent la négation réelle de l'individualité empirique. Telles sont, d'après des exemples cités alors par Hegel, les maximes éthiques précisément les moins analogues aux devoirs stricts du droit, à savoir les maximes de la « bienveillance », dont le sens est d'égaliser réellement les existences individuelles, c'est-à-dire de supprimer réellement la volonté égoïste rivée à la particularité, différence ou détermination : ainsi la maxime « de venir en aide aux pauvres » ou de « la suppression de la détermination qu'est la pauvreté » (p. 40). Telles sont aussi certaines maximes juridico-politiques relevant du droit public, qui, comme l'ultime des conditions qui lui permettent de rendre « péremptoire » le droit privé (de la propriété), auquel il apparaît comme tout entier ordonné, impose au citoyen de se sacrifier pour l'État assurant sa sécurité de propriétaire : le second exemple de Hegel est bien « la maxime de défendre avec

honneur sa patrie contre des ennemis » (p. 40). On voit que de telles maximes imposent à l'individu la négation réelle de son existence en tant que particulière, différente ou déterminée, son auto-négation ou universalisation réelle, car au service, non pas de la simple idéalité du pur universel, mais d'une communauté réelle d'autres individus.

Mais il est vrai que les maximes qui prescrivent la négation réelle, absolue, de la différence empirique ne peuvent la prescrire absolument : pas plus les exigences du droit de ce non-droit qu'est la guerre peu à peu condamnée à disparaître — exigences par là même relativisées, dévalorisées, autorisant de ce fait l'ironie que le jeune Hegel développait à l'encontre d'un « moyen, la mort, [qui] aurait supprimé le but, la propriété et la jouissance »⁵² — que les devoirs de la bienveillance ne peuvent exprimer le commandement moral et son absolutité. Ils ne constituent pas les maximes-reines du formalisme pratique, dont le sens contradictoire est d'être en réalité un empirio-formalisme, et, si celui-ci ne peut pas ne pas les accueillir, puisqu'ils affirment sur le mode de l'effectivité son principe proclamé de la négation de la différence ou particularité, il renferme, dans la loi morale suprême, le révélateur du véritable sens qu'il doit leur réserver : appliquée à de telles maximes, cette loi ne peut absolument pas confirmer leur valeur morale. Et, avec une évidente satisfaction polémique, que trahit l'exploitation répétitive du thème, Hegel dégage la contradiction qu'apporte à une maxime possédant, en tant qu'elle réclame la négation de la différence, un sens moral ou rationnel, « car le rationnel est, par son côté négatif, l'indifférence des déterminités, l'être-supprimé du conditionné » (p. 40), l'application de la loi fondamentale de la raison pratique pure, qui la fait, alors, au contraire, se révéler immorale.

Ici, la législation pratique n'est pas condamnée médiatement au nihilisme que devrait signifier, pour la différence ou déterminité, l'affirmation principielle de l'identité pure ou abstraite. Elle l'est « immédiatement » (p. 39), pour autant que l'universalisation *formelle* elle-même — exigée par la loi pratique fondamentale — de la détermination constitutive de la maxime enveloppe la négation de cette détermination, quand celle-ci consiste elle-même dans la négation d'une détermination. En effet, l'universalisation de l'agir négateur d'une particularisation (égoïste) de l'existence élimine l'agir donnant l'être à celle-ci et, en supprimant directement ce qui est à nier, supprime du même coup l'*acte* de négation

52. HEGEL, *N*, p. 230.

ou suppression ; la suppression n'est comme acte — et le rationalisme formaliste-subjectiviste de Kant et Fichte réduit bien la vie éthique à l'acte comme tel toujours séparé de son objectivation dans un être, une nature, éthique — qu'en n'étant pas suppression totale, totalement suppression : « si la détermination est d'une espèce telle qu'elle exprime elle-même la suppression d'une détermination, alors, par l'élévation de la suppression dans l'universel ou dans l'être-supprimé, aussi bien la détermination qui est à supprimer que la suppression sont anéanties » (p. 39). De ce fait, le jugement moral de la maxime est nécessairement contradictoire. Une maxime « est, puisqu'elle exprime la suppression d'une détermination, absolument rationnelle, et donc absolument morale » (p. 40), et cela aussi bien pour Kant et Fichte que pour Hegel, car si l'unité inconditionnée de la raison pure ne constitue que le moment négatif de la raison, ce moment négatif est bien ce par quoi la philosophie de l'entendement peut se dépasser comme philosophie de la raison. Mais « une maxime qui..., pensée dans l'universalité, s'anéantit, n'[est] pas susceptible de devenir [le] principe d'une législation universelle, et donc [est] immorale » (pp. 39-40), une telle maxime « est, suivant le principe, parce qu'elle se contredit, immorale » (p. 40). Et c'est parce qu'elle est, en son contenu, morale, qu'elle est, en sa forme, immorale !

Soit la maxime de venir en aide aux pauvres, c'est-à-dire de supprimer par un agir égalisateur le concept, moralement relatif, car particularisant, de la pauvreté. Une telle maxime de la bienveillance est incontestablement morale par son orientation universalisante, identifiante, égalisante. Mais l'aide aux pauvres, en tant qu'elle est l'égalisation des riches et des pauvres, qu'opèrent les riches animés d'un vouloir alors *matériellement* universel, ne peut subsister qu'autant que subsiste la différence de la richesse et de la pauvreté, c'est-à-dire qu'autant que l'aide aux pauvres n'est pas le fait de tous les riches, donc n'est pas voulue d'une façon *formellement* universelle. Si la maxime de l'aide aux pauvres est véritablement universalisée, la différence des riches et des pauvres disparaît dans leur égalisation réalisée, et « alors, il n'y a, ou bien absolument plus aucun pauvre, ou bien que des pauvres, et ainsi, dans les deux cas, l'aide disparaît »⁵³. Mais la possibilité

53. Que ces « deux cas » soient à distinguer indique que, pour Hegel, richesse et pauvreté ne sont pas, à tous égards, des déterminations seulement relatives, idéelles, subjectives — leur lieu sera bien situé, plus tard, dans la « société civile », au-delà de la simple « moralité » ; mais, dans la perspective morale à l'intérieur de laquelle se déploie ici la critique hégélienne, quant aux devoirs de bienveillance, les « deux cas » reviennent au même.

de l'acte-de-supprimer, prescrit par la maxime, est, comme telle, l'ineffectivité de l'être-supprimé, c'est-à-dire de la fin constituant le sens de cet acte : « si la détermination qui est la condition de la suppression, à savoir la pauvreté, devait subsister, la possibilité de l'aide demeure, mais comme possibilité, non comme effectivité, ainsi que la maxime l'énonce » (p. 40). en effet, elle exprime le devoir-*être* de la suppression, c'est-à-dire la suppression comme être ou l'être-supprimé, si bien que l'être du *devoir-être* est le non-être du devoir contenu dans la maxime, dont le sens est précisément de devoir-*être* : « si la pauvreté doit subsister, afin que le devoir de venir en aide aux pauvres puisse être pratiqué, alors, du fait qu'on laisse ainsi subsister la pauvreté, le devoir, d'une façon immédiate, n'est pas rempli » (p. 40). — Une telle contradiction omnilatérale renverse de la même manière, en dévoilant sa forme immorale, la seconde maxime, de contenu pourtant semblablement moral, que Hegel prend comme exemple, celle de « défendre avec honneur [— jusqu'à la mort —] sa patrie contre des ennemis » (p. 40). L'universalisation d'un tel sacrifice fait manifestement sombrer dans le néant chacun des termes dont la maxime est l'articulation, « aussi bien la détermination d'une patrie que celle des ennemis, et [que] celle de la défense » (p. 40).

Que, selon Hegel, « une infinité » de maximes, semblables aux deux exemplaires citées par lui, « se suppriment [si elles sont] pensées comme principes d'une législation universelle » (p. 40), montre, ici à nouveau, la distance entre ce que dit Kant et ce que celui-là lui fait dire. Car il faut comprendre, par cette « infinité » de maximes que la loi morale suprême devrait faire exclure en accusant leur contradiction interne, toutes les maximes éthiques proclamant la négation du principe eudémoniste-pathologique de l'attachement à la singularité empirique ! Assurément, Hegel considère bien maintenant — pour porter condamnation de ces maximes, et contrairement à ce qu'il faisait dans le moment précédent de sa critique⁵⁴ —, non plus seulement le contenu de l'agir qu'elles prescrivent, mais la relation *du vouloir* à ce contenu. Ainsi, la maxime de l'aide aux pauvres s'effondre si le fait de cette aide est universalisé, car la pleine réalisation alors permise de son objectif empêche de le vouloir encore ; vouloir une telle maxime comme loi, c'est donc ne plus pouvoir la vouloir. — En réalité, la lecture hégélienne demeure toujours abstraite : certes, elle saisit désormais le contenu pratique comme vouloir, comme but, mais elle néglige le fait que le but du vouloir, c'est de se supprimer lui-même comme un simple vouloir.

54. Cf. ci-dessus, pp. 189-190.

Significative est, en ce sens, la comparaison entre l'exemple kantien et l'exemple proprement hégélien d'une maxime rendue contradictoire par son universalisation. Si la maxime de ne pas rendre un dépôt se supprime — moyennant la suppression du dépôt — en étant universalisée, c'est contre le gré du vouloir égoïste qui l'adopte comme maxime et qui, bien loin de souhaiter la disparition du dépôt, en souhaite l'existence pour se l'approprier ; au contraire, si la maxime de l'aide aux pauvres se supprime — moyennant la suppression de la pauvreté — en étant universalisée, une telle situation est tout à fait conforme au sens du vouloir qui adopte cette maxime. Dans le premier cas, le vouloir de la maxime et l'universalisation de celle-ci se contredisent : la maxime ne peut réaliser son but — particulariste — que si elle n'est pas universellement voulue, et elle veut rester encore maxime, c'est-à-dire ne pas être absolument réalisée. Dans le second cas, le vouloir et la maxime s'accordent : la maxime ne peut réaliser son but — universellement — que si elle est universellement voulue ; elle veut être absolument réalisée, c'est-à-dire ne plus rester simple maxime, si bien que l'effet de son universalisation l'affirme en sa finalité essentielle, qui est de se nier comme simple maxime. La contradiction que la loi fondamentale de la raison pratique ordonne d'éviter dans la maxime, c'est celle qui ne lui permet pas, comme maxime *déterminée*, d'être une loi — et tel est bien le sens de l'exemple de Kant ; mais non pas l'auto-contradiction de la maxime comme maxime *en général* ou comme *maxime*, qui est ce que celle-ci veut précisément actualiser en elle, car le sens du devoir-être, c'est de ne plus être comme simple devoir-être : c'est s'accomplir, pour une maxime, que de se contredire comme simple maxime. L'exemple proprement hégélien n'a apparemment rien de kantien.

A moins de considérer — et c'est bien ce que fait ici Hegel — que la réalisation-suppression de soi, en sa *forme de maxime*, de la maxime proprement morale du formalisme — la maxime négative, « nihiliste » — soit contraire à elle en tant que *maxime du formalisme* ! Alors, l'application de la loi morale suprême à la maxime formaliste révélerait bien une contradiction fatale à celle-ci, écartelée, en elle-même, entre deux finalités liées, l'une, à son sens, pratique-commun, de maxime : réaliser, c'est-à-dire achever, l'agir en son être, l'autre, à son sens, théorique-philosophique, de maxime formaliste : maintenir l'agir comme tel, loin du repos de l'être. La différence des registres où se situent les deux finalités expliquerait que — tout en affirmant, en sa *philosophie* de la raison pratique, l'impossibilité, pour le vouloir de l'être raison-

nable fini, d'être un vouloir saint, agir se réalisant immédiatement en son principe rationnel — Kant ait pu, en sa naïveté, ne pas voir que cette impossibilité invalidait l'application *pratique* de la loi morale fondamentale aux maximes morales qui, selon Hegel, médiatisent absolument la pensée de la réalisation totale de l'agir par celle de son universalisation ; mais c'est bien une inconséquence, pour une philosophie de la pratique, que de faire ainsi se contredire le *contenu* (pratiquement posé) et le *statut* (philosophiquement déterminé) qu'elle donne à son objet. En réalité, l'agir rationnel est, par le formalisme, défini en son statut et confirmé en son contenu d'une manière contradictoire ; le formalisme pratique se nie en se résumant dans sa loi suprême, et c'est pourquoi celle-ci rend immorale la maxime pour lui morale, tout comme elle rend morale la maxime pour lui immorale. Et c'est là une inconséquence absolument nécessaire du formalisme. En effet, la fixation de l'*agir* à lui-même — comme négation ne pouvant s'accomplir en positivité, comme différenciation ne pouvant se recueillir en identité — et l'affirmation, comme loi suprême de l'agir, de la tautologie, de l'identité à soi excluant toute différence d'avec soi — qui, à l'opposé, fixe cet agir à *lui-même*, ainsi réalisé en un être —, sont les deux effets opposés de l'unique principe, en lui-même opposé à soi ou contradictoire, que constitue l'absolutisation de l'identité non absolue, relative ou abstraite.

Le formalisme pratique ne peut saisir le pratique, l'agir, que d'une façon telle que son identification formelle à lui-même le différencie réellement de lui-même. La contradiction fatale dans laquelle l'application de la loi fondamentale de la raison pratique renverse celle-ci elle-même — qui ne peut *exister* qu'autant que son *essence* n'est pas réalisée — sanctionne l'abstraction frappant d'origine cette raison pratique du formalisme. L'*activité* est bien *négativité*, négation d'un négatif, suppression d'une détermination, mais l'activité *vraie* est la négation *vraie*, qui conjoint en elle la négation et la position de la détermination, et, par là, l'*unité de l'acte et de l'être*, donc la participation à un *être* lui-même vivant, l'actualisation en soi-même d'une *nature éthique*. L'agir rationnel ou moral ne se révèle contradictoire en son propre développement que parce qu'il absolutise comme son principe le moment unilatéral et abstrait de lui-même qu'est la négation des différences, l'absolu négatif du « nihilisme ».

La critique hégélienne du nihilisme principal du formalisme pratique s'est précisément efforcée de montrer sa contradiction — son néant — multiforme, en ce sens, d'une part — comme on l'a d'abord vu — qu'il se nie pratiquement dans la consécration

de l'empirisme pratique le plus immoral, d'autre part — comme on vient de le voir — qu'il se nie théoriquement, à l'intérieur de lui-même, en posant comme immoral l'agir le plus moral. Le formalisme moral se désagrège en, d'un côté, le simple accueil réaliste-eudémoniste des déterminités, de l'autre, la simple suppression idéaliste-nihiliste de celles-ci. Mais agir concrètement, rationnellement, ce n'est ni purement affirmer ni purement nier les différences, ni les fixer par l'identité pure volatilisée formellement ni les dissoudre dans cette identité pure exerçant sa rigueur. C'est, tout en un, les affirmer et les nier — et, par là, vraiment les poser et vraiment les anéantir —, les nier en leur affirmation et les affirmer en leur négation, bref, les relativiser en les intégrant comme moments dans leur identité concrète ou dans leur totalité. L'agir rationnel n'est pas l'unilatéralité — s'inversant par nature — d'une causalité de l'identité sur la différence, mais l'actualisation vivante, dans les différences, de leur totalité.

*
**

C. — L'INTUITION ÉTHIQUE, VÉRITÉ DE L'ENTENDEMENT MORAL

Hegel conclut alors sa critique de la démarche générale du formalisme, incapable de développer systématiquement son principe de l'identité ou *indifférence négative* — dont l'abstraction, nécessairement, suscite son autre, la *différence positive* des déterminités, et fait d'elle l'unité « essentiellement affectée d'une différence » (p. 40) —, en lui opposant, pour « rendre plus claire ... l'essence renversée de cette unité », « l'*indifférence positive* [nous soulignons] des déterminités », c'est-à-dire « l'unité véritable de l'intuition » éthique. — Le point de vue d'où est instaurée une telle confrontation de la réflexion morale et de l'intuition éthique, qui a valeur de critique de celle-là au nom de celle-ci, est analogue à celui qui déterminera ultérieurement la critique de la « raison législatrice » et de la « raison examinant les lois », à la fin du Chapitre V de la *Phénoménologie de l'esprit*. Certes, la perspective spéculative du développement phénoménologique différera de la perspective encore ratiocinante qui donne sa forme à la critique du formalisme dans l'article sur le droit naturel. Celui-ci oppose abstraitement la réflexion morale et l'intuition éthique, alors que la *Phénoménologie de l'esprit* fera apparaître la première comme l'absolutisation abstraite d'un moment idéal de la « raison », qui ne peut se réaliser en son idéellité que si cette rai-

son se dépasse elle-même, avec son substrat individuel, dans l'intuition éthique dont le sujet vrai est la communauté de « l'esprit », un peuple⁵⁵. Mais, dans les deux cas, avant d'introduire ce vrai sujet, totalité réelle absolue, par là capable de différencier concrètement son identité en devoirs absolus pour les réalités éthiques que sont les individus, Hegel en présente la manifestation encore abstraite ou relative, à savoir « la vie éthique en particulier qui intéresse avant tout cette raison législatrice considérée plus haut » (p. 41), c'est-à-dire précisément la réflexion de la vie éthique universelle dans les sujets *particuliers* de la vie éthique *individuelle*. Si elle n'est pas la vie éthique en sa vérité absolue de la vie éthique intéressant les individus pris en tant que tels ; et c'est pourquoi, en l'opposant à la forme fausse de cette vie éthique, Hegel, tout en critiquant positivement à son propre niveau le formalisme pratique, anticipe négativement sa prochaine description du niveau absolue de la vie éthique, qui, seule, dévoilera le vrai sens du point de vue, individualiste, de la philosophie morale de la raison pure.

*
**

Pour l'opposer synthétiquement à l'identité pratique concrète, intuitive, de la vie éthique vraie de l'individu, Hegel ressaisit l'identité abstraite, ainsi affectée, déterminée, par la différence qu'elle veut exclure, en récapitulant sous deux chefs la critique multiforme qu'il vient de diriger contre son impuissance à s'auto-déterminer ou différencier en un véritable système. — Il considère d'abord la *norme* posée — la valeur morale, éthique ou juridique —, en elle-même, telle qu'elle s'offre *immédiatement*, puis la *position* même de cette norme, la *médiation* en laquelle elle s'enracine : *nature* et *genèse* de la législation. L'une et l'autre manifestent un tel conditionnement de l'identité par la différence que celle-là ne peut poser celle-ci et, en la maintenant par là, se poser elle-même, aussi dans la différence individuelle, comme totalité absolue d'une existence éthique ainsi arrachée à toute contingence. La critique générale du formalisme pratique s'achève concrètement par l'appréciation synthétique de son insertion dans le sujet éthique individuel : elle met en évidence son échec à satisfaire la demande éthique de celui-ci, en dépit de sa prétention à déterminer catégoriquement l'existence, c'est-à-dire à l'unifier absolument.

55. Cf. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, I, pp. 353sq.

En premier lieu, l'identité avec soi que la norme pratique du formalisme apporte au sujet moral est une identité formelle qui, comme telle, absolutisant un contenu différencié, fixe comme une multitude d'absolus l'Autre différencié de chaque norme, et, de ce fait, divise aussi absolument qu'elle l'unifie le principe même de l'unification de l'existence réelle. Ce par quoi la valeur s'absolutise ou se constitue comme devoir est ce par quoi elle se relativise et se nie comme devoir. — Cette contradiction interne frappe tout autant la médiation avec soi par laquelle le *concept* du devoir s'atteste comme tel en se développant dans un *jugement* de soi-même : là aussi, l'instrument de l'absolutisation est, par suite du formalisme de la perspective, utilisé contre son propre sens. La proposition dans laquelle un concept explique sa fonction unifiante est, par essence, un jugement, le « partage originaire » (« Ur-teil » = « ursprüngliches Teilen »), la différenciation originaire ou immanente de l'identité conceptuelle qui se révèle ainsi capable d'identifier, puisqu'elle la pose, la différence impliquée dans toute réalité, et donc d'absolutiser l'existence. Mais la proposition par laquelle, selon le formalisme, le concept pratique doit se vérifier comme puissance d'identification, l'identifie tautologiquement avec lui-même, au lieu de l'identifier à la différence inévitable en différenciant son identité : « la proposition analytique contredit, comme proposition, avec son contenu, l'exigence qui s'adresse à la proposition, d'être un jugement ; avec la proposition, quelque chose devrait être dit, mais, avec la proposition identique, rien n'est dit, car elle n'est pas un jugement, parce que le rapport du sujet au prédicat est simplement formel, et qu'absolument aucune différence de ceux-ci n'est posée » (p. 41). La proposition qui fait discourir, médiatise avec soi, vérifie comme absolu, le concept du devoir, est donc utilisée par le formalisme, incapable d'identifier l'identité et la différence, contre sa propre destination, à savoir d'être comme jugement l'identification originaire, immédiate, de la différence en elle-même ; la tautologie de la loi pratique fige bien plutôt la différence — « cette forme qui est la sienne contredisant alors son contenu » (p. 41) — et, par là, est telle en elle-même qu'elle ne peut qu'imposer au sujet éthique la négation de ce qu'il demande à la loi, à savoir d'être apte à unifier sa propre existence.

En second lieu, évoquant son analyse précédente de l'antériorité du contenu pratique réel par rapport à l'idéalité de la norme, c'est-à-dire de la présupposition empirique du formalisme, Hegel confirme, par le rappel de son origine, le caractère nécessairement éclaté et scindé du devoir prescrit par la raison pure pra-

tique. L'existence à unifier fournissant son contenu, scindé en sa particularité immédiate, au concept pratique, celui-ci, non plus considéré en lui-même, en son être idéal, mais rapporté à la réalité particularisée qui le médiatise ainsi, c'est-à-dire saisi lui-même comme un universel, se révèle incapable de réaliser le sens vrai de l'universel en *totalisant* en lui-même, par leur engendrement synthétique, les situations particulières réelles. La non-totalisation en lui-même de l'idéal éthique redouble la non-totalisation de la réalité empirique présupposée, en son immédiateté éclatée, par l'universalité seulement subsumante, donc de pure sommation, qui est alors celle de cet idéal. L'universalité de la norme ne totalisant pas en elle-même la « multiplicité variée empirique » à laquelle « elle a entièrement [et] absolument rapport » (p. 41), c'est-à-dire qui la conditionne absolument, la présence consacrée par elle de telle ou telle situation n'est pas celle de la totalité organisée des situations pratiques : à chaque fois, « la détermination est, en tant que présente, opposée à une multitude infinie de déterminités empiriquement autres » (p. 41). Réalité et idéalité, existence et essence éthiques sont vouées, en raison du principe de l'unité simplement formelle ou de l'universalité simplement subsumptive, à la différence absolue, c'est-à-dire à la négation de la vie éthique. La différence entre l'unité idéale, dont l'identité à soi constitue la possibilité, et la réalité multiple, elle-même alors fixée comme réalité ou effectivité, enlève bien à la vie éthique dominée par elle son absolutité ou nécessité, la nécessité étant justement l'unité de la possibilité et de l'effectivité. Si l'abstraction d'une telle différence de l'unité possible et de la réalité multiple la renverse en l'identité aussi abstraite de leur détermination réciproque, les situations normatives exprimant cette dernière diffèrent pratiquement les unes des autres, en tant que certaines sont telles effectivement, et les autres, de ce fait, à titre de simples possibilités. Par cette séparation de « l'indifférence » et des « déterminités différentes », de « celle-là comme possibilité, de celles-ci comme effectivités, ou de celles-ci elles-mêmes, pour une part comme possibles, pour une autre part comme effectives », la vie éthique est à ce point fracturée et fragilisée en elle-même que son « essence ... est immédiatement supprimée, en tant que, de ce qui est nécessaire éthiquement, par ceci qu'elle le fait apparaître dans l'opposition à l'égard d'autre chose, elle fait un contingent ; mais le contingent, dans la vie éthique — et le contingent ne fait qu'un avec ce qui est empiriquement nécessaire — est non-éthique » (p. 41).

En effet, si la nécessité est toujours l'identité des différences réalisées comme telles — donc leur détermination réciproque —,

elle peut être, pour chacune de celles-ci, soit une nécessité *absolue* ou *rationnelle*, soit une nécessité *relative* ou *empirique*. La nécessité absolue d'une différence exprime une telle intériorité à elle de l'identité des différences, alors accomplie en elle-même comme *totalité*, que la réalité de chaque différence est la sienne propre, que son effectivité, ainsi toujours présente, est inconditionnellement nécessaire. Au contraire, la nécessité empirique d'une différence exprime, en tant que telle, sa détermination par la *diversité* des autres, qui, en leur extériorité fixée, constituent seulement un ensemble discursif où chacune a sa place unilatéralement assignée, de sorte que l'effectivité de chaque différence est posée négativement par celle des autres, donc rendue par elle simplement possible : mais l'effectif en tant que possible est le contingent⁵⁶. La vie éthique, étant, en sa vérité, la totalisation absolue de la vie, ne peut tolérer la nécessité simplement empirique ou la contingence de ses différences, alors, absolument séparées entre elles, parce qu'elles le sont de l'identité absolutisée comme identité pure ou formelle. Si, en sa nécessité absolue, la vie éthique est la vie véritablement libre, puisqu'elle est « chez soi », identique à soi, dans chacune des différences de sa totalité, la vie éthique renversée du formalisme dégrade la liberté en séparant les moments de l'auto-détermination ou particularisation de l'universel, qui la constitue ; la séparation absolue de l'universel formel et du contenu particulier fait que leur réunion — nécessaire — ne peut être qu'une réunion extérieure et formelle, dans et comme le Moi décidant, de manière alors nécessairement contingente, donc empirique, de réaliser son universalité voulue dans l'une ou l'autre de ses particularités reçues, toutes indifférentes pour celle-là. La nécessité empirique — la fausse nécessité de la contingence — des déterminations pratiques objectives renverse leur objectivité, ainsi simplement prétendue, dans le *choix subjectif* de cette *fausse liberté* qu'est la liberté empirique du *libre arbitre*. Dans le choix contingent de celui-ci, c'est-à-dire de « l'être-autre possible, réside la négation de la vie éthique (p. 42).

Une telle critique de l'auto-négation de l'impératif catégorique dans l'arbitraire du choix, dans l'immoralité du moralisme — à laquelle les *Principes de la philosophie du droit* donneront sa

56. Cf. la Logique ultérieure de Hegel, par exemple *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I : *Science de la logique*, éd. 1817, § 93 — trad. Bourgeois, p. 231, éd. 1827-1830, § 144 — p. 395. — Sur la signification des deux types de nécessité, de l'identité entre la nécessité absolue et la liberté, entre la nécessité empirique et la contingence, cf. *Foi et savoir*, GuW, JKS, GW 4, p. 407.

forme la plus développée — se rencontre déjà dans les textes francfortois de Hegel, en particulier dans les textes sur « l'esprit du christianisme et son destin ». — Dénonçant la différence abstraite de l'universel et du particulier opérée par la morale de la loi, Hegel remarquait d'abord que la position d'une telle différence s'accompagnait de l'absolutisation du particulier, en tant qu'il peut seul fournir le contenu de l'universel formel érigé en principe absolu ; il qualifiait alors de « révoltant le fait que le contenu que reçoit le commandement universel du devoir, un devoir déterminé, renferme la contradiction d'être à la fois limité et universel, et, en raison de la forme de l'universalité, élève pour son unilatéralité les prétentions les plus rudes »⁵⁷. Puis il montrait comment cette contradiction principielle de l'absolutisation du relatif en tant que tel se manifestait, au sein même d'une moralité fondée sur elle, en ce que l'affirmation pratique d'une théorie procédant à une telle absolutisation était, en réalité, sa négation : la complexité des situations réelles, qui entraîne la détermination de l'idéal moral en vertus différentes, exige la mise en pratique de plusieurs vertus qui, pourtant, s'excluent, si bien qu'un choix est nécessaire, qui sacrifie et nie ainsi des vertus, c'est-à-dire des déterminations pratiques d'abord affirmées absolument ou posées comme des valeurs absolues⁵⁸.

Ce thème de la contradiction entre l'unité pure objective, que la raison pratique formelle veut imposer à l'agir, et la contradiction subjective inévitable, où la pratique morale est plongée par le contenu déterminé des devoirs que toute situation concrète suscite en leur multiplicité, est repris et développé dans l'écrit sur la *Différence*, puis dans *Foi et savoir*. — Visant, à travers Fichte, aussi Kant, Hegel, dans le premier de ces textes⁵⁹, traite des *collisions de devoirs* où le principe de l'unité pure se renverse. Assurément, pour Kant, lui-même, « une *collision* de devoirs et d'obligations n'est absolument pas pensable »⁶⁰, puisque, le devoir exprimant la nécessité pratique objective d'une action, deux règles opposées entre elles ne peuvent être nécessaires en même temps, de sorte que là où l'on parle improprement de conflit de devoirs, il n'y a que l'opposition de deux « motifs d'obligation », dont l'un, insuffisant pour obliger, ne peut constituer un devoir⁶¹ ; selon Fichte, également, il ne peut y avoir de conflits

57. HEGEL, *N*, p. 266.

58. Cf. notre ouvrage *Hegel à Francfort, op. cit.*, pp. 61 sqq.

59. Cf. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, pp. 59 sqq.

60. KANT, *Metaphysik der Sitten*, Einleitung, KW, VI, p. 224.

61. Cf. *ibid.*

de devoirs, car « dans chaque cas déterminé, une certaine action, parmi toutes les actions possibles, est un devoir, et toutes les autres en dehors d'elle sont contraires au devoir », le sentiment moral révélant cette action qui, seule, est le devoir, dans une évidence pratique singulière⁶². Mais, dans son exposé critique du fichtéanisme, et, plus généralement, du formalisme de la raison pratique, Hegel présente le conflit comme objectivement impliqué par le principe de l'unité formelle, dont il dénonce d'emblée la fausseté, le néant, à travers sa contradiction interne. Un tel conflit est lui-même la *contradiction* de son *impossibilité* — puisque les devoirs sont absolus — et de sa *nécessité* — puisque les devoirs sont déterminés et donc opposés ; et une telle dissension de la raison pratique, qui, comme collision de devoirs, ne devrait pas naître, ne peut pas non plus rationnellement disparaître, car le choix, possible à cause de l'égalité absolue des devoirs et nécessaire à cause de leur opposition, ne peut se décider qu'en contredisant ce qui le rend possible : il nie, en effet, l'égalité absolue des devoirs en préférant l'un d'entre eux, et il n'est un choix raisonné qu'en s'appuyant sur un discernement de l'inégalité des devoirs, qui, cependant exclu par la nécessité de leur égalité objective, renvoie à une contingence subjective négatrice des exigences rationnelles. En adjoignant, dans sa *Métaphysique des mœurs*, des développements casuistiques aux déterminations de la vertu, Kant, selon Hegel, manifesterait, précisément, sa méfiance envers un tel discernement saisi dans sa contingence irrationnelle, mais dont il maintient l'existence nécessaire — en contradiction avec l'essence nécessaire ou absolue de la conduite éthique — du fait même de son empirico-formalisme pratique, l'unité formelle du devoir appelant comme son autre la différence matérielle des devoirs⁶³.

Dans *Foi et savoir*, Hegel reprend à nouveau cette critique de la philosophie morale de la raison pure en tant qu'elle aboutit contradictoirement à l'affirmation formelle de l'arbitraire subjectif, comme telle immorale ; mais il l'intensifie exceptionnellement en voulant découvrir dans une telle affirmation le moyen instaurateur d'un contenu lui-même immoral. Non seulement, en effet, parmi « les qualités infinies » de « toute intuition d'un cas effectif » d'action, toutes également aptes, selon Hegel, à revêtir

62. Cf. FICHTE, *System der Sittenlehre*, SW IV, p. 195.

63. Cf. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, p. 60 : « C'est seulement la contingence qui doit être supprimée par une doctrine morale ; changer la contingence des penchants en la contingence du discernement ne peut satisfaire la tendance éthique, qui vise la nécessité ».

la forme du devoir, l'arbitre libéré par cette « conscience d'un quelconque devoir, qui, d'après le concept de la chose, ne peut lui faire défaut », peut choisir des qualités non éthiques et, ainsi, « procurer à la non-éthicité une justification et une bonne conscience, mais, inversement, le choix d'un côté éthique de l'action, c'est-à-dire dans lequel « la subjectivité est supprimée », s'accompagne d'une conscience de lui-même comme contingent, « qui est égale à la conscience de l'immoralité »⁶⁴. Ainsi, « la moralité est rendue non éthique », car, « si, dans l'éthicité vraie, la subjectivité est supprimée, au contraire, du fait de cette conscience morale, l'anéantissement de la subjectivité est su, et, par là, la subjectivité est, dans son anéantissement même, fixée et sauvée, et la vertu, en se changeant en moralité, devient le savoir nécessaire d'elle-même, c'est-à-dire le pharisaïsme »⁶⁵. En un mot, le formalisme pratique condamne bien à ce que les poètes présentent comme « l'infini, à savoir... le fait d'être lié éternellement à l'action subjective »⁶⁶.

L'article sur le droit naturel récapitule toute cette critique du renversement de la morale de l'universel catégoriquement impératif en la libération immorale de l'arbitraire particulariste. Ici, comme dans les articles de Iéna sur la *Différence* et *Foi et savoir*, le point de vue d'où est menée cette critique n'est plus celui — développé à Francfort — de l'unité, jugée encore abstraite, que l'amour chrétien affirme entre l'universel et le particulier, s'il est bien celui de la *vie éthique concrète*; cependant, alors que les articles précédemment publiés à Iéna présupposent négativement, plutôt qu'ils ne décrivent positivement, cette vie éthique concrète, l'article sur le droit naturel, auto-dépassement de la critique en spéculation, l'oppose, pour elle-même, au subjectivisme moral, avant de l'exposer comme le contexte absolu dans lequel seul peut se révéler de façon vraie la fausseté de ce subjectivisme. Si l'article *Foi et savoir* conduit bien jusqu'à son terme abyssal le calvaire de l'esprit moderne, écartelé — dans le protestantisme, puis dans l'*Aufklärung*, enfin dans les philosophies de la subjectivité circonscrites par le formalisme kantien-fichtéen — entre les affirmations également nécessaires de l'infini et du fini, du concept et de l'intuition, l'auto-négation achevée de ce subjectivisme dans le formalisme moral ne constitue encore que le seuil de la restauration, de la résurrection, absolue de la belle

64. *Id.*, *GuW*, *JKS*, *GW* 4, p. 410.

65. *Ibid.*

66. *Ibid.*, p. 382.

totalité. Réconciliant spéculativement, en son discours critique, la pure positivité louée d'abord par lui dans l'objectivité de la cité antique et la négativité absolue dénoncée ensuite dans le subjectivisme moderne, l'article sur le droit naturel — en lequel vient se recueillir synthétiquement toute la pensée du jeune Hegel⁶⁷ — peut exposer en son contenu jugé plus vrai que jamais, et d'abord en l'opposant à son médiateur abstrait, le royaume de la vie éthique concrète, alors libéré, par la pleine assumption de cette médiation, de son statut nostalgique d'origine de l'histoire, et voulu comme l'accomplissement ultime de celle-ci.

*
**

Ce nouveau statut de la totalité éthique, comme totalité véritable, c'est-à-dire comme identité libérant en elle les différences pour les organiser, détermine le sens selon lequel il faut prendre le terme « intuition », qui désigne, face à la pseudo-unité formaliste de l'existence éthique, l'unité vraie requise par celle-ci en tant que telle. Cette *intuition* éthique exprime aussi bien la *raison*, c'est-à-dire l'identité de toutes les différences ou médiations, d'abord posées pour elles-mêmes — par exemple dans la vie moderne —, mais en tant qu'elles ont pu se médiatiser avec elles-mêmes dans la réelle immédiateté d'une *nature*. L'intuition éthique dont il s'agit ici ne contient pas moins, mais plus que l'*entendement* pratique du formalisme, et c'est pourquoi Hegel pourra en montrer la supériorité sur celui-ci à même des problèmes pourtant issus de l'instauration du monde moderne comme monde des *individus*.

Si « l'unité de l'intuition ... est l'indifférence des déterminités qui constituent un tout », cette indifférence s'oppose, non pas à l'absence, mais à la « fixation de ces déterminités en tant que séparées et opposées » — dont on a vu qu'elle les fragilise bien plutôt en les abandonnant à la contingence d'un choix moral subjectif —, et signifie ainsi leur synthèse roborative dans une totalité s'imposant à l'arbitre comme un organisme éthique objectif, « une concentration et objectivation de ces déterminités » (p. 41). On a vu que la réflexion morale oppose les particularités pratiques à l'universel et, puisque celui-ci est le lien du particulier, les unes aux autres dans un éclatement insurmontable, sinon dans l'irrationalité d'une liaison subjective, arbitraire, incertaine, entre la

67. Cf. *ci-dessus*, Introduction, pp. 7-8.

possibilité et l'effectivité, la valeur sans être et l'être sans valeur ; par contre, l'intuition éthique les unit organiquement dans une totalité objective — une universalité concrète ayant prise sur l'universalité abstraite du sujet —, telle que, pour chacun de ses moments, sa non-réalité ou possibilité, c'est-à-dire l'ensemble des autres moments, n'est rien d'autre que lui-même. Alors, chaque détermination pratique — bien loin d'être un impératif, qui, comme seulement impératif, n'est jamais vraiment catégorique, mais un simple devoir-être relatif — est, au contraire, un être absolu, une « présence absolue » (p. 42). A la précarité du vouloir moral, tel que le définit le formalisme pratique, s'oppose « la force de l'intuition et de la présence » en quoi consiste « la force de la vie éthique en général, et naturellement aussi de la vie éthique en particulier qui intéresse avant tout cette raison législative considérée plus haut, et dont il y a, bien plutôt, à écarter sans réserve précisément cette forme — dont il était question — du concept, de l'unité formelle et de l'universalité » (p. 41).

Hegel, en deux exemples empruntés à la vie éthique de l'*individu*, la seule que connaisse vraiment le formalisme pratique, va montrer que l'intuition éthique réalise l'unité absolue de l'existence, dont celui-ci ne peut faire plus qu'un simple devoir-être, et apporte donc une solution à la problématique morale telle qu'il la pose. Cette problématique, qui est celle de la *Métaphysique des mœurs* kantienne, étant saisie en sa *généralité* comme problématique *éthique* — tous les devoirs juridiques peuvent être voulus comme devoirs éthiques — et la problématique éthique s'articulant selon la division des devoirs *envers soi-même* et des devoirs *envers autrui*, Hegel illustre l'excellence de l'intuition éthique sur les deux exemples, d'abord d'un devoir, essentiellement éthique, envers soi-même, ensuite d'un devoir, aussi juridique, envers autrui.

Le *premier exemple* concerne la manière dont la conscience de soi peut assumer éthiquement son intériorité donnée, là où, par sa négativité, elle fait précisément problème pour cette conscience de soi ainsi contradictoire en elle-même, et l'incite alors à la supprimer pour se réconcilier avec elle-même : cette intériorité négative est celle de la « *douleur* » en général. — Selon H. Glockner, le choix, par Hegel, de ce thème renverrait surtout aux préoccupations de la période de Francfort⁶⁸, mais, en réalité, les réflexions présentes viennent bien, elles aussi, confluer dans le constat, que les philosophies de la subjectivité ne font que porter

68. Cf. H. GLOCKNER, *Hegel*, II, Stuttgart, Frommann Verlag, 1940, p. 319.

à l'absolu la douleur fondamentale du monde moderne, avouée poétiquement dans la nostalgie protestante de l'infini, masquée prosaïquement dans la fixation des Lumières au fini ; l'article *Foi et savoir*, qui dresse ce constat, indique cependant d'une manière assez allusive la solution éthique du problème dominant la vie de la subjectivité moderne.

Dans l'exposition inaugurale que l'article sur le droit naturel offre de la vie éthique vraie, Hegel montre la vertu de celle-ci en l'opposant à l'impuissance, dans son propre champ, du formalisme pratique, précisément face à la douleur de l'existence. Cette douleur, qui n'est pas à prendre seulement comme douleur empirique circonstancielle, mais plus fondamentalement comme exprimant le *contexte négatif essentiel* de l'existence limitée de l'individu moderne, est, par là, non seulement un *objet* privilégié par le formalisme pratique — qui l'analyse immédiatement, dans le cadre des devoirs envers soi-même, comme fixation suicidaire —, mais bien son *conditionnement* absolu, comme tel indépassable par lui.

La séparation, que le formalisme présuppose et fixe, dans l'existence du Moi, entre l'universalité (rationnelle) et la particularité (sensible), réduit cette dernière, en l'arrachant à toute vie en elle-même totale où elle prendrait un sens nécessaire, à une pure donnée sensible, « en laquelle elle est un accident et un contingent » (p. 41). Le Moi consacré par le formalisme comme l'universel formel ou abstrait ne peut alors justifier un donné naturel qu'en universalisant de l'extérieur, c'est-à-dire réflexivement, sa différence. L'identité à soi — l'unité ou universalité — de la réflexion peut accueillir en elle la différence ou détermination éprouvée dans son immédiateté, soit en l'investissant seulement en soi, comme universalité encore simplement dans la comparaison — ici liaison justificante — de cette détermination avec d'autres, soit en se posant pour elle-même dans sa pureté de raison pratique, et en imposant, par là, directement celle-là elle-même pensée sans contradiction comme universelle. Mais, toujours, que la raison pratique soit envisagée à son début, comme examinant les déterminations pratiques, ou à sa clôture, comme loi fondamentale de la raison pure pratique, la signification normative universelle attribuée à telle ou telle détermination lui reste extérieure : loin d'apparaître comme immanente à elle — alors « trouvée universelle » (p. 42) — du fait de la propre immanence native de cette détermination à l'universalité concrète d'un tout éthique de l'existence, elle lui est imposée par le Moi, qui la rapporte en lui-même à l'universalité ou raison pure, abstraite — à la « pensée » — qu'il est aussi. Mais la critique précédente de Hegel

a montré que, ainsi simplement « pensée comme un universel », la particularité pratique présupposée en son effectivité est posée seulement comme un possible, puisque son autre — sa non-effectivité — est tout autant posée, c'est-à-dire — l'effectivité en tant que possibilité étant la contingence — « rendue contingente » : « *penser* » une détermination, c'est nécessairement penser « à droite et à gauche à des possibilités que l'unité formelle entraîne avec elle » (p. 42). Cependant, la liaison, par le Moi pensant, de l'identité rationnelle imposée et de la diversité naturelle présupposée est, en sa contingence de libre choix, la simple assumption active, par lui-même, de son être comme *diversité* de cette identité et de cette diversité ; par conséquent, un tel choix contingent fait triompher, en réalité, dans le Moi la seconde. Le libre choix signifie ainsi véritablement la détermination par la particularité naturelle, la prétendue autonomie est, en fait, la toute-puissance de la nature sentie, l'hétéronomie absolue ; éprouvant sa contingence, le sujet ne peut pas ne pas saisir son impuissance devant sa nature : « par là le sujet se connaît simplement dans sa contingence et particularité, laquelle connaissance est la réceptivité sentimentale et l'être-non-éthique de l'impuissance » (p. 42). Le formalisme absolutise bien la souffrance par le moyen même auquel il demande sa réconciliation, à savoir l'entendement moral.

Seule l'intuition éthique — rationalisation pratique de l'existence — réconcilie effectivement celle-ci avec elle-même en chacun de ses moments : elle le fait par sa vertu *objectivante*, l'objectivation de la subjectivité la *libérant* d'elle-même et de la négativité qui l'affecte en son être immédiat, par là abstrait ou limité.

Hegel reviendra souvent sur le thème de l'*effet libérateur de l'objectivation*. Ainsi, dans ses leçons ultérieures sur l'esthétique, il soulignera que l'homme, en objectivant, dans l'art certes, mais déjà dans tout comportement extérieur soumis à la nécessité naturelle ou culturelle (gestes, paroles, rites...), sa subjectivité négative, se sépare de ce en quoi il est séparé de lui-même, et, *ayant* — maîtrisant — désormais le non-être qu'il *était* et n'est plus, peut le supporter en cette restauration de lui-même : l'objectivation apporte ainsi la consolation. Après avoir insisté, par exemple, sur l'effet apaisant des larmes, des mots et des images où la conscience extériorise son sentiment intérieur, Hegel déclare bien qu'un tel effet de l'expression corporelle, de la cérémonie ou de l'art, destinés à « amener la douleur à l'intuition dans son extériorisation », a « sa raison universelle en ce que l'homme est délivré de l'empire immédiat de l'impression sensible, devient

conscient de celle-ci comme de quelque chose d'extérieur à lui, à quoi il lui faut alors se rapporter d'une manière idéelle »⁶⁹. — Mais, déjà dans un texte de Francfort cité par K. Rosenkranz⁷⁰ et reproduit par J. Hoffmeister⁷¹, Hegel, étudiant le rôle des pleureuses dans les cérémonies mortuaires à Athènes, remarquait que l'extériorisation de la douleur — comme subjectivité pure —, par les cris et les larmes, la supprimait comme telle.

C'est bien un même langage que tiennent aussi l'article sur le droit naturel et le *Système de la vie éthique*, toutefois au sujet de l'intuition non plus simplement naturelle ou culturelle, mais absolument éthique. Le second oppose, lui aussi, la vertu réconciliante de la vie éthique, comme intuition, au formalisme, qui, *imposant* la loi universelle à la particularité vivante, libère dans un tel non-lien la possibilité d'un autre rapport pour cette particularité alors enchaînée à sa subjectivité contingente : si le formalisme épuisait la vie éthique, en celle-ci « il n'y aurait aucune nécessité » et « la douleur ne serait pas supportée, car elle ne serait pas intuitionnée dans son objectivité et pas séparée »⁷². Quant à l'article sur le droit naturel, il dit bien qu'en objectivant « l'impression sensible » de la douleur, l'intuition éthique la sépare du sujet immédiatement rempli d'elle, l'éloigne de lui comme ce qui n'est plus alors, pour lui, qu'une simple idéalité. — Mais encore faut-il expliquer en lui-même ce pouvoir *objectivant* — à l'effet libérateur — de l'intuition *éthique*, qui est en elle-même, comme telle, une intuition spirituelle, non matérielle ou incorporée, en d'autres termes une intuition subjective, non objective.

En définissant plus loin l'absolu comme « *tragédie* », Hegel sauvera le négatif — la douleur — en faisant de lui, comme tel, un moment, le moment crucial, du positif. La vie éthique où l'absolu s'accomplit, étant elle-même, ainsi, tragédie de l'éthique, fait immédiatement vivre toute limitation ou négativité, toute douleur de l'existence, alors « conservée dans sa présence absolue » (p. 42), et non plus faussement idéellisée dans la réflexion impuissante du Moi, comme un moment de la totalité où cette existence, en se réconciliant organiquement, intimement, nécessairement, en elle-même, prend sens en chacun de ses événements. Chaque occurrence immédiate, naturelle, de la vie, chaque impres-

69. HEGEL, *Vorlesungen über die Aesthetik*, éd. Glockner, SW 12, p. 81.

70. Cf. K. ROSENKRANZ, *Hegel's Leben*, op. cit., p. 519.

71. Cf. J. HOFFMEISTER, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, Frommann Verlag, 1936, p. 262.

72. HEGEL, SS, p. 56.

sion sensible est, en son aspect déterminé, limité, en soi négatif, immédiatement intégrée dans une totalité de sens qui lui confère une universalité ou nécessité, une objectivité éthique, « la figure de ce qui est un [être] objectif et un [être] nécessaire étant pour soi » (p. 41). Alors que l'entendement du formalisme, liaison contingente d'une universalité imposée et d'une particularité pré-supposée, est, pour Hegel — ainsi qu'il a été vu —, en réalité prisonnier de la nécessité empirique de la seconde, non arrachée à sa subjectivité naturelle, l'intuition éthique, unification concrète de l'universel et du particulier, de l'éthique et de la nature, dans la totalité d'une nature éthique, libère par là le Moi de la contingence immédiate, naturelle, de ses épreuves ; elle le fait en fixant celles-ci, pleinement acceptées et assumées, dans un « être-pour-soi » éthiquement nécessaire, mais dont la nécessité, absolue en son éthicité, n'est alors rien d'autre que la liberté. La vraie liberté de l'intuition éthique libère ainsi de la fausse liberté du libre arbitre ou de la contingence, c'est-à-dire de la nécessité empirique ou naturelle, le Moi maintenu en cette dernière, en dépit de sa prétention, par le formalisme de la raison pure pratique⁷³.

Hegel oppose, sur un *deuxième exemple*, emprunté aux devoirs envers autrui, la vertu de l'intuition éthique à l'impuissance de l'entendement moral : il s'agit, derechef, de l'exemple kantien du dépôt. — Pour l'intuition comme pour l'entendement, la norme prescrivant de rendre un dépôt confié est une norme absolue en son identité à soi qui, l'instituant en objet pratique, doit la délivrer de la variation subjective. Mais la signification de cette identité à soi, objectivité ou nécessité, est très différente dans l'un et l'autre cas : posée par l'*entendement*, cette nécessité est posée de manière contingente — et l'on ne sort donc pas de la précarité naturelle ou empirique —, alors que, posée par l'*intuition*, elle l'est de manière nécessaire, et la nature empirique est sauvée par et dans la raison éthique.

Le caractère formel de l'identité avec soi — seulement pensée, non également trouvée en elle — de la maxime érigée en loi par la philosophie de la raison pure, implique la possibilité de son application à la maxime de contenu opposé ; à la proposition : « une propriété d'un autre qui m'est confiée est la propriété d'un autre qui m'est confiée... », fait face tout aussi bien cette autre : une non-propriété de l'autre, qui m'est confiée, est une non-propriété de l'autre ; c'est-à-dire qu'une détermination qui est élevée dans le concept est par là idéale, et que la détermination opposée à elle

73. Cf. ci-dessous, Chapitre V, pp. 286 sqq.

peut tout aussi bien être posée » (p. 42). Ce par quoi une détermination pratique doit être éloignée de la subjectivité empirique, idéalisée, à savoir l'identité conceptuelle, est, précisément, ce qui la renvoie, de fait, par la contingence du lien extérieur entre une telle identité et le contenu empirique, à cette subjectivité empirique elle-même ; « l'immixtion de l'unité formelle » et, impliquée par celle-ci, « de la pensée de la possibilité d'autres déterminations » (p. 42), renvoie bien la vie éthique dans la contingence et l'indétermination qu'elle a pour destination de supprimer.

A une telle indétermination autorisant tout agir et faisant excuser l'inaction, s'oppose absolument la détermination absolue de la conscience de soi qui vit dans l'immédiateté de l'intuition éthique. Si, pour celle-ci aussi, « une propriété d'un autre qui m'est confiée est la propriété d'un autre qui m'est confiée, et par ailleurs rien d'autre » (p. 42)⁷⁴, l'identité à soi absolutisant une telle maxime n'est pas ajoutée, superposée, imposée, comme une identité formelle, extérieure, à son contenu, moyennant un examen mettant à distance de ce dernier en le rendant problématique. Pour l'intuition éthique d'une maxime, l'absoluité ou l'identité à soi de cette dernière est éprouvée *immédiatement* à même sa matière, comme exprimant la valeur absolue de celle-ci. Ainsi que l'écrira plus tard Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, pour l'intuition éthique, « le fait que quelque chose *est* la propriété d'un autre se trouve au *fondement* : sur cela je n'ai pas à faire tant de ratiocinations, je n'ai pas à chercher ni à évoquer des pensées, des connexions, des considérations de diverses sortes, je n'ai pas besoin de penser à faire des lois, ni à les examiner »⁷⁵, car les lois « sont, rien de plus »⁷⁶, et la « disposition éthique » consiste précisément à insister fermement sur ce qui est le juste, et à s'abstenir de le mouvoir, de l'ébranler et de le dériver »⁷⁷. Mais un contenu *déterminé* ne peut être saisi comme étant en lui-même aussi absolu, identique à soi, indifférent, indéterminé, que s'il est saisi comme étant, en sa *détermination* même, la *totalité* des déterminations, c'est-à-dire comme un *moment* de cette totalité,

74. Dans son édition de l'essai sur le droit naturel, G. Lasson suggère que Hegel voulait signifier, par l'article défini « la », le sens du démonstratif « cette ». Nous ne le croyons pas, car, de même qu'il souligne plus loin le démonstratif « ceci », il n'aurait pas manqué de le faire ici, pour l'opposer à l'article indéfini précédent : « une ». En réalité, Hegel veut montrer la différence radicale de sens d'une même expression de l'identité à soi de l'agir, selon que celui-ci est déterminé par l'intuition éthique ou par l'entendement pratique.

75. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, I, p. 355.

76. *Ibid.*, p. 354.

77. *Ibid.*

de l'universalité concrète. Son identité à soi n'est en rien une identité à soi formelle faisant abstraction de son contenu différencié, une tautologie proposée par la réflexion arbitraire d'un Moi, alors lui-même abstraitement autonome ; elle est, tout au contraire, l'identité à soi du contenu pratique originellement intégré, en sa détermination, dans une totalité éthique immédiatement présupposée par un Moi vivant ainsi d'elle et en elle.

Ce qui est alors *présupposé* ici, dans cette première présentation que l'article sur le droit naturel offre de l'intuition éthique, c'est le *lieu éthique réel* de cette immersion idéelle du Moi dans une totalité pratique de son existence, grâce à laquelle celle-ci est, à chaque instant, unifiée selon une nécessité absolue. Ce lieu de la totalisation éthique de l'existence individuelle ne peut être qu'un lieu qui soit lui-même un *tout* ; car l'être particulier du Moi ne peut, comme tel, *opérer* concrètement, nécessairement, l'universalisation de son existence, et seul un être lui-même concrètement universel peut réussir une telle opération. Cet être, c'est celui d'un *peuple*. L'accomplissement du vœu de toute éthique, y compris de l'éthique formaliste de la raison pure, exige l'abandon de la problématique individualiste constitutive de l'empirio-formalisme pratique, c'est-à-dire un *changement radical d'élément*, le passage d'une philosophie du *sujet subjectif*, du *Moi*, à une philosophie du *sujet objectif ou substantiel*, du *peuple*.

La *Phénoménologie de l'esprit* clôt précisément sa critique de « la raison examinant les lois » (sur l'exemple kantien du dépôt), qui achève elle-même la discussion de toute la problématique individualiste de la conscience, en introduisant le sujet vrai de celle-ci, à savoir l'identité de la substance et du sujet, le sujet substantiel où se réalise l'« esprit », c'est-à-dire le peuple ; c'est dans le peuple seulement — ou dans l'individu comme membre du peuple — que la contingence destructrice de l'éthique peut être absolument surmontée : « Il est déterminé *en soi* et *pour soi* si c'est cette détermination ou la détermination opposée qui est le juste ; je pourrais pour moi ériger en loi la détermination que je voudrais, ou encore n'en ériger aucune, et je suis déjà engagé, quand je commence à examiner, sur une voie non éthique. C'est quand le droit est pour moi *en soi* et *pour soi* que je suis à l'intérieur de la substance éthique ; et cette substance éthique est ainsi l'essence de la conscience de soi ; mais cette conscience de soi est à son tour la réalité *effective* de cette substance, son *être-là*, son *Soi* et sa volonté »⁷⁸. L'article sur le droit naturel conclut sa cri-

78. *Ibid.*, p. 355.

tique générale du formalisme par le même thème négatif, mais n'indique pas alors son horizon positif. C'est seulement après avoir développé cette critique générale comme critique particulière du formalisme juridico-politique, du « droit » au sens kantien-fichtéen du terme, en tant que contenu d'une théorie individualiste-abstraite de l'État, qu'il explicitera la présupposition vraie de la vie éthique négative, à savoir la vie éthique positive du peuple, en inaugurant par là l'esquisse de la philosophie spéculative du droit, objet de la troisième partie de l'article sur le droit naturel.

CHAPITRE V

LES ILLUSIONS DE LA THÉORIE FORMALISTE DU DROIT

Après avoir dénoncé l'échec *général* de la législation pratique du formalisme — essentiellement à travers l'exemple *kantien* —, Hegel s'en prend à l'application *juridico-politique* particulière de cette législation — essentiellement à travers l'exemple *fichtéen*. — Cependant sa critique a une portée *générale* en ce sens que, à chaque fois, elle veut atteindre également la théorie kantienne et la théorie fichtéenne, qui, pour lui, comme pour Fichte d'ailleurs, procèdent du même esprit. Et aussi pour autant que, même lorsqu'elle vise la particularisation juridico-politique de la législation pratique du formalisme, elle dégage et dévalorise en elle une structure, ici simplement plus visible en son extériorité, de la raison pratique kantienne-fichtéenne en général : ainsi en est-il du couple : contrainte-libre arbitre (nécessité empirique et liberté empirique, identiques immédiatement l'une à l'autre en leur commune abstraction), dont l'affirmation caractérise principalement la théorie formaliste du droit.

Une telle immanence de la raison pratique pure à sa manifestation juridico-politique, étant celle de la « caricature » de l'absolu éthique comme processus de son auto-différenciation, peut être ressaisie par le regard spéculatif de Hegel en tant que *genèse nécessaire* de la théorie kantienne-fichtéenne du droit à partir du principe du formalisme pratique ; il y a une logique absolue du devenir de la relativisation principielle de l'absolu éthique. C'est pourquoi, de même que Hegel a fondé logiquement la signification de la différenciation de la raison pure en raison

théorique et raison *pratique*¹, de même, maintenant, présente-t-il la différenciation, intérieure à la raison pratique, en raison pratique *éthique* et raison pratique *juridique* — seulement présupposée, elle aussi, par le formalisme — comme l'expression factuelle du développement logique vrai de ce faux absolu qu'est le « concept absolu » (p. 43) constitutif de la raison pure.

Ici, la reconstruction *rationnelle* de l'*entendement* juridico-politique — par laquelle le philosophe spéculatif veut montrer qu'il se rend maître de la philosophie réflexive du droit — est bien la *première étape* de la critique qu'il en opère. Si elle consiste ainsi à comprendre, *en amont*, « la détermination moderne du concept du droit naturel » (p. 43), en éclairant par la raison « sa situation dans la totalité de la science de l'élément] éthique » (p. 43), la *deuxième étape* de la critique hégélienne, quant à elle, confronte, *en aval*, ce concept du droit à l'édifice dont il doit assurer la totalisation, soit le principe au système à construire sur lui. Elle s'emploie à établir que ce principe, celui de « l'identité relative » de « l'opposition » — et telle est la *contrainte* —, ne peut se systématiser ou se réaliser totalement, et donc n'est pas vraiment un principe. Enfin, la *troisième* et dernière *étape* de la critique du formalisme juridique examine, non plus la *situation* pratique, la fonction, du concept du droit naturel moderne au sein de tout le système de la raison pure, mais le *contenu* même de ce concept, et s'efforce de montrer que la contrainte « n'est absolument rien en soi » (p. 49). — Bref, expression conséquente de la différence ou opposition principielle (premier moment), le concept de la contrainte ne peut lui-même identifier la différence propre au champ du droit (deuxième moment), et s'écroule en lui-même, puisque la différence fixée et absolutisée, « la séparation insurmontable » (p. 43), perd l'être qu'elle doit seulement à son insertion dans l'identité absolue, en tant qu'auto-différenciation de celle-ci (troisième moment).

*
**

A. — LA GENÈSE SPÉCULATIVE DU DROIT KANTIEN-FICHTÉEN

La reconstruction rationnelle du droit, tel que le saisit le formalisme moderne, établit la nécessité de sa contingence ou irréalité fondamentale, comme solution impossible d'une situation

1. Cf. *ci-dessus*, Chap. III, p. 161.

elle-même simplement possible. L'échec théorique et pratique de la législation juridico-politique de l'entendement est ainsi manifesté comme son *destin* irrémédiable, ce qui libère l'esprit du présent en vue de l'assomption résolue de sa rationalité déjà là.

Or, l'établissement d'une telle nécessité n'est rien d'autre que le développement de la contradiction renfermée dans le principe originel du droit naturel kantien-fichtéen, c'est-à-dire dans le « concept absolu ». Ce concept absolu, l'absolu comme concept, l'un qui se pose *comme un* et s'oppose par là le multiple, le différent, le fini, qui, donc, est « le principe de l'opposition », est — nous l'avons vu — plus intimement, encore, l'opposition principielle, « l'opposition elle-même » (p. 43) : l'infinité est bien « le contraire d'elle-même, absolue finitude » (p. 43). Le concept pur n'a pas seulement hors de son unité la multiplicité comme multiplicité empirique ; son *Autre* est son Autre, son unité est *en elle-même* multiplicité : « il est, en tant qu'unité pure, opposé à soi en tant que multiplicité » (p. 43). Mais, parce que c'est l'unité *en tant que telle* qui s'oppose à elle-même en elle-même, la multiplicité n'est que la forme, non le contenu de son altérité, si bien que « le concept absolu... reste, aussi bien sous la forme de l'unité pure que sous celle de la multiplicité pure, le concept absolu, et [qu']ainsi, dans la forme de la multiplicité, [il] n'[est] pas une pluralité multiforme de concepts diversement déterminés, mais [que], comme sous l'unité, [il est], de même, subsumé aussi sous la multiplicité, [que] dans de multiples concepts déterminés *il* subsume, et [il] n'est pas un multiple, mais un Un » (p. 43). En une telle différenciation, détermination ou qualification de son unité fixée, le concept existe donc comme répétition de lui-même, c'est-à-dire est une pluralité de Moi, « une multitude de sujets » (p. 43). Mais l'Un ne peut exister *comme Un* à même cette multitude subjective qui constitue son « être-posé qualitatif » qu'en la niant dans et comme son unité substantielle, sa totalité massive ou sa « quantité absolue »² ; et cette négation de la multitude subjective, *réalité* immédiate du concept, a nécessairement le sens d'une intégration substantielle *idéale* des Moi, qui s'exprime ainsi comme « droit et devoir ».

2. Sur la signification de l'expression « quantité absolue », comme désignant « ce qu'est en vérité la quantité, c'est-à-dire l'être-supprimé de celle-ci », l'unité de l'un et du multiple, de l'unité négative et de l'unité positive des Uns, voir la *Logique et métaphysique* de Iéna : *Jenaer Systementwürfe II*, GW 7, p. 11. — trad. Souches-Dagues, *op. cit.*, p. 34. — Cf. encore, par exemple, l'emploi de cette expression au début du *System der Sittlichkeit* : « ... l'identique, l'absolue quantité, reste entièrement caché... », *op. cit.*, p. 10.

Le concept absolu, comme *concept*, s'oppose donc à lui-même, à son identité originaire, comme différence de son identité substantielle idéale et de sa multiplicité subjective réelle. Mais le concept absolu, comme *absolu*, révèle son *identité* originaire à travers l'opposition absolue — l'intimité des contradictoires — de l'universalité et de la singularité pures. Le concept absolu se pose, par conséquent, nécessairement et tout à la fois, selon les deux moments de l'identité et de la différence de l'identité et de la différence, de l'universalité et de la singularité, de la substantialité et de la subjectivité, du contenu objectif et de la forme subjective de la raison pratique, du devoir-être rationnel et de l'être raisonnable. « Il y a ainsi — écrit Hegel — deux [moments] de posés, un être-un intérieur des opposés, qui est l'essence des deux, le concept absolu, et un être-séparé de celui-ci sous la forme de l'unité, dans laquelle il est droit et devoir, et sous la forme de la multiplicité, dans laquelle il est sujet pensant et voulant » (p. 43). La fixation ou l'absolutisation, dans l'absolu éthique, de son moment conceptuel, se développe donc nécessairement comme fixation opposée de l'identité et de la différence de la raison universelle et de la singularité raisonnable, et ce développement est justement le contenu de la philosophie pratique de Kant et de Fichte.

Celle-ci, d'une part, ainsi que Hegel le rappelle alors, identifie bien absolument à l'identité — la raison pratique comme devoir et droit — la différence — le Moi raisonnable — par là même absolument niée en sa finitude : une telle philosophie a son « grand côté » (p. 43) dans sa manifestation de l'absoluité comme infinité. Mais, d'autre part, elle affirme tout autant la réalité de la différence face à l'identité, « la séparation en un Un et en un multiple » (p. 44) ainsi dotés d'une « égale dignité » ontologique. Ce dualisme de la raison et du divers fait que, entre ces deux côtés, l'unité destinale en laquelle ils pourraient, comme en leur essence, résoudre pratiquement leur abstraction, n'est, bien plutôt, que la fausse unité extérieure, formelle, abstraite, idéale, du concept : « ce n'est pas, aussi bien, l'absolu positif qui constituerait l'essence des deux et dans lequel ils ne feraient qu'un, mais l'absolu négatif ou le concept absolu » (p. 44). Le renversement — par là opéré — du principe de l'infinité dans le sauvetage du fini a déjà été présenté par Hegel comme le destin inéluctable du formalisme ; aussi doit-on rapporter à la seule intention critique-polémique de l'article sur le droit naturel le reproche qu'il adresse à la philosophie kantienne-fichtéenne, de n'être « pas restée fidèle » (p. 43) à son absolutisation principielle de l'unité négative infinie

du fini : tout le propos spéculatif hégélien a consisté, en effet, à montrer qu'une telle absolutisation du moment infini de l'absolu le renverse dans son Autre fini.

Jusqu'à présent, Hegel n'a fait que reprendre dans d'autres termes, en l'appliquant au champ pratique, sa reconstruction spéculative liminaire du formalisme en général³. Cette nouvelle présentation du développement nécessaire du principe de l'infinité se prolonge par la genèse rationnelle, dans ce champ pratique, de la « raison » — l'entendement — pratique juridico-politique ; la théorie formaliste du droit est alors justifiée en son apparition, mais avec sa limitation fondamentale, c'est-à-dire privée de la vérité absolue que lui accordent à tort, en son domaine, Kant et Fichte ainsi rationnellement réfutés.

Si l'absolutisation formaliste de l'infinité interdit l'unification pratique totale de l'un et du multiple, particulièrement celle que veut opérer le droit, elle frappe d'abord originairement celui-ci d'*irréalité* en en faisant un moment absolument *contingent* de l'existence éthique.

L'« être-un » de la raison substantielle une et des multiples sujets raisonnables, en lequel s'exprime l'*absolu* comme concept, est, en effet, relativisé par l'égale position de leur non-être-un, en lequel s'exprime l'*absolu comme concept*. Cette différence originaire de l'identité et de la différence de la raison et du sujet raisonnable confère bien à l'une et à l'autre une réalité essentielle égale, mais, du fait de leur opposition absolue, elles ne peuvent subsister ensemble et, comme leur égale absoluité interdit de privilégier existentiellement l'une par rapport à l'autre, « elles tombent par là, en leur subsistance, sous l'idéalité, qui, dans cette mesure, est la simple possibilité des deux » (p. 44). L'égale réalité essentielle des deux moments est leur égale idéalité existentielle : « il est possible que [ce qui est] droit et devoir, de façon indépendante, en tant qu'un particulier, [en étant] séparé des sujets, et les sujets, [en étant] séparés de ce qui est droit et devoir, aient une réalité. mais il est aussi possible que les deux [éléments] soient liés » (p. 44). La nécessité de l'égale possibilité de « l'être-un du concept pur et des sujets, ou [de] la moralité », et de leur « non-être-un, ou [de] la légalité » (p. 44), étant celle de deux opposés, dont aucun, comme tel, ne peut être dit *absolument* positif ou *absolument* négatif, la moralité et la légalité n'ont, chacune, qu'une nécessité hypothétique, une contingence, qui leur ravit toute valeur éthique absolue,

puisque, comme Hegel l'écrivait précédemment, « le contingent, dans la vie éthique, ... est non-éthique » (p. 41). Mais la nécessité de leur alternative étant, elle, absolue, il y a une réalité éthique de leur égale irréalité éthique, une nécessité de leur égale possibilité, si bien que, en particulier, en posant le droit comme l'objet d'une « science propre », le formalisme pratique obéit pleinement à une exigence absolue de la raison en sa nécessaire aliénation caricaturale. L'*entendement* kantien-fichtéen a *raison* de séparer moralement le droit et l'éthique, c'est-à-dire, contre l'absorption moderne de celui-là en celle-ci, de l'en libérer, promotion du droit qui constitue, en son abstraction même, une étape importante sur le chemin de la restauration concrète du primat antique du droit.

En insistant, dans cette genèse spéculative du droit, sur l'indépendance que le formalisme lui octroie à l'égard de l'éthique, Hegel reconnaît ce qui, aux yeux de Fichte, est bien une novation essentielle, et de sa propre doctrine pratique, et de celle de Kant.

D'abord, la différence, supposée par une telle indépendance, entre l'*objet* de l'éthique et celui du droit, est affirmée, et par Kant et par Fichte, et peut bien être exprimée comme la différence entre l'« être-un » du vouloir raisonnable et de la raison pratique, et leur « non-être-un ». — Chez Kant, dans le vouloir éthique, le sujet qui veut est identique à la loi pratique, et telle est l'autonomie, tandis que le vouloir juridique, comme tel, est, en son principe déterminant, l'arbitre individuel séduit par les objets, et telle est l'hétéronomie. Certes, le vouloir éthique de l'être raisonnable fini n'est pas un vouloir *saint*, mais seulement un vouloir *vertueux*, c'est-à-dire que le sujet du *vouloir* éthique n'est pas le sujet universel pur identique à la loi, et que la loi lui apparaît donc dans l'altérité d'un impératif ; cependant ce par quoi ce vouloir est *éthique* est le moment universel du sujet fini, avec lequel celui-là identifie son être vrai : la vertu n'est pas essentielle à la moralité, et, dans la moralité vertueuse, le sujet *moral* est tout autant identique à la loi morale qu'il l'est dans la moralité sainte. — Chez Fichte, pour lequel « une volonté pure n'est pas une volonté effective »⁴ — toute conscience étant opposition du Moi et du Non-Moi, de l'un et du multiple —, la tendance constitutive du sujet éthique est une « tendance mêlée »⁵, un mixte de tendance pure et de tendance naturelle, mais la ten-

4. FICHTE, *System der Sittenlehre*, SW — IV, p. 148.

5. *Ibid.*, p. 150.

dance naturelle fournit seulement la détermination, comme le matériau par lequel se limite, et donc aussi devient consciente de soi, la tendance pure, qui, comme identité à soi de l'agir pur, par conséquent comme son propre but, fournit sa forme rationnelle inconditionnée à la tendance éthique. La moralité est ainsi l'actualisation, dans le vouloir existant, de cette essence — se donnant comme loi — antithétique-synthétique de la raison pratique : il y a bien ici aussi un être-un de l'Un (qui, comme essence du vouloir, est l'unité de l'Un et du multiple comme identité relative où prédomine l'Un) et du multiple (qui, comme existence de ce vouloir, est la répétition subjective de cet Un). Le droit, au contraire, présuppose, comme tel, la différence de cette essence du vouloir et de son existence, en tant que le vouloir ne s'actualise, alors, que selon un moment particulier, limité et subordonné, de lui-même, et non pas selon le système total de déterminations qui le constitue comme raison pratique. Ainsi, chez Fichte comme chez Kant, et en dépit de la différence de la signification de la raison pratique, il y a bien toujours, dans l'éthique, une identité du rationnel pratique et de la volonté raisonnable, alors qu'elle n'existe pas entre le droit et le vouloir qui se soumet à lui.

Ensuite, le *contenu* dans lequel s'actualisent le vouloir éthique et le vouloir juridique est déterminé, à chaque fois, d'une façon spécifique. — Chez Kant, certes, en tant qu'ils sont des devoirs rationnels et que la raison pratique se veut elle-même dans la moralité, tous les devoirs juridiques sont aussi des devoirs éthiques, mais, si la légalité est une condition *nécessaire* de la moralité, elle n'en est aucunement une condition *suffisante* ; la déduction *morale* (pratico-rationnelle) du droit comme tel n'est pas une déduction *éthique*. S'il est vrai que tous les devoirs juridiques peuvent, une fois déterminés, être, en tant que rationnels par leur contenu, indirectement des devoirs éthiques, leur détermination ne peut être opérée à partir du principe suprême de la doctrine de la vertu, qui pose la fin dont chacun doit se faire un devoir absolu. En effet, les devoirs juridiques sont des conditions, impératives extérieurement, du devoir juridique fondamental qui applique le concept du droit — l'accord des arbitres selon une loi universelle de la liberté, prescrite par l'impératif catégorique — au contenu du « postulat juridique de la raison pratique », à savoir qu'il est possible d'avoir comme mien tout objet extérieur de mon arbitre, la négation de la *possibilité* exposée dans ce postulat contredisant la raison pratique ; celle-ci, en tant que juridique, détermine par sa législation un vouloir dont elle prescrit seulement la possibilité : je dois *pouvoir* vouloir être propriétaire, ce qui signifie qu'elle

ne prescrit pas immédiatement, absolument, catégoriquement, un tel *vouloir*, ou encore : ce vouloir, comme tel, n'est pas la raison pratique *pure*, dont le vouloir éthique, en tant que devoir-être absolu ou catégorique, est l'expression⁶. La raison pratique, « morale », comprend bien en elle, chez Kant, comme objets de deux sciences fort distinctes, la raison pratique éthique — la moralité — et la raison pratique juridique — la légalité.

Plus expressément encore, Fichte affirme l'autonomie du droit par rapport à ce qu'il appelle — en donnant au terme un sens plus restreint que Kant — la « morale » : absolument originaux sont les contenus respectifs de l'*Assise fondamentale du droit naturel* et du *Système de la doctrine morale*. — Assurément, pour Fichte aussi, la loi morale suprême, celle de l'accord absolu avec soi-même, exige que la règle du droit (« limite ta liberté par le concept de la liberté de toutes les autres personnes avec lesquelles tu entres en rapport ») soit effectivement voulue et réalisée, car elle exige l'accord de ma pensée (nécessaire) des autres comme libres et de ma volonté (libre) de les traiter comme tels ; mais, si la loi juridique peut ainsi être érigée en impératif absolu par la loi morale, la théorie du droit n'a pas du tout à considérer cette consécration morale de son principe, entièrement contingente par rapport à celui-ci. La doctrine du droit s'élabore à *son propre niveau* parce que la loi du droit ne vaut que dans l'hypothèse où est postulée — voulue librement — une communauté des êtres libres, et la détermination systématique de la loi du droit contient les dispositions contraignant les personnes qui sont entrées ainsi dans une communauté à certaines actions grâce auxquelles celle-ci est et reste une communauté des libertés pour chacune, quel que soit son vouloir. La théorie du droit présuppose, en effet, l'amour-propre, « l'égoïsme universel », le vouloir de la sécurité de soi-même, qui devient bien, moyennant les dispositions contraignantes du droit, le vouloir de la sécurité de tous, mais non pas le vouloir originaire de l'universel pratique ou le vouloir moral⁷.

6. C'est précisément cette différence entre la loi permissive ou conditionnée du droit, et la loi inconditionnée de l'éthique — différence interdisant de déduire la première de la seconde — que Fichte souligne dans le texte kantien sur *La paix perpétuelle* : dans l'Introduction de son ouvrage de 1796, il s'appuie sur ce texte — la *Doctrine du droit* de Kant ne devait paraître qu'en 1797 — pour affirmer que, comme lui, Kant séparait le droit et l'éthique (cf. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* — GNR — SW III, pp. 12-16).

7. Cf. FICHTE, GNR, SW III, p. 150 — également, p. 54 : « Dans le domaine du droit naturel, la volonté bonne n'a rien à faire. Il faut qu'on puisse obtenir le droit par la contrainte, quand bien même aucun homme n'aurait une volonté bonne ».

En déterminant strictement le contenu du droit par la seule considération du vouloir égoïste raisonnable, Fichte *achève* la libération du droit à l'égard de l'éthique, déjà engagée par Kant. Certes, celui-ci affirme bien, dans l'opuscule sur *La paix perpétuelle*, que les dispositions de la raison pratique juridique, ainsi « garantie » par la nature ou la Providence, doivent nécessairement valoir même pour un « peuple de démons »⁸, c'est-à-dire sont nécessairement conformes aux exigences des égoïsmes concurrents. Certes, le postulat juridique de la raison pratique, qui fournit son contenu fondamental au requisit formel de la libre coexistence des arbitres, consacre bien, dans la propriété, qui est au cœur du droit, le désir empirique de l'appropriation des choses. Mais la détermination kantienne du droit consiste à toujours soumettre sa matière empirique, comme à un principe transcendant, aux exigences de la forme rationnelle : les *effets* satisfaisant le vouloir de l'être sensible-rationnel ne sont aucunement les *raisons* du contenu juridique. C'est à la raison pratique pure, voulue pour elle-même dans l'éthique, que le philosophe kantien demande, lui aussi, le principe constitutif du droit en sa vérité, ainsi bien différent du principe empirique du bonheur (de la paix...). — Au contraire, Fichte dégage la *raison* à l'œuvre, de manière encore *impure*, au sein du déploiement du vouloir s'actualisant en son empiricité égoïste : le principe constitutif du droit en sa vérité est alors le dynamisme immanent du vouloir impur. Le philosophe fichtéen développe ainsi, dans la détermination du droit, une *raison proprement juridique*, non éthique. C'est ce que Hegel souligne un peu plus loin en justifiant par là son choix du système fichtéen du droit naturel comme cible de sa critique : ce système, en effet, comme développement immanent de son principe objectif, échappe au sort du droit naturel soumis, comme à une détermination extérieure ou formelle, à « la vie éthique et religieuse étrangère à lui » (p. 45), et Hegel peut alors saluer « l'exposition fichtéenne comme ... la plus conséquente [avec soi], qui est la moins formelle » (p. 45).

Mais, en appréhendant la rationalité juridique comme totalement immanente à l'opposition empirique, à la différence extérieure, Fichte absolutise l'identification *elle-même extérieure* de cette différence, la pure causalité pratique de la domination et répression. Au niveau du principe général de la pratique, le kantisme — en cela plus caractéristique du formalisme — affirme plus naïvement la *différence* de l'identité rationnelle et de la dif-

8. KANT, *Zum ewigen Frieden*, KW, VIII, p. 366.

férence empirique, virtuellement destructrice de toute totalité et vraie rationalité, alors que la synthèse fichtéenne de la conscience s'emploie à élaborer les « *identités relatives* »⁹; mais au niveau de la pleine réalisation empirique, juridico-politique, de la raison pratique, la naturalisation de la raison, qui traduit ce souci synthétique de Fichte, rend réellement *plus tyrannique* l'identification de la différence. Dans ses premiers textes de Iéna, Hegel présente bien le fichtéanisme, plus encore que le kantisme, comme la doctrine pratique de la « tyrannie absolue »¹⁰. Ainsi, l'accomplissement fichtéen du formalisme du droit naturel, au moment même où il fait accéder le droit à sa rationalité, alors totalement présente en lui, l'éloigne absolument de la rationalité véritable, totalité vivante, unité concrète de l'existence réconciliée des libertés. L'exemple de la doctrine du droit de Fichte est donc celui qui illustre le mieux le renversement de la liberté formelle en un esclavage réel. D'où son choix par Hegel.

*
**

B. — LE DROIT DE CONTRAINDRE, PSEUDO-PRINCIPE DU DROIT

L'examen critique que Hegel présente du droit naturel fichtéen veut montrer que la contrainte, à laquelle le rationalisme formel ne peut pas, à ses yeux, ne pas réduire principiellement le droit en lui interdisant, par là même, de réaliser sa fin essentielle — l'universalisation effective de l'existence singulière —, est elle-même un moyen non universalisable : la contrainte ne peut jouer le rôle d'un principe du droit. *Déraison redoublée de la raison pure* à l'œuvre dans le formalisme du droit naturel. — Voulant alors faire avouer cette déraison par le discours même de Fichte, Hegel opère une *transcription fichtéenne* de sa propre « déduction » du droit formaliste comme unification nécessairement extérieure, et, de ce fait, elle-même contradictoire, du concept rationnel et du sujet raisonnable, eux-mêmes saisis comme originairement extérieurs l'un à l'autre. Mais une telle transcription enveloppe un *déplacement* des thèmes fichtéens, déplacement dont l'analyse peut, seule, éclairer l'exposition *apparemment* fidèle qu'en livre ici Hegel.

Ce déplacement affecte d'abord l'expression en termes fich-

9. Cf. ci-dessus, chap. IV, p. 179.

10. HEGEL, *GuW*, *JKS*, *GW* 4, p. 409. — Cf. *D*, *ibid.*, pp. 53, 59...

téens du destin que, selon Hegel, les principes mêmes de la *Doctrine de la science* imposent au droit, d'avoir toute sa réalité dans la contrainte universelle des singularités raisonnables par la « raison » universelle. Le discours fichtéen, d'après sa récapitulation allusive par Hegel, pourrait être articulé ainsi :

1. Puisque l'identité principielle, la « conscience pure » (Moi = Moi), est originellement différente de la totalité dont elle doit identifier la différence (Moi = Moi + Non-Moi), elle s'affirme nécessairement comme différente de soi dans son identification de la différence, c'est-à-dire comme une identité qui n'en est pas une, une identité qui doit être sans être, bref, une identité normative ou contraignante.

2. Ce destin régit alors nécessairement la concrétisation particulière de la conscience réelle qu'est le droit, lequel ne peut donc être, par principe, que la contrainte exercée par l'actualisation pratique de la conscience pure, à savoir le vouloir universel, sur l'actualisation pratique de la conscience réelle, à savoir les volontés singulières.

3. Mais la contrainte, qui doit réaliser le droit, ne peut elle-même se réaliser : en effet, l'abstraction originaire de l'identité contraignante lui interdit toute différenciation réalisante d'elle-même, et le recours, alors nécessaire, à la négation réciproque des volontés singulières se nie dans la contradiction de l'égalité impliquée par une telle réciprocité et de l'inégalité impliquée par le concept même de la contrainte.

*
**

Hegel ne peut faire avouer par la théorie formaliste du droit le néant radical de celui-ci que pour autant que, au niveau même de la racine de cette théorie, il déplace l'articulation que Fichte établit entre les déterminations de l'« assise fondamentale » et de la réalité génétique du savoir. La réduction du droit à la contrainte, réalisation pratique de la causalité comme (pseudo-) unification, par l'unité, d'une multiplicité originellement extérieure à elle, présuppose, en effet, l'extériorité absolue, c'est-à-dire le conditionnement réciproque (l'être de l'un *est* le néant de l'autre), du savoir en son unité principielle et de sa totalité réelle, de la « pure conscience de soi » et de la « conscience réelle » (p. 44). Mais l'affirmation d'une telle extériorité absolue entre l'essence pure et l'existence réelle de la conscience suppose elle-

même la réalisation, comme *figures* de la conscience réelle, de ce que Fichte distingue comme de simples *moments* idéels de cette conscience. La désignation hégélienne comme « pure conscience [nous soulignons] de soi » de l'intuition intellectuelle ou de la Moitié — qui permet de présenter le *moment* absolument premier de la conscience comme l'une « des deux formes [nous soulignons] » (p. 44) de celle-ci — confirme bien ici le déplacement que Hegel fait subir au concept-clef de la pensée fichtéenne, à la suite, d'ailleurs, de Schelling, qui l'opère lui-même dès les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* de 1795. Assurément, la pure *présence à soi* qu'est la Moitié ou l'intuition intellectuelle n'est elle-même sue *comme telle* que dans la *conscience de soi* philosophique, qui actualise, en tant que sujet du savoir de l'intuition intellectuelle comme objet, l'identité à soi constitutive d'une telle intuition. Mais c'est être grandement infidèle à la lettre et à l'esprit du fichtéanisme que de lire cette répétition formelle, dans l'élément de la conscience — et comme achèvement théorique de celle-ci —, de ce qui est antérieur à elle — en tant que son principe originaire absolu —, comme simple ambiguïté autorisant, en raison de l'identité du contenu, la substitution, à son objet, du sujet de la conscience de l'intuition intellectuelle¹¹.

Or, c'est cette infidélité, liée à la préoccupation dominante, en Hegel, du contenu, qui lui permet de poser la puissance unifiante du Moi, affirmée dans le premier principe de la *Doctrine de la science*, comme étant en elle-même conditionnée par ce qu'elle doit unifier, la totalité du Moi réel affirmée dans le troisième principe. — En effet, l'identification de l'intuition intellectuelle à l'intuition philosophique d'elle-même amène Hegel à caractériser l'identité sujet-objet, visée par Fichte en celle-là, comme étant en fait une identité purement *subjective*, puisque la pure conscience de soi où elle est effective en tant que telle naît, dans le Moi philosophant, d'une libre *abstraction*, au sein de la conscience réelle, de son moment objectif ou empirique. Alors, la pleine pensée du premier principe exige de penser, à travers la pensée même de son manque, exprimée par le deuxième principe, le sens

11. Cf. *id.*, D, JKS, GW 4, p. 35 : « Cet intuitionner de l'intuitionner est, d'un côté, réflexion philosophique et opposé à la réflexion commune ainsi qu'à la conscience empirique en général, qui ne s'élève pas au-dessus de soi-même et de son opposition, — d'un autre côté, cette intuition transcendante est en même temps l'objet de la réflexion philosophique, l'absolu, l'identité originaire... ». Sur la signification de l'intuition intellectuelle, son rapport à la conscience de soi, on pourra se reporter, entre autres, à notre étude : *L'idéalisme de Fichte*, op. cit., pp. 54 sqq.

total de la conscience réelle posée dans le troisième principe. Au sein de la genèse de la conscience réelle, elle-même réalisée comme genèse consciente et donc soumise, en ses moments, à la loi de la réalité, celle de la détermination ou limitation réciproque des finitudes extérieurement différenciées, le Moi pur, condition primitive du Moi total, est ainsi lui-même conditionné, en son sens, par celui-ci, comme l'une de ses parties réelles, dans la « progression » menant du premier au second : « cette pure conscience de soi, le Moi, est l'essence vraie et absolue, en dépit de quoi, toutefois, elle est conditionnée, et sa condition est qu'elle progresse jusqu'à une conscience réelle » (p. 44). Puisque les « deux formes de la conscience..., dans ce rapport de l'être-conditionné [qu'elles ont] l'une à l'égard de l'autre, restent absolument opposées entre elles » (pp. 44-45), l'unité posée dans le premier principe ne peut unifier comme une véritable totalité la conscience totale, une et multiple, posée dans le second principe. — Dans ses premiers textes de Iéna, particulièrement dans *Foi et savoir*, Hegel souligne bien l'impossibilité, pour le système fichtéen, de vérifier en lui-même l'unité de son principe absolu : on ne peut reconstruire en une totalité vraie une unité dont la position absolue ne signifie rien d'autre que la destruction originaire de la totalité en laquelle elle n'a de sens que comme l'un de ses moments relatifs, et qui ne réalise elle-même son sens de totalité que comme unité négative de ses moments ¹².

Le déplacement hégélien du sens du premier principe fichtéen enveloppe ainsi la présentation de la conscience réelle et de ses diverses manifestations, parmi lesquelles se trouve le « système de la légalité », comme non-identité essentielle de l'identité pure de cette conscience et de sa différence empirique ; alors que, pour Fichte, l'intrication réelle originaire, au sein de la conscience, de ses moments en eux-mêmes simplement idéels, signifie une telle immanence de son identité absolument première à sa différence seulement seconde, que celle-ci révèle partout et toujours en elle l'activité de celle-là, qu'est celle-là. Traduisant de la sorte l'affirmation absolue de l'unification immanente par la négation absolue de l'unité immanente, c'est-à-dire intérieure, vraie, ne voyant donc réalisée en celle-là que la fausse unité extérieure de la domination causale de l'identité sur la différence, Hegel fonde dans ce qui est, pour lui, l'assise de la doctrine fichtéenne la réduction, qu'il découvre en cette doctrine, du droit à la contrainte.

12. Cf., par exemple, HEGEL, *GuW*, JKS, *GW* 4, pp. 392 sqq.



Il définit, en effet, immédiatement la signification du droit selon Fichte, en concrétisant l'unité extérieure de la « pure conscience de soi » et de la « conscience réelle », principiellement et donc absolument opposées par sa lecture de la *Doctrine de la science*, comme l'unité extérieure, « l'extériorité de l'être-un » (p. 45), de la « liberté universelle de tous », de la volonté générale contenant l'essence du droit, et de la « liberté singulière », de la volonté individuelle dans laquelle le droit devrait exister. Ainsi ressaisi à travers l'opposition principielle du formalisme, le rapport juridique de la volonté générale et de la volonté individuelle — « ce rapport s'appelle la *contrainte* » (p. 45) —, d'une part révèle « en toute sa dureté l'opposition absolue de la nature et de la raison, et la domination de la réflexion »¹³, constitutive de celui-là, qui se confirme bien alors en sa laideur éthique, et, d'autre part, se disqualifie lui-même en son sens en s'avouant par principe incapable d'opérer la réunion de cette volonté générale et de cette volonté individuelle, qui est pourtant sa seule raison d'être.

La traduction de l'opposition : « pure conscience de soi » — « conscience réelle » dans l'opposition : volonté universelle-volonté singulière s'effectue en deux temps, déterminés par le glissement du sens du premier terme de l'opposition. D'abord, la « pure conscience de soi » est exprimée comme « la loi morale vide, la liberté universelle de tous » (p. 45) — l'*universalité pratique* —, puis celle-ci est appréhendée comme l'un des moments de l'unité pratique dont Fichte désigne la perte comme perte de la « fidélité et foi », désignation qui situe la problématique dans le champ pratique du *droit*. A chaque fois le thème fichtéen est déplacé, ce qui permet la position finale du droit comme réunion absolument impossible de la loi et de l'individualité.

En premier lieu, le vouloir en son essence pure étant, pour Fichte, la liberté de l'agir de l'esprit sur lui-même, de l'identité même de l'agissant et de l'agi, peut être considéré comme ce en quoi l'intuition intellectuelle s'actualise consciemment : c'est dans le vouloir que la Moïté devient une conscience de soi effective, même si elle n'y est pas encore saisie comme telle en sa pureté de Moïté, ce qui ne se produit que dans l'abstraction philosophique. Mais, en tant que le vouloir, comme agir sur soi *conscient* — c'est-à-dire proprement comme *liberté* — est originaire-

ment *déterminé*, il se saisit comme un *devoir*, puisque « la détermination d'un pur agir, comme tel, ne donne pas un être, mais un devoir ¹⁴ ; ce devoir, exprimant l'essence du Moi réel ou déterminé, fini, se donne à lui comme un impératif absolu, dont le contenu universel est, pour le Moi réel, comme auto-position, un devoir-se-poser-soi-même, c'est-à-dire la prescription de l'agir libre. En identifiant « la pure conscience de soi..., l'unité pure » à « la loi morale », Hegel exprime donc ce par quoi, chez Fichte, la loi morale objective effectivement la liberté du vouloir pur, qui, comme conscience de soi réelle, objective lui-même la Moïté.

Mais il déplace d'emblée le sens fichtéen de la loi morale en qualifiant celle-ci de « vide ». Car la loi morale, selon Fichte, n'est aucunement vide, sinon en sa formulation dans l'abstraction du discours philosophique : la conscience de soi effective étant, comme telle, limitée par sa destination originaire, la loi morale prescrit à chaque Moi réel de remplir cette destination qui lui est propre ¹⁵, et qui s'exprime alors par des devoirs déterminés, évidents comme tels au sentiment moral, et dans lesquels la tendance pure se synthétise avec la tendance naturelle pour former la tendance éthique ¹⁶. L'universalité d'une loi morale vide ne serait nullement, pour Fichte, celle d'une *liberté*, puisque la liberté est l'activité originaire réalisée dans la *conscience* pratique telle que nous venons de la décrire. La « liberté universelle de tous » est, pour lui, le but moral ultime de chaque « liberté singulière », l'objectivation pratique de son sentiment achevé d'elle-même.

En opérant ici, au sein de la conscience pratique, la réduction qu'il opérerait, au niveau de la conscience en général, entre la conscience de soi et ce qui n'est que son *moment* fondamental, c'est-à-dire en ramenant, en quelque sorte, la loi morale selon Fichte à la loi morale selon Kant, Hegel fait se confirmer l'opposition qu'il affirme, dans la conscience en général, entre sa figure pure et sa figure réelle, comme opposition de la liberté universelle — l'autonomie — et de la liberté singulière — le libre arbitre. Voulant dégager à plein le sens du formalisme pratique comme absolutisation de l'opposition, Hegel en a discuté les principes à travers la morale kantienne, plus dualiste à ses yeux ; lorsqu'il s'agit maintenant, pour lui, de médiatiser la théorie fichtéenne du droit avec l'assise scindée de la *Doctrine de la science* par la structure du vouloir pratique, il en étire la caractérisation synthétique,

14. FICHTE, *System der Sittenlehre*, SW IV, p. 57.

15. Cf. *ibid.*, p. 150.

16. Cf. ci-dessus, p. 179.

proprement fichtéenne, en direction de l'antithétique kantienne. La raison pratique fichtéenne peut alors être présentée comme étant bien affectée, en tant que telle, c'est-à-dire à tous ses niveaux, éthique et juridique, de l'opposition insurmontable de la loi et du sujet voulant, la seule différence étant que, dans l'éthique, celui-ci affirme — croit affirmer, selon les analyses précédentes de Hegel¹⁷ — spontanément la loi, tandis que, dans le droit, il la nie en son égoïsme premier. C'est donc bien le droit, particulièrement tel que Fichte le durcit en son opposition essentielle, qui manifeste en sa vérité nue le sens du formalisme pratique.

La détermination de l'opposition principielle : conscience pure-conscience réelle, comme opposition : loi morale-vouloir de l'individu, se prolonge immédiatement par la détermination de cette dernière comme opposition de ce vouloir à la loi du droit : selon Hegel, une telle opposition est « ce que Fichte, d'une manière plus populaire, exprime comme la présupposition que fidélité et foi vont se perdre » (p. 45). Cette présupposition, que le recours à cette négation *extérieure* de l'extériorité qu'est la contrainte ne résout pas, mais ne fait que confirmer — de telle sorte que « l'intériorité, la reconstruction de la fidélité et foi perdue, l'être-un de la liberté universelle et de la liberté individuelle, et la vie éthique, sont rendus impossibles » (p. 45) —, semble renvoyer elle-même, comme à son Autre, à un tel « être-un ». Cet « être-un » est, en réalité, l'affirmation égoïste de la limitation universelle des égoïsmes, l'égoïsme raisonné ou bien compris par lequel toutes les théories individualistes du droit naturel — ainsi qu'on l'a vu dans la critique hégélienne de l'empirisme pratique — font poser le droit lui-même. Mais cette détermination originelle du droit, que Fichte désigne comme le moment de la « fidélité et foi » réciproque, est, en tant qu'accord

17. Cf. ci-dessus, p. 241. — L'analyse hégélienne n'est, certes, guère plus fidèle à la lettre du fichtéanisme qu'elle ne s'est révélée l'être à celle du kantisme. — Il est vrai que, selon Fichte lui-même, le droit — l'opposition initiale de la raison et du vouloir égoïste — est la présupposition de la morale, car, avant de se vouloir pour lui-même, le vouloir libre doit avoir appréhendé son propre pouvoir dans sa sphère d'activité que le droit comme tel lui reconnaît. Mais le droit n'est ainsi qu'une étape de la genèse de la conscience pratique réelle, qui s'achève dans l'effort — inachevable — de la vie morale. La conscience pratique la plus réelle, la liberté effective, c'est-à-dire singulière, la plus réelle, est, pour Fichte — contrairement à ce que suggère le raccourci hégélien — le dépassement militant de la liberté singulière comme purement, abstraitement, singulière ou individuelle, et l'affirmation de soi comme vouloir de la liberté de tous les membres de la communauté raisonnable.

des égoïsmes principiellement fixés, sa négation immédiate d'elle-même dans la contrainte : celle-ci est bien la détermination fondamentale réelle du droit pour le formalisme pratique, dont on sait que, en sa conséquence, il absolutise « le rapport de la domination » (p. 24), auquel toutes les théories pré-spéculatives du droit identifient ce dernier.

Suivant Fichte, l'existence du droit, c'est-à-dire d'une communauté ou interaction des êtres libres, exige que chacun limite librement sa liberté par le concept de la liberté d'autrui, et cette auto-limitation se manifeste par la reconnaissance réciproque effective des droits de chaque membre de la communauté. Par cette reconnaissance de leurs droits, qui doit prouver leur soumission à la loi du droit, les individus voient garantie leur sécurité propre, but naturel de leur agir. Mais, en réalité, remarque Fichte, la sécurité mutuelle des individus ne repose pas tant sur le *fait ponctuel* — constitutif de l'acte de la reconnaissance réciproque — qu'ils se sont mis d'accord pour instituer un état du droit, que sur la *volonté constante* de respecter librement l'accord par lequel ils ont limité librement leur liberté. C'est la présupposition d'un tel vouloir en chacun qui produit la *confiance réciproque* nécessaire à la conclusion d'un accord, mais, précisément, la volonté de respecter sa parole n'est ici rien d'autre que la volonté qu'un rapport de droit existe, donc que la soumission à la loi du droit ! Il y a là un cercle vicieux : ce qui devrait prouver la soumission à la loi ne la prouve qu'en la présupposant. Or, dès qu'un individu prend conscience de ce cercle, en saisissant que la convention n'a de sens et d'effet qu'à la condition, non manifestée par elle, que l'autre fasse de la loi du droit une loi inviolable de son vouloir, il ne peut plus être rassuré, quant à ses droits, par quelque convention que ce soit ; il discerne que la convention peut être conclue sans qu'il y ait à sa base la volonté du droit. C'est pourquoi, « dès que l'un des deux se représente cela comme possible, il ne peut plus être en repos un seul instant, mais il doit constamment être sur ses gardes, constamment être prêt à la guerre, et par là il place l'autre, qui a peut-être encore d'honnêtes intentions, dans la même situation, et il lui communique sa méfiance »¹⁸. Une telle méfiance réciproque détruit la possibilité même de la coexistence des libertés, c'est-à-dire du rapport du droit : « Dès que la fidélité et la foi entre des personnes qui vivent ensemble sont allées se perdre, leur sécurité mutuelle et tout rapport de droit entre elles sont devenus impos-

18. FICHTE, *GNR*, *SW III*, pp. 138-139.

sibles »¹⁹. Or, cette suspicion à l'égard d'autrui ne peut pas plus disparaître d'elle-même qu'elle ne peut ne pas naître, car nul ne peut affirmer, d'après sa propre expérience, l'existence d'une volonté absolument bonne, assurée face à toute faiblesse, et, en tant qu'elle est quelque chose d'intérieur, elle réside hors de la sphère du droit et ne peut donc être réprimée par celui-ci : « Fidélité et foi ne peuvent, une fois qu'elles sont allées se perdre, être restaurées »²⁰.

Si donc le droit, c'est-à-dire une communauté des êtres libres, peut exister, c'est à la condition que la confiance réciproque soit remplacée par un dispositif obligeant effectivement le vouloir à ne vouloir que ce qui est conforme au droit ; si l'on pouvait faire que, d'un vouloir d'un but contraire au droit, résulte toujours le contraire de ce qui est voulu, toute volonté contraire au droit se détruirait elle-même : « précisément parce qu'on voudrait quelque chose, on ne pourrait pas le vouloir, toute volonté contraire au droit serait la raison de son propre anéantissement, de même que la volonté en général est la raison dernière d'elle-même »²¹. Tel est le fondement, selon Fichte, de toutes les lois contraignantes, moyennant lesquelles quelqu'un, prévoyant que son agir en vue de A produira nécessairement le contraire refusé de A, ne pourra vouloir A justement parce qu'il le veut. Le droit, et, par conséquent, la liberté limitée, mais effective et garantie, n'est réellement possible que par une contrainte de la liberté infinie, mais ineffective, du Moi : « Si, donc, on pouvait atteindre une disposition agissant de façon efficiente avec une causalité mécanique, du fait de laquelle il résulterait, de toute action contraire au droit, le contraire du but qu'elle se propose, par une telle disposition la volonté serait forcée à vouloir seulement ce qui est conforme au droit ; par ce dispositif, la sécurité, après la perte de la fidélité et de la foi, serait restaurée, et la volonté bonne rendue non indispensable pour la réalisation du droit, en tant que la volonté mauvaise et désirant des choses étrangères serait, précisément par son propre désir non conforme au droit, conduite au même but. Une disposition telle que celle qui a été décrite s'appelle une *loi de contrainte* »²². C'est un droit de rechercher et réaliser une telle disposition, car la liberté et la sécurité réciproque, qui, en vertu de la loi du droit, doivent régner, ne peuvent exis-

19. *Ibid.*, p. 139.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 141.

22. *Ibid.*, p. 142.

ter que par celle-là. Ainsi, la contrainte est bien le principe fondamental de la réalisation du droit.

Dans un tel droit, qui a recours à l'extériorité — l'unification extérieure de la contrainte — pour surmonter l'extériorité originelle des individus, « dans le système d'une telle extériorité » (p. 45), une unité étatique absolue, intégrant en elle son Autre et n'ayant donc pas celui-ci hors d'elle comme ce qui la conditionne, bref, une unité inconditionnée ne peut, selon Hegel, être véritablement réalisée : quand l'unité n'est pas à l'origine, elle ne peut être à la fin. — En tant que Fichte commence — ainsi que le soulignait l'article *Foi et savoir* — par « un point de départ fini »²³, à savoir par la position « d'un être raisonnable », donc d'un conditionné, il « progresse [nécessairement] de conditionné à conditionné » (p. 45), si bien que ce qu'il vient à déduire, en achevant de force cette progression en droit infinie, comme un inconditionné, c'est encore un conditionné, la pseudo-totalité de « l'indifférence formelle qui a hors d'elle le différent [qui est] conditionné » (p. 45). Tel semble bien être « l'être commun » qui, comme « tiers »²⁴, est nécessairement autre que les êtres raisonnables finis motivés fondamentalement, selon la présupposition constitutive du droit, et lors même qu'ils instituent ce tiers, par l'égoïsme de leur sécurité propre : celle altérité se manifeste dans l'aliénation même de la force de tous à la puissance étatique, capable de contraindre les libertés individuelles à s'identifier à la liberté universelle posée dans la loi du droit (l'affirmation de la liberté de tous par l'auto-négation de la liberté de chacun). Dans l'écrit sur *la Différence*, Hegel avait dénoncé cette pseudo-totalité de l'État fichtéen, « État de l'entendement », qui « n'est pas une organisation, mais une machine » opprimant, dans l'uniformité extérieure d'une détermination et domination sans fin, des individus opposés substantiellement en leur « multiplicité atomistique, dépourvue de vie »²⁵. Cet État est bien l'universel abstrait réalisé, qui s'épuise, dans l'identité de la répétition, à nier de l'extérieur, tel un particulier, les particularités présupposées comme seules véritablement originelles et agissantes, au lieu de se particulariser lui-même en une organisation rationnelle immanente.

Une telle pauvreté de l'État de l'entendement fait de lui, en qui et par qui les individus — auxquels il est ainsi essentiel —

23. HEGEL, *GuW*, JKS, GW 4, p. 402.

24. FICHTE, *GNR*, SW III, p. 101.

25. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, p. 58.

peuvent réaliser leur intérêt fondamental, celui de leur sécurité égoïste, précisément ce que Hegel désigne maintenant comme leur « essence sans forme » (p. 46). C'est parce que l'universel étatique fichtéen ne se différencie pas en lui-même, pour s'animer comme un système de déterminités ou qualités propres se niant de façon immanente les unes dans les autres au sein d'un universel par là concret, que Hegel peut dire aussi de cette « essence sans forme » qu'elle est « puissance sans sagesse, quantité sans qualité intérieure ou infinité, repos sans mouvement » (p. 46). — « Puissance sans sagesse » : car, selon Hegel, l'État fichtéen, comme représentation effective du peuple — dont Fichte dit qu'il est ce qu'il y a, sur terre, de plus proche de l'absoluité divine²⁶ — a bien, comme Dieu, la puissance caractéristique de l'universel pris en tant que tel, en son immédiateté, mais il ne manifeste pas, comme celui-là, de sagesse, si la sagesse est ce par quoi la particularité est intégrée, par l'universel, dans une totalité ou systématisme où se reflète l'Idée concrète qui constitue le sens vrai de l'universel. « Quantité sans qualité intérieure ou infinité » : puisque l'État fichtéen, comme représentation de l'« être commun » obtenu par la réunion formelle de tous les individus maintenus en leur substance atomisée, est une pure masse ou quantité qui, en cette abstraction la séparant, comme universel, du particulier, n'a pas le pouvoir de se différencier ou de se qualifier, la qualité s'avérant — ainsi que l'analysera la prochaine Logique de Iéna — comme la négation immanente de soi ou l'infinité vraie. Et l'absence de cette infinité, qui est — comme on le sait — « le principe du mouvement et du changement » (p. 30), dans l'universel abstrait de l'État, signifie que celui-ci peut bien aussi être présenté, pour finir, comme « repos sans mouvement ». — En ces quelques expressions, Hegel résume le leitmotiv de la critique qu'il faisait du droit naturel fichtéen dans l'écrit de 1801, où il dénonçait l'État réalisant ce droit comme une « machine » sans vie, instituée contre la vie. Mais, alors, il insistait surtout sur la destruction, par un tel État, de toute relation vivante et belle *chez les individus*, sur l'« esclavage du vivant »²⁷ ; dans l'article sur le droit naturel, il va surtout souligner l'absence de toute vitalité ou organisation *au sein de l'appareil étatique lui-même*.

*
**

26. Cf. FICHTE, GNR, SW III, p. 182.

27. HEGEL, D, JKS, GW 4, p. 58.

Certes, Hegel ouvre bien toujours sa critique du système juridico-politique fichtéen en remarquant qu'il rend la vie éthique impossible (cf. p. 45), mais, considérant plutôt la *nature* que l'*effet* de l'État proposé par Fichte, il va essentiellement s'efforcer de montrer que cet État ne peut être — c'est-à-dire, pour Fichte, précisément être efficient (ce qui est la raison d'être de sa position comme condition de la conscience de soi réalisée) — qu'en contredisant, à la clef de voûte même du système du droit, le *principe* pratique constitutif de l'efficacité de celui-ci, à savoir le *principe* de la contrainte. En faisant apparaître l'impossibilité, pour la contrainte — dont le sujet est, tout comme l'objet, nécessairement l'individu — de s'universaliser dans une organisation de la contrainte réciproque des individus, Hegel va juger Fichte à l'aune de sa propre règle, car Fichte ne *fait* pas, au niveau du système fondé, ce qu'il *dit* vouloir faire, au niveau de la position de la contrainte comme principe fondateur du système.

Pour Fichte, c'est le rapport extérieur de la contrainte qui lie le vouloir existant de la sécurité de soi-même au vouloir, à faire exister, de la sécurité de tous. Mais cette contrainte, qui n'a rien d'une loi naturelle et procède d'une volonté libre, doit être exercée par une volonté qui ne peut être constituée comme la volonté individuelle à contraindre, c'est-à-dire être une volonté privée : en effet, comme la subordination de la volonté privée à ce que Fichte appelle la volonté commune, à savoir la volonté visant l'universel (la sécurité de tous), ne peut être assurée que par la puissance contraignante élevée au-dessus de toute autre, cette puissance devrait alors être contrainte par elle-même, ce qui est absurde. Il faut donc que la volonté privée de la puissance contraignante et la volonté commune soient identiques, et, par conséquent, le problème est de « trouver une volonté qui ne puisse absolument pas être une autre volonté que la volonté commune »²⁸. Une telle volonté, réunissant synthétiquement volonté privée (volonté de sa propre conservation) et volonté commune (volonté de la sécurité universelle), ne peut être que celle qui a pour sujet l'accord de toutes les volontés individuelles : la sécurité des droits de tous n'est voulue, en effet, que par l'accord de celles-ci, qui ne s'accordent, à travers leur égoïsme naturel, que dans ce vouloir. Cet accord de tous devient une volonté réelle, existant sensiblement, par la conclusion effective d'un « contrat civil » instituant « l'être commun » ou l'État, et cette volonté n'est reconnue, par tous les contractants, comme leur volonté, que pour autant qu'ils sont

28. FICHTE, *GNR*, *SW III*, p. 151.

sûrs d'elle comme volonté durable ou constante, c'est-à-dire que pour autant qu'elle s'exprime comme la *loi*. Mais la volonté commune — qui est telle, désormais, et par son origine et par sa destination — doit, pour pouvoir exercer la contrainte en vue de laquelle elle a été posée, être une « sur-puissance » [« *Übermacht* »] relativement à toutes les volontés individuelles, et c'est à cette sur-puissance que revient la « *puissance exécutive* » au sens large du terme, c'est-à-dire le droit de *juger* des différends entre les individus et le droit d'*exécuter* les sentences du jugement. Cette volonté commune est sur-puissante dans la mesure où elle concentre en elle la force de tous les individus manifestant l'identité en eux de la volonté privée et de la volonté commune, et elle agit donc comme un *tiers* sur ceux qui, comme agresseurs ou agressés, font prédominer en eux la volonté privée, et doivent ainsi être contraints d'identifier celle-ci à la volonté commune. Cependant, en tant qu'elle existe comme tiers, c'est-à-dire comme particulière par rapport aux individus en conflit, la volonté commune peut, en exerçant la puissance exécutive, nier son essence et utiliser sa force contre la loi. Il faut donc que la loi contienne en elle-même, comme constitution, une loi fondamentale garantissant l'accord de la sur-puissance en son exercice et de la loi. Mais la constitution doit elle-même être garantie par son efficence. Or, poursuit Fichte, si la communauté entière, en sa sur-puissance, exerce elle-même directement la puissance exécutive se manifestant comme un tiers, aucune force ne peut la forcer à respecter sa propre loi constitutionnelle dans l'exercice de cette puissance exécutive. Par conséquent, la puissance exécutive doit nécessairement émaner de la sur-puissance de la communauté, *sans l'être*. En d'autres termes, si la puissance publique doit pouvoir être contrainte, et cela à la suite d'un jugement affirmant son opposition à la loi, elle doit être détenue par des *représentants* de la communauté responsables devant celle-ci de l'administration du droit qu'elle leur a aliénée. Il y a donc une nécessité absolue de la *représentation*, et toute constitution conforme à la raison doit comporter la délégation de l'exercice de la puissance exécutive à des personnes déterminées.

Une telle constitution doit alors, selon Fichte, venir à bout de la « tâche ultime » de la doctrine du droit, en tant que celle-ci présuppose la disparition de la « fidélité et foi », à savoir du problème suivant : « Comment, puisqu'on ne songe aucunement à s'abandonner à la fidélité et foi, les détenteurs du pouvoir eux-mêmes doivent-il être forcés à se comporter suivant [les] lois ²⁹ ?

— Supposant connu de son lecteur le développement fichtéen dont nous venons de présenter l'essentiel, Hegel commence immédiatement sa critique de la doctrine fichtéenne du droit par l'analyse de ce problème de l'identification, chez les détenteurs du pouvoir de contrainte — assurant l'identité, chez les autres membres de la communauté, de la volonté particulière et de la volonté universelle —, de cette volonté particulière et de cette volonté universelle. Et, suivant alors Fichte, il présente bien, lui aussi, un tel problème comme la tâche ultime de la doctrine formaliste du droit : « La tâche suprême, dans le cas de la [«]disposition agissant de façon efficiente avec une causalité mécanique[«], [à savoir] que l'activité efficiente de chaque volonté singulière soit contrainte par la volonté universelle, est celle-ci : comment faire pour que, nécessairement, cette volonté universelle soit réelle dans les sujets qui sont ses organes et ses administrateurs ? » (p. 46). Dénoncer la négativité de la solution apportée par Fichte à ce problème, c'est — puisqu'elle concerne ce qui commande l'effectivité de toutes les autres dispositions de la doctrine du droit — bien montrer l'insistance de celle-ci en sa totalité.

Hegel commence par souligner que, « dans la progression — qui est à poser — de la contrainte et de la surveillance, il n'est pas possible de progresser en des séries infinies et de faire le saut du réel à l'idéal » (p. 46). En effet, dans l'ordre du droit, d'une part, la progression de la contrainte est nécessaire, car la volonté qui contraint ne peut être contrainte *par elle-même* à contraindre, une telle contrainte de soi par soi ou contrainte *intérieure*, étant, par principe, exclue de l'élément extérieur où se déploie le droit ; il faut donc progresser, dans l'explication, du contraignant en tant qu'il est contraint à contraindre, à un contraignant extérieur à lui et qui le contraint précisément à contraindre. Mais, d'autre part, cette progression ne peut aller à l'infini, comme semble pourtant l'exiger l'extériorité réciproque des moments dont l'existence la rend nécessaire. Le recours au progrès à l'infini, que Hegel dénonce, dès 1801, dans le fichtéisme, incapable de penser l'identité concrète du moment positif et du moment négatif, ne peut, en effet, être admis dans le cas du droit : le passage, qu'implique la série infinie, du réel donné à l'idéal non donné, n'est pas possible là où les moments de la progression impliquent, en leur sens, la stricte simultanéité des termes (ce qui est contraint et ce qui contraint) où ils se réalisent, et désignent, en leur corrélation existentielle, une détermination purement sensible, un donné absolument réel, au sens immédiat de l'expression. C'est pourquoi « il faut qu'il y ait un point positif

suprême à partir duquel commence la contrainte suivant le concept de la liberté universelle » (p. 46). Mais la contrainte — quelle que soit sa forme — qui est nécessaire pour que, dans le domaine du droit, une volonté particulière soit, en elle-même, non seulement une volonté privée, mais une volonté commune, ne peut émaner que d'une volonté dans laquelle cette identité des deux aspects de la volonté est réalisée et qui, puisque cette réalisation n'est pas originelle, doit être elle-même contrainte à la réaliser en elle : « ce point doit nécessairement être — poursuit Hegel commentant Fichte —, comme tous les autres points, contraint à [son acte, consistant en] ce qu'il contraint ainsi suivant le concept de la liberté universelle » (p. 46). Si la contrainte est le principe universel de l'effectivité du droit, elle doit être présente à tous les niveaux du système de celui-ci : la volonté contraignante suprême ne peut donc être transcendante par rapport au principe universel du système du droit et, comme extérieure et supérieure à ce principe, le rabaisser à n'être qu'une détermination dérivée, intégrée — avec le droit dont elle assure la spécificité — dans un ordre moral de la pratique, sans que tout le système du droit, tel que le définit le formalisme, soit détruit radicalement. Le système du droit ne peut subsister comme tel que s'il « reste entièrement immanent et transcendantal » (p. 46), c'est-à-dire que s'il n'est pas suspendu, comme à une chose en soi — telle la cause non causée ou libre —, à un contraindre non contraint, qui, appartenant au droit par la nature de son agir (la contrainte), rendrait le droit, dont il serait le principe, contradictoire en soi-même, puisqu'il se contredirait lui-même par la contradiction de la nature et de l'origine (l'absence de contrainte) de cet agir. Il s'agit donc de déterminer « comment cette volonté suprême devient, de même, par le fait d'une contrainte et d'une surveillance, conforme au concept de la volonté universelle » (p. 46). — Dans l'examen de ce problème, Hegel va appliquer sa critique à une argumentation « fichtéenne » qui apparaît davantage comme l'œuvre de Hegel que comme celle de Fichte lui-même.

Puisque la contrainte est universelle en son être-par-un-autre qui ne peut constituer une série infinie, il faut que toute volonté, en tant que prise dans le domaine du droit, soit impliquée dans un être-par-un-autre comportant en lui-même le mouvement de revenir en lui-même, c'est-à-dire dans un être-l'un-par-l'autre : la conciliation des exigences d'universalité et de non-indéfini du processus de la contrainte s'opère dans la *contrainte réciproque*. Cela signifie que la volonté suprême, comme puissance contrai-

gnante originaire, doit elle-même être contrainte par la volonté qu'elle contraint, « ce qui ne saurait se produire autrement si ce n'est que la puissance du tout soit répartie dans les deux côtés qui se font face l'un à l'autre, de telle sorte que ce qui est gouverné soit contraint par le gouvernement, et le gouvernement par ce qui est gouverné » (p. 46). La communauté, moins les détenteurs de la puissance exécutive, c'est-à-dire ce que Fichte appelle le « peuple »³⁰, doit donc, selon l'interprétation hégélienne, contraindre ceux-là mêmes à la contraindre suivant le concept de l'identité de la volonté privée et de la volonté commune. Mais cette contrainte réciproque exige que la puissance soit également répartie entre l'exécutif et le peuple, sinon l'une des parties serait, à proprement parler, puissante, tandis que l'autre, sans puissance sur la première, ne pourrait la limiter, « car pour que quelque chose soit [une] limite pour ce qui est autre, il doit lui être égal » (p. 47). En exigeant ainsi l'égalité de puissance des opposés, la contrainte réciproque produit alors entre eux un équilibre, et, par celui-ci, selon Hegel, « est supprimée toute activité, extériorisation de la volonté et pratique » (p. 47). Un tel équilibre, où se nie « la puissance bilatérale », existe, soit que la contrainte réciproque — l'action et la réaction — s'exerce effectivement, en se niant d'ailleurs *comme contrainte*, soit que la simple possibilité de la contrainte réciproque décourage tout agir, et, par là, supprime aussi tout réagir. Hegel voulant, pour mieux réfuter Fichte, lui interdire tout recours destiné à concilier l'activité efficiente, qui semble nécessaire à l'existence du droit, avec la réciprocité également exigée de cette activité, avance un argument qu'il élabore lui-même et dont il se plaira à dénoncer la vanité.

On pourrait, en effet, selon lui, vouloir supprimer la « réduction des opposés » niant tout agir efficient, en dissolvant le centre où ils entrent en contact et se font équilibre, c'est-à-dire en étendant « l'être-face-à-face immédiat en un cercle d'actions efficientes » (p. 47). La position d'intermédiaires entre la puissance exécutive suprême et le peuple permettrait, tout en maintenant l'universalité de la relation : contraignant-contraint, d'échapper à l'inertie provoquée par « l'immédiateté du contact » entre ces opposés. En effet, dans *le cercle de la contrainte transitive*, qui remplacerait alors *le point de la contrainte réciproque*, « aucun membre ne réagirait immédiatement sur celui par lequel il est mû (en tant que, par là, naît la réduction à l'équilibre), mais toujours sur un autre que celui par lequel il est mû, de telle sorte

qu'ainsi le premier mouvrait le dernier, et le dernier, en retour, le premier » (p. 47). Par la multiplication des termes à travers lesquels la contrainte circulerait, l'agir efficient pourrait exister, et exister comme tel, en chaque point d'un tel cercle. On aurait ainsi remédié à la « mort » du système fondé sur la contrainte bilatérale réciproque par la vie du système fondé sur la contrainte multilatérale transitive. En réalité, cette fragmentation du processus de la contrainte exercée, dans la « pyramide descendante », par la puissance exécutive sur le peuple, et du processus antagoniste de la contrainte exercée, dans la pyramide ascendante, par le peuple se concentrant « en une pointe suprême de la contre-pression », sur la puissance exécutive, ne peut être « un expédient vrai » (p. 47). Identifiant, mais ici avec un signe négatif, le mouvement circulaire au repos, Hegel affirme qu'« un tel *perpetuum mobile*, dont les parties doivent toutes se mouvoir successivement chacune à leur tour, se pose, au lieu de se mouvoir, aussitôt en un équilibre parfait et devient un *perpetuum quietum* parfait, car pression et contre-pression, contraindre et être-contraint sont parfaitement égaux entre eux, et [ils] se font face tout aussi immédiatement et produisent la même réduction des forces que dans la première représentation » (p. 47). On peut comprendre, en effet, que la circularité du processus de la contrainte fait se mouvoir en lui-même le tout du système, sans que, jamais, l'un des termes de ce tout, s'arrachant au cours uniforme de ce processus circulaire, dans lequel il est en repos par rapport à ceux qui sont en contact immédiat avec lui, puisse apparaître comme niant ce repos et donc comme agissant ou exerçant une véritable efficience sur eux. La contrainte, étant universelle et permanente, n'est plus *comme contrainte*. Ainsi, le passage de la contrainte ponctuelle réciproque à la contrainte sérielle transitive ne permet pas d'éviter la réduction à l'équilibre où la contrainte, en s'universalisant, se détruit comme telle.

Hegel conclut ce développement par lequel Fichte n'a pu être sauvé, en soulignant que « la quantité pure [la masse absolue et indifférenciée de la sur-puissance qui est, d'origine, dans l'être commun et, par délégation, dans la puissance exécutive] ne se laisse pas abuser par une telle médiateté [qui, en instituant des intermédiaires entre les opposés fondamentaux, l'exécutif et le peuple, d'où doit émaner la contrainte bilatérale antagoniste, permettrait à chacun de ceux-ci d'agir avec efficience en agissant indirectement sur son autre, et sans être paralysé par ce dernier dans le contact immédiat avec lui], par laquelle n'est apportée en elle absolument aucune différence ou vraie infinité et forme [car,

dans la pyramide descendante de la contrainte, les membres intermédiaires, comme agents de l'exécutif, ne font que communiquer précisément la contrainte que cet exécutif exerce, en réalité, tout comme avant, sur le peuple, et, dans la pyramide ascendante, ils ne font, comme serviteurs du peuple, que communiquer précisément la contrainte antagoniste que le peuple exerce, en réalité, tout comme avant, sur l'exécutif, si bien que la puissance, en l'effectivité de son opposition ainsi abstraite, ne peut s'articuler en une forme ou différence dont l'immanence repose sur l'infinité selon laquelle les moments constitutifs de cette forme ou différence se lient intérieurement les uns aux autres par le mouvement de leur auto-négation], mais elle reste, comme tout à l'heure, une puissance pure sans figure qui est entièrement inséparée [car une telle puissance qui, dans l'opposition abstraite des deux termes en lesquels elle devrait se répartir, conformément à l'universalité du principe de la contrainte, s'anéantit comme équilibre de l'impuissance réciproque, ne peut être puissance, c'est-à-dire sur-puissance — « seule la partie supérieure en puissance est la partie puissante » — que si elle est identique à soi dans sa massivité indifférenciée, indéterminée ou pure] » (p. 48). Par conséquent, que le rapport de la puissance exécutive au peuple soit un rapport immédiat ou un rapport médiatisé, la première, dont l'effectivité du droit dépend, ne peut être, comme l'exige l'universalité du principe de cette effectivité, soumise elle-même à une puissance contraignante, sans disparaître comme la puissance dont l'action contraignante assure une telle effectivité ; pas plus qu'elle ne peut, comme objectivation de la sur-puissance de l'être commun, rencontrer, dans la sphère où celui-ci existe, une puissance opposée à elle, elle ne peut, ainsi que Hegel s'est efforcé de le montrer, s'opposer elle-même en elle-même sans disparaître comme telle et donc rendre impossible l'effectivité nécessaire du droit : « De cette manière, à l'encontre de la puissance, afin qu'elle soit conforme au concept de la liberté universelle, aucune contrainte n'est possible ; car on ne peut découvrir en dehors d'elle aucun pouvoir et poser en elle-même aucune séparation » (p. 48). — Il y a donc bien, selon Hegel, une *contradiction*, dans la doctrine fichtéenne du droit, entre l'expérience de l'*effectivité* du système du droit et l'exigence de l'*universalité* de son principe.

En réalité, d'après Fichte lui-même, l'universalité du principe de la contrainte n'implique pas du tout sa répartition entre des pouvoirs dont le face à face paralysant condamnerait à mort le système fondé sur ce principe. — La puissance contraignante

absolue est celle de l'être commun, dont la volonté, nous l'avons vu, est la synthèse de la volonté particulière et de la volonté universelle : cette puissance est unique et une, elle ne se partage pas. Mais elle doit être aliénée par l'être commun dans le pouvoir exécutif qui le représente ; elle n'existe effectivement comme puissance que dans les détenteurs particuliers de ce pouvoir exécutif, elle n'a pas d'autre expression. En droit, si l'exécutif exprime la puissance contraignante de l'être commun, son autre, le peuple gouverné, n'a aucune puissance : il ne saurait y avoir un partage de la puissance suprême entre les gouvernants et les gouvernés. Et, si les détenteurs du pouvoir exécutif sont contraints de ne vouloir que la volonté absolument contraignante de l'être commun, cette contrainte réside, comme nous le verrons, dans la conscience qu'ils ont de la nécessité avec laquelle, s'ils s'opposent à cette volonté, ils seront délaissés et sanctionnés par la puissance suprême, moyennant un mécanisme approprié. Cette puissance suprême de l'être commun ne se partage pas pour que le gouvernement où elle s'aliène soit contraint par le peuple qu'il gouverne, mais elle est, ou toute dans le gouvernement, ou toute hors de lui, qui doit alors céder la place à un autre gouvernement ; ce par quoi le gouvernement contraint est cela même par quoi il est contraint, à savoir la *puissance contraignante indivisible de l'être commun*, qui se dépose en lui ou se retire de lui. Ainsi, l'hypothèse même d'une répartition de la puissance de l'être commun entre le gouvernement et le peuple gouverné — abstraction faite des conséquences négatives que Hegel lui attribue — est directement contraire à la teneur de la théorie fichtéenne, bien loin qu'elle exprime le seul moyen réel, pour le système du droit, d'être fidèle à son principe et de rester « immanent et transcendantal » ! Le moyen véritable permettant de satisfaire à cette exigence est, pour Fichte lui-même, précisément ce qui, pour Hegel le commentant, n'est qu'un expédient illusoire, à savoir l'institution de l'*éphorat*. Et c'est la critique de ce dont il dénonce le caractère illusoire et qui est, dans la première philosophie de Fichte, ce qui, au contraire, réalise pleinement le système du droit, que Hegel va maintenant développer.

Le problème ultime, chez Fichte, d'une doctrine rationnelle du droit, est, en fait, celui de l'*être* de la communauté, qui, seule, peut juger le pouvoir exécutif auquel elle a aliéné sa puissance absolue. Dans ce problème, « la difficulté est celle-ci : où est bien la communauté, et qu'est-elle ? Est-elle bien quelque chose de plus qu'un simple concept ; ou, si elle doit être quelque chose de

plus, comment peut-elle bien être réalisée ? »³¹. La communauté n'a pas d'abord, selon Fichte, de volonté réellement distincte de celle du gouvernement, car, face à celui-ci, les citoyens sont seulement des personnes privées et ne constituent pas, comme tels, une communauté. Pour que la communauté puisse juger le gouvernement en opposant sa volonté à celle de ce dernier, il faut donc qu'elle ait repris sa déclaration selon laquelle elles sont identiques, ce qui exige qu'elle *existe* à nouveau comme communauté. Mais qui peut la faire exister ainsi, c'est-à-dire la réunir, à nouveau, effectivement ? Ce ne peuvent être les volontés privées des citoyens, qui, comme telles, ne peuvent que passer pour rebelles envers l'exécutif où la volonté universelle a encore sa seule existence. Ainsi, dit Fichte, « seule la communauté elle-même peut se déclarer comme communauté ; elle devrait, par conséquent, être communauté avant de l'être, ce qui est contradictoire »³². Cette contradiction ne peut être levée que si « le peuple est, par la constitution, à l'avance, pour un cas déterminé, déclaré comme communauté »³³, ce cas déterminé étant celui de la violation de la loi par le pouvoir exécutif. Mais, que telle ou telle situation réalise ce cas, ni le gouvernement ni les citoyens lésés ne peuvent en décider, car ils ne peuvent être juge et partie en leurs propres affaires, ni non plus, bien sûr, la communauté non encore rassemblée, c'est-à-dire non encore existante comme telle (en dehors de son aliénation gouvernementale). Il faut, par conséquent, que la constitution, en vue d'une telle décision, institue un pouvoir particulier auquel incombe la *surveillance* constante de la puissance exécutive, et dont les détenteurs peuvent ainsi être appelés des *éphores* (bien que leur statut soit différent de celui des éphores spartiates). — Les éphores, choisis par le peuple pour leur sagesse, n'ont aucun pouvoir positif, exécutif, mais seulement un pouvoir négatif, prohibitif, quant au cours général du droit : ils peuvent, par l'interdit politique, suspendre totalement l'exécutif, réduit alors à de simples personnes privées, ce qui fait de l'obéissance à de telles personnes une rébellion contre la volonté commune. La proclamation de l'interdit est, en tant que telle, la convocation de la communauté. Celle-ci, réunie, juge du différend opposant l'exécutif et l'éphorat, et la décision, par laquelle la partie désavouée est déclarée coupable de haute trahison, devient loi constitutionnelle. Telle est, brièvement rappelée, la signification générale que la première *Doctrine de la science* fichtéenne attribue à l'éphorat.

31. FICHTE, *GNR, SW III*, p. 169.

32. *Ibid.*, p. 170.

33. *Ibid.*

Si, pour Fichte, la constitution rationnelle comporte nécessairement une « représentation » de la communauté dans une puissance exécutive réunissant organiquement en elle les pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire³⁴, elle comporte tout aussi nécessairement, face à cette puissance exécutive, un éphorat par lequel la communauté contrôle la représentation, responsable, devant elle, de son respect de la constitution. La raison autorise toute constitution qui — quelle que soit sa forme politique — contient à la fois une représentation (elle est alors « anti-démocratique ») et un éphorat (elle est alors « anti-despotique »). C'est cette « différenciation » que Hegel veut maintenant exhiber comme « une différenciation totalement formelle » (p. 48) incapable d'organiser en un tout le principe de la contrainte.

Il commence par rappeler, en termes proprement hégéliens, la justification que Fichte donne de l'institution de l'éphorat : le « pouvoir pur », infini, mais non encore rationnel, des « volontés privées » venant se rassembler, ne peut être « constitué » comme « réuni avec l'Idée de la volonté universelle » (p. 48), et donc comme pouvoir de droit, que dans sa convocation juridique par l'éphorat, qui « interdit » le gouvernement devenu infidèle à la volonté commune. Mais Hegel, qui a critiqué précédemment l'idée d'un partage ou équilibre des pouvoirs, souligne bien, ici, qu'un tel pouvoir de *dire* ne peut être le pouvoir de réaliser ce qu'il dit, c'est-à-dire un pouvoir *réel* ; la « deuxième existence... de la volonté commune » est, chez Fichte, selon lui, une « existence sans pouvoir », ou encore, ce qui est opposé au « pouvoir *effectif* » du gouvernement, c'est, avec l'éphorat, seulement un « pouvoir *possible* ». La nécessité, exigée par le *principe* du système fichtéen, que le pouvoir exécutif contraignant soit lui-même contraint, ne peut, en effet, si la *contrainte* doit pouvoir être le principe réel de ce système, se réaliser que par l'idéalisation, l'irréalisation, de la contrainte opérant sur le pouvoir réel de la contrainte. La différenciation réelle de la puissance contraignante supprimant celle-ci, et, par conséquent, le droit dont elle assure la réalité, l'universalité du principe de la contrainte ne peut être respectée que moyennant une différenciation qui n'en soit pas vraiment une, « une différenciation totalement formelle », celle du pouvoir réel et du pouvoir possible ou — puisque l'élément du droit est la

34. Pour Fichte, la séparation des pouvoirs est, en fait, impossible, le pouvoir exécutif étant, par sa force, le pouvoir véritable — ce que Hegel évoque brièvement en parlant du « pouvoir *effectif* [qui] est assurément posé comme un et [posé] réuni dans le gouvernement » (p. 48).

réalité — du pouvoir et du non-pouvoir, bref une différenciation qui ne soit aucunement une différenciation *du pouvoir lui-même*.

Une telle irréalité du pouvoir de l'éphorat rend bien vaine, selon Hegel, son institution. La première représentation de la volonté commune, le gouvernement, peut réduire à néant toute intervention des éphores. Hegel, évoquant alors la dissolution récente, par un gouvernement, du pouvoir législatif qui le paralysait³⁵, fait sienne l'idée que l'existence d'un éphorat n'aurait en rien empêché un tel agir gouvernemental, qui aurait assurément traité cet éphorat comme il avait traité le pouvoir législatif ! — Mais, si l'exécutif a toujours le *pouvoir* de réduire l'éphorat au silence, il en a aussi, pour Hegel, le *droit*. En effet, si les éphores sont, aussi bien que les détenteurs de la puissance exécutive, les représentants de la volonté universelle, ils en sont tout autant des représentants *particuliers*, ce qui signifie que leur volonté privée peut, elle aussi, se substituer à la volonté commune, et que le gouvernement est donc tout autant autorisé à invoquer une telle substitution pour contraindre réellement les éphores que ceux-ci le sont pour le contraindre idéalement. — Ainsi, selon Hegel, l'institution de l'éphorat ne peut, de façon nécessaire, remplir sa destination : d'une part, elle n'a pas le pouvoir de faire régner le droit qu'elle dit négativement en affirmant le non-droit du gouvernement, et, d'autre part, elle peut ne pas dire véritablement le droit qu'elle doit dire.

Mais, pour achever sa critique, Hegel veut bien supposer, un instant, que l'éphorat puisse, après un jugement conforme au

35. Il s'agirait, pour certains commentateurs, du coup d'État du 18 Brumaire, pour d'autres, de la dissolution des États du Wurtemberg, survenue aussi en 1799. — F. Rosenzweig (*Hegel und der Staat*, op. cit., p. 156) et G. Lukacs (*Der junge Hegel*, Zurich, 1948, pp. 374-375) pensent que Hegel fait ici allusion au 18 Brumaire : il est vrai que le coup d'État accompli par Bonaparte mettait fin à une longue période de conflits entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif, et qu'il fut dirigé essentiellement contre celui-là, pour permettre l'instauration d'un régime où l'exécutif serait tout puissant, mais il n'émana point du pouvoir exécutif existant, comme tel, dont il entraîna aussi la dissolution, ainsi que de tous les rouages de la Constitution de l'An III. — A. Negri (*Scritti di Filosofia del Diritto*, éd. Bari, 1962, p. 56) et A. Kaan, qui le cite (HEGEL ; *Le Droit naturel*, Paris, Gallimard, 1972, p. 115), pensent, quant à eux, que Hegel songe plutôt à l'avoir les mains libres pour réorganiser bureaucratiquement, dans la poussée napoléonienne, un duché appelé à s'agrandir en royaume : il s'agit bien alors d'une dissolution des États par l'exécutif existant, mais peut-on dire que les États constituaient vraiment un pouvoir législatif ? — Il faut d'ailleurs remarquer que l'existence d'une séparation des pouvoirs exécutif et législatif nie le cadre au sein duquel Fichte préconise l'institution d'un éphorat.

droit, convoquer effectivement la communauté, et ce par la faveur d'un gouvernement étonnamment bienveillant. Or, même dans ce cas — conclut-il — l'affirmation exigée pour le jugement de l'exécutif, et donc, par là même, aussi de son autre, l'éphorat, ne pourrait intervenir. Car le peuple, qui pourrait réellement trancher entre les éphores et les gouvernants, ne pourrait le faire selon le droit : dans cet État contraignant et policier qu'est, pour Hegel, l'État fichtéen, les individus sont, en leur vie privée, constamment surveillés et réprimés par l'universel ainsi fixé comme extérieur à eux, autre qu'eux, et sont alors incapables de participer à la volonté universelle, c'est-à-dire d'avoir une vie publique, si bien qu'ici, plus que partout ailleurs, le peuple auquel doit incomber, selon Fichte, la proclamation du droit ou de la volonté commune, n'est en fait (comme Hegel aimera le répéter dans ses critiques ultérieures de la souveraineté « populaire ») qu'une « plèbe qui ... n'est absolument pas formée à la conscience de la volonté universelle et à l'agir dans l'esprit d'un tout, mais seulement au contraire [de cela] » (p. 49). — Ainsi, l'expédient fichtéen de l'éphorat ne peut en rien, selon Hegel, réaliser l'universalité requise par la contrainte *en tant que principe* du droit. La contrainte ne peut être effective et rendre le droit effectif que si elle n'est pas universalisée. Il y a bien, à la racine du formalisme juridico-politique, une contradiction entre la *forme* et le *contenu* de son principe³⁶.

La critique hégélienne de l'éphorat fichtéen comme institution

36. Une critique générale analogue de la fondation du droit étatique sur le principe de la contrainte a été, à nouveau, esquissée ou développée après Hegel. — Cf., par exemple, Marx, dans l'article des *Anecdota* (1843) sur la censure : « Si l'État coercitif voulait être loyal, il s'abolirait. Chaque point nécessiterait la même pression et contre-pression. La censure supérieure devrait être censurée à son tour. Pour échapper à ce cercle infernal, on se décide à être déloyal, l'illégalité pouvant commencer à la troisième ou à la quatre-vingt-dix-neuvième couche sociale. Comme l'État des fonctionnaires ne ressent qu'obscurément la conscience de ces faits, il s'efforce tout au moins de placer assez haut la sphère de l'illégalité pour la dérober aux regards, et il croit alors qu'elle a disparu » (MARX, *Œuvres III*, éd. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1982, p. 136). — Cf., entre autres, aussi, L. Petresizky, qui nie la réduction du droit à la contrainte, en tant qu'elle exige un impossible progrès à l'infini, puisqu'une règle qui sanctionne doit elle-même être sanctionnée : « tout droit sanctionné par une contrainte doit s'appuyer nécessairement sur un droit non sanctionné » (cité par G. Gurvitch, in : *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*, op. cit., p. 163). — Mais Kant, déjà, avait souligné, dans l'article *Sur le Dicton : ce qui est bon en théorie peut ne pas convenir en pratique*, que si tout sujet, dans l'État rationnel, est également soumis au droit de contrainte, le souverain qui détient le droit de contraindre ne peut, par contre, être lui-même contraint, sinon la soumission irait à l'infini, ce qui est impossible (cf. KANT, *KW*, VIII, p. 291).

destinée à faire se fermer sur lui-même le système du droit en tant que système de la contrainte repose, ici encore, sur un *déplacement* des propos de Fichte ; mais elle opère ce déplacement sur la base de présuppositions éthiques dont la présence négative anticipe alors le développement positif de la troisième partie de l'article sur le droit naturel, d'où le caractère positif de l'analyse d'un tel déplacement.

Fichte reconnaît bien, en 1796, que les éphores n'ont pas, en tant que tels, de puissance réelle face à l'exécutif, ce qui exige, d'ailleurs, leur protection par la loi, leur inviolabilité : « Comme les éphores — écrit-il — n'ont aucune force dans les mains alors que le pouvoir exécutif a une sur-puissance infinie, on aurait à se demander comment les premiers pourraient contraindre le dernier à cesser, sur leur simple ordre, ses fonctions »³⁷. Mais, si, dans les éphores, la volonté commune n'a pas l'être effectif adéquat qu'elle a dans sa représentation gouvernementale, elle peut s'y *dire* de telle sorte qu'elle dévalorise cet être, en tant que la force même qu'il détient se fonde finalement sur l'être des volontés privées rassemblées par ce dire et pouvant se reconnaître, en tant que communauté, dans ce dire. Le dire des éphores fait être, *en tant que telle*, la volonté commune dont le gouvernement n'est que la *représentation* : les volontés privées désirant la sécurité de leur droit ne peuvent pas — puisque le droit de chacune n'est assuré que par le droit de toutes — ne pas s'affirmer, dès que la possibilité d'une menace pesant sur le droit est manifestée, comme volonté commune dans la réalité infiniment puissante du peuple. Et c'est la conscience de l'infinie puissance du peuple réuni par le dire des éphores, qui contraint les détenteurs de l'exécutif à contraindre les volontés privées suivant le droit ; une telle conscience n'est ainsi contraignante que parce que le peuple, c'est-à-dire l'être plus originaire de la volonté commune, peut être, physiquement, plus puissant que l'être seulement dérivé de la volonté commune qui constitue l'exécutif, et, par là, peut *réellement* le contraindre. Fichte insiste sur la nécessité absolue que « sous aucun prétexte, le pouvoir exécutif ne reçoive une force capable de la plus petite résistance à l'encontre de la communauté »³⁸ ; c'est là, pour lui, le but suprême — puisqu'il enveloppe la conservation du droit — auquel tout autre but doit être sacrifié. Par conséquent, c'est « une maxime capitale pour une constitution conforme à la raison » que de comporter des dispo-

37. FICHTE, *GNR*, SW III, p. 172.

38. *Ibid.*, p. 178.

sitions afin que, « lors de la réunion de la communauté, partout — par exemple dans les villes provinciales du pays — se rassemblent des masses si grandes qu'elles puissent résister comme il faut aux tentatives possibles d'opposition de la part du pouvoir exécutif, afin que, par suite, aussitôt que la communauté se proclame communauté, une force très respectable soit sur pied »³⁹. De la sorte, pour Fichte, l'Autre contraignant du pouvoir exécutif qui ne réalise plus en lui la volonté commune n'est pas — comme Hegel le donne à croire — l'éphorat en son être empirique fragile, mais le peuple, en tant qu'il est alors l'être vrai de la puissance indivisible de cette volonté commune.

Hegel fait donc attribuer aux éphores, par Fichte, un pouvoir que celui-ci attribue seulement à la communauté rassemblée par eux, mais non existante réellement en eux. La volonté commune s'est aliénée dans le pouvoir exécutif, non dans l'éphorat, de telle sorte que, en toute rigueur, on ne peut pas parler du dernier comme d'une « deuxième existence ... de la volonté commune » (p. 48). Les éphores sont bien choisis par la volonté commune, mais ils ne la « représentent » pas véritablement ; ils *ne sont pas* la volonté commune, mais ils sont seulement institués par elle pour *médiatiser* constitutionnellement le passage de son être devenu incertain à son être vrai. C'est pourquoi les éphores ne jugent pas le gouvernement et ne lui arrachent pas le pouvoir, contrairement à ce que suggère le texte hégélien ; ils jugent simplement que le gouvernement doit être jugé. Certes, si les éphores, comme on peut l'attendre d'hommes choisis pour leur grande sagesse, remplissent parfaitement leur fonction, la motivation de leur jugement, que le gouvernement doit être jugé par le peuple, anticipe la motivation du jugement populaire du gouvernement ; mais la différence *formelle* entre le jugement des éphores et le jugement du peuple est fondamentale, même si, comme il est probable, la *matérialité* des motivations des deux jugements est identique. Au demeurant, la différence formelle rend possible une différence matérielle, car même la conscience la plus sage de la volonté commune est encore une conscience particulière, susceptible, par là même, d'erreur dans l'appréciation de l'action de l'exécutif. Mais la possibilité d'un divorce entre l'éphorat et le peuple, dans le jugement du gouvernement, n'autorise absolument pas celui-ci à juger le premier : le gouvernement n'a même pas le droit, qui définit son autre, de juger que son autre doit être jugé. C'est le peuple, convoqué par les éphores pour juger l'exécutif, qui tranche entre

le faire de celui-ci et le dire de ceux-là, et punit de haute trahison la faute de la violation du droit ou l'erreur de la suspension du droit. Il n'y a pas *trois* pouvoirs : gouvernement, éphorat et peuple, mais *un seul* : celui de la volonté commune, toute puissante en son indivision, qui se fait être dans le gouvernement, mais, par l'éphorat, se donne la possibilité de suspendre son premier être en se faisant être dans le peuple. C'est ainsi en tant que peuple que la volonté commune tranche le problème de sa réalisation vraie. Vouloir, comme le fait Hegel dans sa critique, abstraire l'éphorat fichtéen de son lien essentiel à la volonté populaire, c'est, assurément, se donner un moyen facile de dénoncer la vanité de son institution et la nullité de ce que Fichte présente comme la garantie efficace du droit, car une telle abstraction permet d'opposer à la légalité inefficace de l'éphorat l'efficacité illégale du peuple. Cependant, en fixant cette dernière, Hegel n'exprime pas la pensée de Fichte, mais bien plutôt sa propre aversion anti-démocratique pour la réalité inorganique, irrationnelle, du peuple ou, comme il l'appelle alors de façon significative, de la « plèbe ».

Car Fichte fait si bien de la volonté populaire l'assise effective de l'édifice du droit, qu'il affirme son absolutité juridique lors même que le peuple n'est pas convoqué par des éphores devenus — cas, d'ailleurs, peu vraisemblable — les complices de l'exécutif. Si, alors, les citoyens, d'eux-mêmes ou à l'appel de certains d'entre eux — se posant comme « éphores naturels » —, se soulèvent unanimement et, dans leur commune négation de l'exécutif, surmontent l'affirmation immédiate de leur particularité et se constituent en un peuple, ils expriment bien la volonté commune ou la volonté du droit, et c'est l'exécutif qui, s'obstinant contre le peuple, devient un rebelle, non pas le peuple. « Le peuple — écrit ainsi Fichte — n'est jamais rebelle, et l'expression *rébellion*, employée à propos de lui, constitue la plus grande ineptie qui ait jamais été dite ; car le peuple est, en réalité et suivant le droit, le pouvoir suprême, au-dessus duquel il n'y a pas de pouvoir, qui est la source de tout autre pouvoir et qui est responsable uniquement devant Dieu. Par son rassemblement, le pouvoir exécutif perd son pouvoir, en réalité et suivant le droit. Il n'y a de rébellion que contre un supérieur. Mais qu'y a-t-il, sur terre, de supérieur au peuple ? »⁴⁰. — Si le peuple rassemblé est ainsi l'effectivité suprême du droit, c'est parce que, pour Fichte, les volontés privées peuvent se constituer comme volonté commune, contrairement à ce que lui fait dire Hegel, qui pense, lui, que » [le] pou-

voir pur n'est composé que de volontés privées, qui ne peuvent donc pas se constituer comme volonté commune » (p. 48). Ce sont les volontés privées qui, voulant la sécurité du droit de tous comme moyen nécessaire — par la contrainte qu'elles établissent — de leur droit propre, s'identifient ou s'accordent, en ce vouloir de l'universel, comme volonté commune, c'est-à-dire se constituent comme communauté du peuple. Au niveau du droit, et donc de l'État, le contenu pratique de la volonté universelle et celui de la volonté particulière ne sont pas qualitativement différents, car l'universel visé par la première n'est rien d'autre que l'universalisation formelle du particulier, sa répétition, la quantification qui conserve son contenu identique à lui-même. Vouloir le droit, c'est simplement vouloir tous les droits particuliers, le droit particulier de tous. — Ainsi, la volonté commune où s'accordent les volontés privées n'est aucunement, selon Fichte, une négation de celles-ci, mais la sûre affirmation d'elles-mêmes. *C'est le concours des individus qui produit le peuple en son droit.*

Nous savons qu'il n'en est rien pour Hegel, et la troisième partie de l'essai sur le droit naturel opposera, au pseudo-peuple de la plèbe rassemblant extérieurement les individus fixés à eux-mêmes — présupposition commune à toutes les théories non spéculatives du droit —, l'organisme originairement et intimement un, donc véritablement éthique, du peuple, qui, en son auto-différenciation, pose en leur être vrai les particularités ainsi relativisées en lui. C'est pour Hegel que la multiplicité de la plèbe ne peut constituer l'unité éthico-politique d'un peuple dont la force éthique, à travers le pouvoir alors réel de l'éphorat, contraindrait sans la paralyser la puissance exécutive, en universalisant par là même la contrainte avérée comme principe du droit, mais dont l'organicité rendrait, il est vrai, absolument inutile tout ce mécanisme de la contrainte ! Ultime signification de la contradiction interne de la contrainte érigée en principe du droit ⁴¹. — Mais la

41. Dans ses écrits postérieurs au *Naturrecht* de 1796, Fichte va abandonner le thème de l'éphorat et se rapprocher, en quelque sorte, des thèses hégéliennes. — Dans les Leçons de 1805 sur *L'essence du savant*, il voit ainsi dans le gouvernement le serviteur transparent de l'Idée ou de la rationalité, et, par conséquent, exclut de sa part des atteintes à la liberté des individus se comportant selon la raison : « L'Idée qui s'est, en lui, configurée en sa propre vie, voilà ce qui, à sa place, conduit sa propre vie... Et il est bien la manifestation la plus immédiate de Dieu dans le monde » (SW VI, pp. 426-427). — Mais, surtout, dans le *Système de la doctrine du droit* de 1812, Fichte, revenant sur ses propos de 1796, formule, au sujet de l'éphorat, des réserves qui, par certains côtés, rappellent la critique hégélienne.

S'interrogeant sur le problème général de savoir comment faire pour que

dénonciation de cette contradiction repose, comme on vient de le voir, sur l'insertion *pervertissante* de la problématique fichtéenne dans la thématique proprement hégélienne de la relation éthique du peuple et de l'individu, de l'universalité et de la particularité. Dans le troisième et dernier moment de la critique à laquelle

la volonté du gouvernement, qui doit exprimer le droit, soit effectivement « la volonté du droit [ayant un être-là] personnel et devenu homme » (*System der Rechtslehre* — SR —, in : *Nachgelassene Werke* — NW — II, Bonn, 1834, p. 629), Fichte, suivant la trace de Platon, envisage deux solutions : ou bien le meilleur — quant à la volonté du droit — doit régner, ou bien celui qui règne doit être le meilleur. Il constate qu'il a lui-même considéré de préférence la seconde voie, à l'intérieur de laquelle, précisément, il a, en 1796, préconisé l'institution, à côté de l'exécutif, de l'éphorat, comme moment « d'une contrainte composée » (*ibid.*, p. 632). Il reconnaît, alors, que, si « les principes du droit qui en constituent le fondement sont tout à fait justes, ... pour ce qui est de la possibilité de la réalisation » de la contrainte représentée par l'éphorat, il lui faut, maintenant, « après une plus mûre réflexion, se prononcer contre elle » (*ibid.*). « Car — dit-il — 1) qui doit, à son tour, contraindre l'éphorat pour qu'il n'entreprenne pas, pour un motif quelconque, la révolution, aussi quand le droit n'est pas lésé, et qu'il l'entreprenne seulement et toujours quand le droit est lésé ? Combien ne peut-on pas penser de provocations au contraire de cela ! 2) Le gouvernement, qui a dans les mains tout le pouvoir, s'en servira, sans aucun doute, pour opprimer l'éphorat dès le début de son entreprise. Ce dont témoigne le cas du patriciat romain. Les patriciens firent taire les tribuns de la plèbe. La justification, les accusations les plus venimeuses, on les trouvera bien, une fois que ceux-là ne pourront plus parler. 3) Que le jugement du peuple soit *formellement* le droit, précisément parce qu'il n'y a pas de juge supérieur, c'est prouvé. Mais qu'en est-il *matériellement* ? On pourra toujours davantage se fier à une sélection des plus sages qu'à une majorité qui s'est réalisée Dieu sait comment » (*ibid.*, pp. 632-633). Ainsi, en 1812, Fichte souligne, dans des termes proches de ceux de Hegel, l'irréalité de l'éphorat comme moyen de faire régner le droit. — Il affirme que la difficulté de réaliser un éphorat ne lui avait pas échappé en 1796, et il en donne pour preuve qu'il avait alors expressément envisagé le cas où les éphores, pourtant choisis parmi les meilleurs citoyens, deviendraient complices d'un exécutif injuste. Mais ce qu'il jugeait, à l'époque, comme un cas invraisemblable, est maintenant pour lui « précisément ce qu'il y a de vrai dans la chose » (*ibid.*, p. 633). « La réalisation d'un éphorat, comme maillon de la constitution, peut être opérée, parce que les hommes, dans leur ensemble, sont beaucoup trop mauvais ; mais, jusqu'à ce qu'ils deviennent meilleurs dans leur ensemble, il devra bien nécessairement y avoir une constitution n'ayant besoin d'aucun éphorat effectivement institué » (*ibid.*). Ainsi, l'institution d'un éphorat, dont l'absence caractérisait, pour Fichte, en 1796, la barbarie (cf. *GNR, SW III*, p. 163), n'est pas suffisante — tant que les hommes ne sont pas, dans leur ensemble, meilleurs au plan éthico-culturel — pour faire être le droit, dont les textes de 1796 présentaient cependant l'existence (s'accomplissant moyennant un tel éphorat) comme présupposant l'inexistence de la moralité générale. N'étant pas suffisante, l'institution de l'éphorat n'est pas nécessaire, puisque sa nécessité suppose sa suffisance comme moyen permettant la pleine réalisation du droit. L'éphorat comme institution est, d'ailleurs, d'autant moins nécessaire que, selon Fichte, un éphorat spontané apparaît dès que le progrès culturel le permet en suscitant, et le besoin d'un contrôle du gouvernement, et l'efficacité d'un tel

Hegel soumet la théorie formaliste du droit, la *présupposition spéculative* de cette critique va s'avouer davantage, dans un cheminement naturel vers la troisième partie du texte hégélien, qui dira l'auto-position de la vie éthique absolue.



contrôle. Là où existe « un public cultivé et se cultivant » (SR, NW II, p. 633), un éphorat non institutionnel se développe de lui-même, qui avertit le gouvernement, et, si celui-ci, restant en arrière du degré de culture de la nation, n'écoute pas ses avertissements, en appelle au peuple, qui, comme l'actualité historique l'a montré, renverse le gouvernement par une révolution. Mais, si Fichte semble ainsi, dans ses dernières années, revenir, à des thèmes de ses premières œuvres, celles de 1793, puisqu'il diminue l'auto-suffisance de l'institution juridico-politique en soulignant sa dépendance à l'égard de la sphère, plus compréhensive, de la vie éthico-culturelle, ce retour ne le ramène pas à son appréciation absolument positive première du peuple révolutionnaire. Son scepticisme à l'endroit de l'efficacité de l'éphorat comme pilier de l'édifice juridico-politique s'accompagne, en effet, d'un pessimisme à l'égard de ce dont sa destination est de susciter l'actualisation, c'est-à-dire de la volonté populaire, qui avait été posée comme fondement de cet édifice. Le héraut de la nation allemande comme manifestation organique de l'Idee a remplacé en Fichte l'ancien défenseur cosmopolitique de la Révolution française : dans le texte de 1812, il propose une critique générale de la révolution. Celle-ci se retourne contre le peuple, son bien et son droit, et cela nécessairement, car, en tant que, dans le peuple, les méchants sont plus nombreux que les bons, ce sont les projets des premiers qui l'emportent. « C'est pourquoi — remarque Fichte — la voie de la convocation du peuple par l'éphorat, ou des *révolutions*, doit, tant qu'une conversion totale ne s'opère pas dans le genre humain, être regardée de façon sûre comme la voie amenant, à la place d'un mal un autre mal, et, ordinairement, un mal encore plus grand. Un mal encore plus grand : car les maximes de gouvernement qui sont données par l'époque ne changeront pas, tandis que le chef d'une nation qui a accompli une révolution va seulement fonder sa puissance d'autant plus solidement, afin que la nation ne répète pas ce qu'elle a accompli » (*ibid.*, p. 634). — Le dernier Fichte se rapproche bien du jeune Hegel à travers la liaison de sa critique de l'éphorat, d'abord vanté par lui, et de sa conception plus organique du peuple.

Le sens positif enveloppé dans une telle critique de l'humanisme activiste (illustré par l'action révolutionnaire du peuple) apparaît dans l'examen que Fichte fait, dans sa théorie de l'État de 1812, de l'autre voie selon laquelle on peut tenter de résoudre le problème fondamental du droit, à savoir en faisant que le meilleur devienne le gouvernant. Cette voie, pour Fichte, ne peut pas non plus apporter une solution sûre du problème. En effet, les gouvernants en fonction, dans le meilleur des cas, c'est-à-dire s'ils sont droits et bons, ne peuvent céder leur place à des hommes dont ils peuvent reconnaître la droiture et la moralité, car pourquoi se confieraient-ils plus à d'autres qu'à eux-mêmes, puisqu'ils ne savent d'une façon immédiate, donc absolue, que leur droiture et bonté propre ? La foule, elle non plus, ne peut choisir, pour la gouverner, les hommes les meilleurs : ou bien, composée d'une majorité d'hommes mauvais, elle ne peut choisir comme gouvernants les meilleurs, ou bien elle est composée d'une majorité d'hommes bons et alors chacun d'eux, par pur amour du bien, pourra penser que son devoir est de gouverner lui-même, car il n'est conscient immédiatement,

C. — LE NÉANT DE LA CONTRAINTE ET DE LA LIBERTÉ À CONTRAINDRE

Que la contrainte « n'est rien de réel, rien en soi » (p. 49), c'est ce qui résulte, selon Hegel, de l'impossibilité de la penser avec l'*universalité* ou *absoluité* constitutive de la réalité, de ce qui est en soi : la contrainte ne peut être pensée que comme une détermination limitée, relative, idéelle — existant donc par et dans un autre — de l'être éthique. Après une telle critique *indirecte* — qui exploite, contre le formalisme, son critère de la possibilité, ou non, de l'universalisation d'une détermination —, Hegel va procéder à une critique *directe*, par là plus proprement hégélienne, de la contrainte prise « en elle-même, suivant son concept » (p. 49), c'est-à-dire dans son *contenu* même. Cette critique de la contrainte en tant que telle se présente comme une concrétisation de la critique — dont Hegel dit avoir esquissé auparavant le sens ⁴² — de l'essence générale du *rapport*, catégorie fondamentale

c'est-à-dire n'est absolument sûr, que de sa droiture et bonté. Il apparaît donc que même une majorité bonne ne peut choisir effectivement comme gouvernant le meilleur. Et, ici, Fichte, qui, auparavant, dans la première voie, faisait dépendre le bon gouvernement, comme gouvernement devenant bon, de la culture éthique du peuple — la morale seule assurant le droit qu'elle rend cependant inutile —, souligne, inversement, l'effet éthique du droit comme présupposition de la morale en tant qu'il constitue le sol où celle-ci peut naître et se développer : le bon gouvernement, comme gouvernement confié à l'homme bon par excellence, ne naît pas d'une bonne majorité, mais c'est, au contraire, la bonne majorité qui naît d'un bon gouvernement. De la sorte, seul un bon gouvernement, qu'un peuple ne peut instituer, peut permettre l'apparition d'un peuple bon, qui seule peut rendre bon le gouvernement existant ! Ainsi, comme le dit Fichte, « les affaires humaines sont prises dans un cercle » (*ibid.*, p. 635). — Voilà pourquoi l'échec conjugué des deux voies par lesquelles l'homme peut tenter de résoudre le problème ultime du droit incite Fichte à conclure que ce problème, qui excède bien les possibilités humaines, ne peut être qu'une « tâche s'adressant au gouvernement divin du monde » (*ibid.*) au cours duquel l'homme doit adhérer, d'autant plus que c'est en lui, tel qu'il est, que son devoir doit s'accomplir. La domination de l'histoire par la volonté humaine fait place, alors, chez Fichte, à l'acceptation, il est vrai, active, de l'histoire en tant que son sens est l'expression de la volonté divine. Hegel aussi, et dès l'article sur le droit naturel, soumet l'État, libéré des constructions formelles de l'entendement — qui se manifestent de façon privilégiée dans la théorie de l'éphorat et celle de la volonté du peuple — à l'histoire universelle où s'actualise « l'esprit du monde ». Mais il souligne l'identité rationnelle de l'agir divin et de l'agir humain parvenu à sa vérité, telle qu'elle se dit dans la philosophie spéculative, bien loin que le vouloir fini lui semble s'abîmer, comme en un destin, dans l'esprit infini auquel il s'en remettrait pour ce qui est de l'organisation rationnelle achevée de l'État réel.

42. Cf. *DN*, pp. 31 *sqq.*

du rationalisme formel de Kant et de Fichte. Exposer alors en son mouvement immanent différencié — la différenciation de soi de l'identique étant la *démonstration* — la dialectique ou auto-négation du rapport et de l'infinité qu'il développe (de cette infinité dont Hegel a bien dit qu'elle était « le contraire d'elle-même »), c'est la tâche de ce qui peut être désigné, suivant un terme qui, en ce sens, apparaît pour la première fois chez Hegel et ne reviendra guère — comme « la dialectique » (p. 49). La prochaine Logique de Iéna sera le premier accomplissement global de cette « dialectique » que Hegel particularise ici en exposant *le* dialectique — au sens objectif, proprement hégélien, du terme — de cette détermination spéciale — pratique — du rapport.

En s'en prenant à la contrainte en son essence même de rapport, Hegel veut atteindre le principe, non seulement de sa manifestation juridico-politique, mais aussi de l'obligation strictement morale, telle que la définit le formalisme pratique, si bien que toute la critique opérée de celui-ci vient se récapituler dans ce dernier moment de l'examen des manières non véritablement scientifiques de traiter scientifiquement du droit naturel. Et même, puisque la saisie de la vie éthique comme rapport, c'est-à-dire, plus précisément, comme « rapport de la domination » (p. 24), caractérise — à travers la diversité de l'intensité selon laquelle cette domination est affirmée — aussi bien l'empirisme que le formalisme du droit naturel, c'est l'ensemble de ces manières non véritablement scientifiques de traiter celui-ci qui est touché par la critique hégélienne de la contrainte envisagée en sa possibilité essentielle.

Une telle récapitulation critique naît justement de l'approfondissement de l'examen de la contrainte. Après avoir considéré son impuissance *causale* à réunir la liberté singulière, naturelle, et la liberté universelle, vraie, Hegel a voulu en mesurer la *réalité* et il l'a d'abord fait en s'interrogeant sur *sa capacité à être universalisée*, avant, maintenant, de juger cette réalité *en elle-même*, dans le *sens* qui est le sien en tant que sa *possibilité* présuppose un certain être de l'homme auquel elle est accordée. Cet être est celui de la liberté comme *libre arbitre* ou *liberté du choix*, c'est-à-dire, pour Hegel, en vérité, celui du *non-être de la liberté*. La contrainte n'a de sens que si la liberté à laquelle elle s'adresse est essentiellement le pouvoir de se lier à une détermination en excluant la détermination opposée, ou l'assomption d'une finitude par là même soumise à son Autre comme à un destin, c'est-à-dire l'impuissance de la non-liberté. Si l'être éthique réside dans la vie totale ou concrète qu'est la vie libre, la contrainte révèle, dans la condition de possibilité où elle prend son sens, son propre néant.



La pratique qui fait droit à la contrainte est une pratique abstraite. Hegel, on l'a vu, a d'abord dénoncé cette abstraction au niveau du principe général de cette pratique, lorsqu'il a souligné que le formalisme, pratique de la contrainte absolue, absolutisait ce qui n'était qu'un côté relatif de la « nature éthique », le côté de l'identité relative, du rapport ou de la nécessité ; puis il a présenté la pratique de la contrainte, au niveau particulier du droit naturel, comme une vaine tentative pour relier abstraitement les abstractions de la liberté individuelle et de la liberté universelle. Il souligne maintenant, à nouveau, la séparation insurmontable de ces abstractions : le rapport présupposant, comme tel, la différence de ses termes, la liberté universelle, qui constitue, en tant que droit, l'accord des libertés individuelles en leur exercice empirique dérivé, et la liberté de l'individu empirique, qui, par son agir originel efficient, l'oppose nécessairement aux autres individus empiriques, « ont leur signification uniquement dans la non-identité » (p. 50). Mais ces déterminations, dont l'opposition de sens — qui manifeste qu'elles sont des abstractions — constitue précisément la relativité essentielle, perdent, en étant absolutisées en leur existence, toute réalité ; une détermination abstraite, en effet, n'a d'être qu'en tant qu'elle est maintenue comme moment nécessaire au sein de l'identité concrète qui s'exprime unilatéralement en elle, de telle sorte que, séparées de cette identité par l'arbitraire de la réflexion subjective, les déterminations abstraites deviennent « des abstractions sans essence, des choses-de-pensée ou des êtres [nés] de l'imagination » (p. 50). — Assurément, la pensée rationnelle de la pratique, en tant que pensée concrète, différencie, elle aussi, l'identité du vouloir libre, mais elle identifie tout autant les produits de cette différenciation, qui sont, d'abord, les différences de l'identité — l'universalité — et de la différence — la particularité ou singularité —, réduites ainsi à de simples moments relatifs de l'identité pratique absolue, dont le sujet n'est pas l'individu, mais la totalité éthique du peuple. De la sorte, la liberté en son universalité et la liberté en sa singularité, « [étant] toutes deux absolument identiques et [étant] alors posées simplement à même cette identité première qui se trouve au fondement, ... sont quelque chose de tout autre que ces concepts dont on vient de parler » (p. 50). En fixant les différences relatives de la liberté comme des termes absolus, l'entendement les condamne, ainsi que leur totalité alors éclatée, à une contradiction interne dont Hegel va envisager *trois* aspects.

Le premier de ces aspects consiste dans la position comme absolue d'une « liberté naturelle ou originelle » essentiellement limitable — « par le concept de la liberté universelle » (p. 50). En effet, pour Hegel, une liberté qui, pour se réaliser en son essence de liberté, doit se limiter, c'est-à-dire se nier en son immédiateté comme pouvoir illimité ou indéterminé d'agir, se révèle n'être qu'une détermination idéelle, donc relative, de la liberté existant en sa vérité essentielle. Une telle critique vise particulièrement cet accomplissement ultime de toute la philosophie pré-spéculative de la pratique — comme philosophie de la domination — qu'est la philosophie juridique de Fichte. Pour celle-ci, la liberté est d'abord le pouvoir infini d'esquisser des buts, mais elle exige aussi, comme liberté réelle du Moi, la réalisation de ces buts dans le monde sensible ; or, puisque les effets produits par les êtres raisonnables dans le même monde — sur le fondement duquel ils se différencient les uns des autres — peuvent s'influencer et s'empêcher entre eux, cette réalisation de la liberté n'est possible que si chaque Moi limite son activité efficiente, le concept de cette auto-limitation universelle constituant le droit. C'est une telle limitation réciproque des libertés singulières, par laquelle elles se déterminent comme un agir universel et se donnent ainsi un contenu rationnel, donc vrai, qui réalise effectivement la liberté extérieure ; la liberté n'est qu'en étant liberté universelle ou rationnelle par l'*auto-limitation* de son indétermination immédiate. C'est ce que, dans l'article sur *La Différence*, où il reproche précisément à Fichte d'absolutiser une telle liberté immédiate, Hegel exprime en disant que « la liberté doit se supprimer elle-même pour être liberté »⁴³. Mais, que la liberté originelle doive, pour *être, se nier*, en son indétermination, négation des particularités ou *universalité*, par le concept de la liberté universelle, signifie que cette universalité native n'en est pas une ou n'est que formelle, c'est-à-dire n'est « rien d'absolu » (p. 50). En réalité, selon Hegel, l'infinité immédiate de la liberté fichtéenne, qui « ne se trouve pas comme raison, mais comme être raisonnable, c'est-à-dire synthétisée avec son opposé, un fini »⁴⁴, est une simple *possibilité* en fait niée par le contenu de la tendance naturelle, à laquelle elle est mêlée et qu'elle consacre formellement, et par la nature universelle englobant ce mélange fini : elle n'est bien qu'un « facteur purement idéal »⁴⁵.

43. HEGEL, D, JKS, GW 4, p. 54.

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*

C'est un tel moment idéal, relatif, qui est, selon Hegel, absolutisé par Fichte suivant le procédé général qui lui fait poser comme point de départ absolu de sa réflexion une détermination finie. Et cette absolutisation principielle de la liberté singulière interdit à sa négation par l'universel, à son universalisation ou absolutisation seconde, d'être autre chose qu'un simple formalisme affirmant bien plutôt ce qui devait être nié. La première contradiction de la saisie non spéculative de la liberté éthique commande ainsi la deuxième : « il est en soi contradictoire de composer une idée selon laquelle, avec une nécessité absolue, la liberté de l'[individu] singulier serait, moyennant l'extériorité de la contrainte, conforme au concept de la liberté universelle, ce qui ne signifie rien d'autre si ce n'est que l'on se représente que le singulier serait, moyennant quelque chose de non absolu, pourtant absolument égal à l'universel » (p. 50). Bien loin d'être effectivement universalisé ou absolutisé, le contenu particulier librement posé à travers l'universalité formelle du Moi naturel est fixé par l'universalité de la loi contraignante. Dans l'article de 1801, Hegel soulignait ainsi que, dans le droit fichtéen, « la liberté ne doit pas, du fait de la communauté, perdre la forme consistant, pour elle, à être un idéal, un opposé, mais être fixée et régner comme un tel idéal et opposé »⁴⁶. Le formalisme fichtéen réalise, au niveau de la raison pratique extérieure, l'indétermination idéale de la liberté naturelle dans l'infinité conceptuelle de la loi. Le « concept qui commande »⁴⁷, fixant absolument en sa différence l'agir vivant par un procès que la concrétité de celui-ci plonge dans la situation contradictoire d'être un procès illimité de limitation, anéantit alors « la vraie liberté, la possibilité de supprimer une relation déterminée »⁴⁸. L'entendement pratique à l'œuvre dans le formalisme nie donc abstraitement l'indétermination abstraite de la liberté immédiate, en déterminant son exercice par l'indéterminité ou universalité conceptuelle fixée comme la loi, au lieu de la concrétiser comme « l'infinité vraie d'une belle communauté »⁴⁹ au sein de laquelle l'agir se libère de toute particularité exclusive par son intégration vivante à la totalité pratique⁵⁰. — La même critique, menée dans la même

46. *Ibid.*, p. 55.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*

50. C'est, suivant l'article sur *La Différence*, l'intégration de l'individu dans la communauté vivante du peuple qui libère le contenu de son agir immédiat de la limitation naturelle, en fait consacrée par la forme infinie de son pouvoir-

perspective, est reprise dans l'essai sur le droit naturel. A travers la dénonciation de la fausse universalisation opérée dans la législation pratique du formalisme en général, puis celle de l'impuissance de son application juridique — proprement fichtéenne — à élever la volonté libre, en tant qu'elle recherche immédiatement la satisfaction de sa particularité naturelle, à la liberté vraie, de contenu universel, Hegel a visé, en fait, *toutes* les conceptions de la *liberté* comme *universalisation seconde* de son *immédiateté particulière* par la médiation *extérieure* de la *contrainte*. Il en résume ici la vanité en affirmant que la liberté ne peut être réalisée en sa vérité ou concrétité par l'abstraction d'une telle médiation : la contrainte est à l'opposé du moyen terme substantiel capable d'unir intérieurement les extrêmes de l'individualité et de la loi, parce qu'il est, précisément, l'identité absolue dont ceux-ci ne se révèlent alors n'être que des moments, c'est-à-dire des différenciations relatives. Assurément, comme nous l'avons vu, pour Fichte, le vouloir universel, au niveau de la liberté juridico-politique, n'est pas absolument différent en son contenu du vouloir singulier, dont il n'est, en réalité, qu'une universalisation formelle, extérieure, et qui peut donc être suscitée nécessairement de l'extérieur par une contrainte qui, elle-même, n'agit qu'en pré-supposant justement l'attachement du vouloir à son principe égoïste naturel. Mais Hegel a voulu montrer que même cette universalisation formelle, extérieure, demandée au droit contraignant, ne pouvait être réalisée absolument par lui, et, surtout, préparer négativement l'affirmation de l'universalité vraie de l'existence

agir, de telle sorte que « la plus haute communauté est la plus haute liberté » (HEGEL, *D*, JKS, GW 4, p. 54). Dans une communauté authentiquement libre, l'individu est, avec les autres, pris dans des relations vivantes telles que sa singularité s'accomplit dans la totalité constituée par celles-ci, y est vraiment « chez soi » — libre — comme le membre dans l'organisme ; il a renoncé à l'universalité abstraite ineffective d'un agir effectivement déterminé par la particularité naturelle, pour s'engager dans un agir dont la particularité, vécue comme particularisation de l'agir universel du peuple, a, en son effectivité, un sens concrètement universel. L'agir particulier, idéellisé comme moment de l'agir universel du peuple, n'est pas rivé à lui-même en sa différence abstraite, mais il est en soi la négation de lui-même, indifférenciation concrète de l'agir, c'est-à-dire liberté véritable : « Dans la relation vivante, il y a seulement de la liberté pour autant qu'elle inclut en elle la possibilité de se supprimer elle-même et de s'engager dans d'autres relations ; c'est-à-dire que la liberté comme facteur idéal, comme indétermination, est disparue » (*ibid.*, p. 55). Ainsi, dans l'agir vivant comme agir d'un membre de la communauté, l'universalité ou indétermination, prise en elle-même, en son abstraction, n'est qu'une virtualité ou possibilité, car l'universel concret n'est réel que dans sa différenciation, une différenciation qui, en tant que sa différenciation, n'est elle-même que l'expression vivante de sa totalité pratique.

comme existence dont le sujet n'est pas le Moi absolutisé, mais la totalité absolue du peuple.

C'est bien la position de cette totalité qui va se réfléchir *in fine* dans la critique ultime que Hegel fait de la raison pratique ou de la liberté en tant que, constituée en son sens par la contrainte comme impuissante unification extérieure de ses deux moments, de liberté singulière réelle et de liberté universelle idéale, elle s'anéantit en son propre néant à travers l'échec même de cette contrainte. Le troisième aspect de la contradiction dont pâtit la liberté pré-spéculative s'accomplissant exemplairement dans le fichtéanisme en résume toute la négativité ; son exposition conduit, de ce fait, au seuil même de la théorie rationnelle de la vie absolument libre, de l'existence éthique vraie.

« Dans le concept de la contrainte même — écrit Hegel — est immédiatement posé quelque chose d'extérieur pour la liberté, mais une liberté pour laquelle il y aurait quelque chose de véritablement extérieur, étranger, n'est pas une liberté » (p. 50). En effet, un vouloir n'est contraint à une détermination que si cette détermination qui, comme contraignante, le nie en tant qu'il s'identifie alors à la détermination opposée, est, à travers une puissance universelle extérieure à sa particularisation, pourtant identifiée à sa détermination propre, ainsi révélée comme divisée et contradictoire en elle-même ; la liberté contrainte est donc la liberté qui, aliénant son universalité dans une particularité, se soumet à la dialectique de toute détermination, à savoir de se renverser en son opposée, et, au lieu d'être chez soi dans un tel être, rencontre en elle-même l'autre d'elle-même, bref, fait l'expérience du *destin*. Hegel exprime sa conception originelle et constante de la liberté comme « être chez soi », lorsqu'il déclare que « la définition formelle », c'est-à-dire expresse, de la liberté, c'est qu'en elle « il n'y a rien d'absolument extérieur » (p. 50). — Or, comme nous venons de le voir, la présence intérieure, par là nécessaire, d'une telle extériorité, repose sur la liaison *exclusive* du vouloir à une détermination. Mais l'universalité ou identité à soi du vouloir en tant qu'essentiellement libre ne peut plus alors s'exprimer que négativement à lui, comme sa différence d'avec la différence particulière cependant identifiée à lui en tant que voulue, ce lien qui n'en est pas un étant ainsi, pour le vouloir, son lien *contingent* à ce qu'il veut. *L'existence négative de la liberté ouverte à la contrainte est bien le libre arbitre*. Il apparaît donc que l'on ne peut considérer la liberté comme contraignable que si l'on voit en elle essentiellement le libre arbitre. La critique de l'être contradictoire de la liberté selon le formalisme

et, plus généralement, toute théorie non spéculative d'elle-même, doit, par conséquent, s'achever par la critique de la liberté comme un tel libre arbitre. Et c'est bien cette critique que Hegel va proposer en affirmant qu'« il faut complètement rejeter la vision de la liberté suivant laquelle elle doit être un choix entre des déterminités opposées, de telle sorte que si + A et — A étaient donnés, elle consisterait en ceci, [à savoir] se déterminer *ou bien* comme + A *ou bien* comme — A, et serait absolument liée à ce *ou bien - ou bien* » (p. 50).



Hegel ne fait alors que systématiser ses remarques négatives antérieures à l'encontre d'une conception de la liberté qui la réduit finalement, en son exercice effectif, au libre arbitre⁵¹. La dénonciation de la loi suprême de la raison pratique, telle qu'elle est présentée dans le kantisme, a bien consisté à montrer que la liberté comme autonomie, incapable de déterminer par elle-même le contenu particulier de la maxime universalisable de l'agir, ne s'actualise effectivement qu'en reposant sur le libre arbitre privilégié telle ou telle détermination pratique ; le formalisme kantien est pour Hegel, une philosophie du libre arbitre, et, sur ce point, il ne variera pas⁵². S'il ne critique pas ainsi la doctrine pratique de Kant, explicitement, dans les textes antérieurs de Iéna, il entend bien l'atteindre aussi à travers la critique de la doctrine pratique de Fichte, qui, à ses yeux, en achève le principe⁵³. — Or, dès l'article sur *La Différence*, il présente la théorie fichtéenne de la liberté comme étant précisément une théorie du libre choix entre des déterminations multiples, que la tendance pure du Moi, comme unité pratique formelle, emprunte nécessai-

51. Hegel va donc viser plus particulièrement, dans sa critique de la liberté comme libre arbitre, les conceptions kantienne et fichtéenne déjà examinées, mais, en fait, cette critique s'applique aussi à la conception de la liberté que Schelling avait développée dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* : pour Schelling, alors, la liberté comme manifestation du vouloir absolu est essentiellement le libre arbitre, en tant que choix entre les déterminations opposées de la tendance naturelle et de l'activité dirigée vers l'auto-détermination et objectivée par la loi morale (cf. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, SW 3, pp. 575-577). En réalité, ce sont toutes les théories non spéculatives de la liberté qui doivent tomber sous le coup de la critique hégélienne.

52. Cf. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 15, Rem, trad. Derathé, pp. 81-82.

53. Cf. *id.*, *GuW*, JKS, *GW* 4, p. 338.

rement, sans pouvoir les organiser en un tout, à la tendance naturelle. La différence, au sein de la tendance éthique où elles se mêlent, de l'identité de la tendance pure et de la différence de la tendance naturelle, ne permet à celle-là que de consacrer ou absolutiser celle-ci, ce qui rend possible et nécessaire un choix entre des termes également absolus en leur particularité fixée ; ce choix ne peut être que l'œuvre d'un libre arbitre incapable de s'arracher à la contingence de l'intellection par laquelle il voudrait surmonter l'indifférence formelle du vouloir, et c'est justement cette contingence qui oppose radicalement l'exercice de la liberté comme libre arbitre à la vie proprement éthique, dans laquelle la liberté en sa vérité s'exprime comme absolue nécessité⁵⁴. Dans l'article *Foi et savoir*, Hegel reprend des thèmes analogues, c'est-à-dire que sa critique de la liberté du formalisme, en tant que libre arbitre, souligne surtout ce par quoi une telle liberté détruit, en son usage, la vie éthique elle-même⁵⁵. — Ce n'est pas exactement sous cet angle que Hegel, dans le texte sur le droit naturel, va critiquer la réduction, que Kant et Fichte opéreraient, de la liberté au libre choix de l'arbitre. Il n'y oppose pas un tel libre arbitre à la liberté en son *accomplissement éthique*, mais à la liberté envisagée en son *sens principal* d'« être-chez-soi » négateur de toute altérité : même si — comme le montre le processus exposé dans le *Système de la vie éthique* — celui-ci ne se réalise pleinement que dans celui-là, la critique hégélienne *radicalise* alors sa cible.

L'atteint-elle vraiment ? Le déplacement par Hegel de l'objet de sa critique — déjà constaté — ne se confirme-t-il pas ici aussi ? — Chez Kant, il pourrait sembler, d'après certains textes, par exemple, de *La religion dans les limites de la simple raison*, que la liberté comme autonomie morale doit être d'abord posée comme le principe des maximes par un arbitre dont la liberté apparaît comme pouvoir de choisir indifféremment pour ou contre le principe de la suprématie de la loi morale sur l'amour de soi. Mais le même ouvrage de Kant rappelle bien que seule l'autonomie, comme conscience de la loi morale, avère catégoriquement — je dois, donc je peux — la conscience de la liberté de l'arbitre, sans cela abandonnée, en son affirmation, à la contingence de l'expérience⁵⁶. Bien plus, la conscience même du libre arbi-

54. Cf. D, JKS, GW 4, pp. 59-60. — Hegel, comme on l'a vu, a repris, dans l'article sur le droit naturel, ce thème de l'identité de la vie éthique, comme intuition pratique, à la nécessité absolue.

55. Cf. GuW, JKS, GW 4, pp. 409-411.

56. Cf. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, KW, VI, p. 49, note.

tre, en sa facticité, n'est rien d'autre que le *phénomène* selon lequel la liberté, en sa vérité d'autonomie morale, pose la condition empirique de sa propre possibilité, c'est-à-dire se traduit empiriquement comme la négation même de l'empirie. Comme Kant le souligne dans l'Introduction de la *Métaphysique des mœurs*, on ne peut déterminer l'essence de l'acte intelligible par lequel l'être raisonnable fini se décide à l'autonomie, par un caractère phénoménal que fournit, dans le sens interne, l'expérience d'un pouvoir de choix indifférent entre la primauté de la loi morale et celle de l'amour de soi ; faire d'un tel pouvoir de choix indifférent l'essence de la liberté reviendrait à poser comme pleinement libre la décision privilégiant l'amour de soi par rapport à la loi morale, c'est-à-dire à remplir contradictoirement, par l'impuissance « matérielle » devant le sensible, le pouvoir formel, constitutif, chez Kant, de toute liberté, de n'être pas déterminé par le sensible. L'indifférence ou indétermination du libre choix ne fait, en sa possibilité, que manifester la non-détermination, par la particularité sensible, de l'arbitre ainsi libre parce qu'il n'est qu'affecté par celle-ci, c'est-à-dire, positivement, sa détermination par l'universalité du Moi en son essence rationnelle ou, en d'autres termes, son auto-détermination affirmée dans la raison pratique ou volonté. Mais cette auto-détermination ne se réalise en son plein sens que lorsque la raison, qui fournit toujours au vouloir la forme de la loi ou de la règle, lui donne aussi la matière de celle-ci, c'est-à-dire lorsqu'elle est pratique *par elle-même*, bref, se pose comme autonomie. L'autonomie, qui, chez Kant, réalise ainsi pleinement le sens positif de la liberté, est ce par quoi l'être raisonnable fini accomplit sa participation au monde intelligible en tant que règne de la liberté, échappant de la sorte à toute influence déterminante du monde sensible, c'est-à-dire à toute contrainte. Contrairement, donc, à ce que veut dire Hegel, Kant n'identifie aucunement la liberté en son essence au libre arbitre entendu comme choix indifférent.

A la différence de Kant, Fichte pose *explicitement* le libre arbitre, qui est un libre choix, comme moment *fondamental* de la liberté. Hegel pourrait citer ici de nombreux passages du *Système de la doctrine morale*, à laquelle il s'en était déjà pris, et littéralement, dans l'article de 1801⁵⁷. Dans cet ouvrage, Fichte affirme, en effet, que la conscience de la liberté, qui conditionne la conscience qu'a le Moi de lui-même, et donc l'être du Moi lui-même, est immédiatement celle du libre choix entre des déterminations

57. Cf. **HEGEL**, *D*, JKS, GW 4, pp. 48 sqq.

opposées : « Le concept de la liberté — écrit, par exemple, Fichte — repose sur ceci, que je m'attribue le pouvoir de réaliser *X* ou — *X* »⁵⁸. Cette oscillation du Moi entre des déterminations opposées exprime le sens positif de son être-indéterminé, dont seule la position préalable lui permet de se saisir comme se déterminant lui-même, c'est-à-dire précisément comme libre⁵⁹. Mais cette position par le Moi de son être-indéterminé signifie d'abord qu'il a dépassé, dans sa réflexion objectivante spontanée, la nécessité naturelle dont le produit ultime se donne alors, précisément, comme ce qui n'est plus que la *tendance* naturelle, laquelle « comme telle n'a aucune causalité dans l'être spirituel »⁶⁰ ; la tendance, réfléchie comme aspiration puis désir, ne reçoit sa satisfaction que du Moi réfléchissant, de la conscience de la tendance, bien que, à ce premier niveau de liberté à l'égard de la nature, le Moi suive toujours, en la matérialité de son agir, la tendance naturelle. Cependant, la conscience de la liberté, et donc de l'être-indéterminé, exige que le Moi n'en reste pas à cette « liberté formelle », « dans laquelle se trouve pourtant la racine de toute liberté »⁶¹ : en effet, en tant qu'il est libre formellement, le Moi « penche » vers une matière tendancielle toujours déterminée⁶². Par conséquent, si le Moi a conscience de sa liberté, la tendance naturelle doit rencontrer en lui une négation que ne peut opérer qu'une autre tendance, qui le pousse à « se déterminer sans aucune relation à la tendance naturelle et à l'encontre de celle-ci, à ne pas emprunter du tout la matière de l'action à la tendance naturelle, mais seulement à soi-même »⁶³ ; si le Moi est, c'est-à-dire se pose, comme libre, il faut donc admettre en lui « une tendance vers la liberté pour la liberté »⁶⁴. C'est cette tendance pure, par laquelle la liberté est une liberté aussi matérielle, qui permet au Moi de se poser comme libre au sens plein du terme. Or, cette tendance vers la liberté pour la liberté elle-même,

58. FICHTE, *System der Sittenlehre*, SW, VI, p. 82. — Cf. encore : « Je m'attribue une liberté, signifie précisément : je pense plusieurs actions diverses entre elles comme également possibles pour moi » (*ibid.*, p. 79) ; « Le Moi se pose comme choisissant avec liberté parmi des déterminations opposées de l'effectivité » (*ibid.*, p. 80), etc.

59. Cf. *ibid.*, p. 136 : « Je me pose libre quand je prends conscience de mon passage de l'indéterminité à la détermination ».

60. *Ibid.*, p. 135.

61. *Ibid.*

62. Cf. *ibid.*, pp. 137 sqq. ; cf. p. 139 : « une indétermination n'est pas possible quand le Moi suit purement et simplement la tendance naturelle ».

63. *Ibid.*, p. 139.

64. *Ibid.*

que le Moi du philosophe doit poser, tout comme la tendance naturelle, dans le Moi originaire sur lequel il réfléchit, pour le comprendre génétiquement tel qu'il se vit, c'est-à-dire comme vouloir conscient de sa liberté, et que ce Moi originaire doit bien aussi poser en lui-même, si elle conditionne l'existence de la conscience de soi comme vouloir libre — en tant qu'il est d'abord indéterminé —, conditionne également l'exercice de ce vouloir libre, et cela d'une manière telle que cette indétermination n'a rien d'une indifférence. En effet, la tendance pure ne peut, si la liberté doit avoir la signification positive d'*être* et d'être *consciente*, simplement nier la tendance naturelle — car « de la négation on n'est... pas conscient, parce qu'elle n'est rien »⁶⁵ — ; elle doit, par conséquent, s'actualiser dans l'auto-détermination d'un vouloir réel. Or, tout vouloir réel visant nécessairement un agir sur des objets, et cet agir, rapporté à l'objectivité, n'étant tel qu'en mettant en œuvre une force naturelle donnée et constituée par la tendance naturelle, le contenu du vouloir libre procédant de la tendance pure ne peut être qu'une détermination empirique exigée par la tendance naturelle⁶⁶. Par conséquent, le contenu du vouloir réel où s'actualise la conscience de la liberté doit nécessairement être conforme à la fois à la tendance pure et à la tendance naturelle, ce qu'il est pour autant qu'il vise, parmi les actions déterminées exigées par la tendance naturelle, celles qui peuvent constituer, en tant que moments ainsi liés par des relations de conditionnement, « une série par la poursuite de laquelle le Moi deviendrait nécessairement indépendant »⁶⁷. Un tel vouloir libre exprime, de la sorte, la tendance éthique qui, s'actualisant comme « activité objective » en vue de l'« absolue indépendance à l'égard de toute nature »⁶⁸, unit en elle la tendance pure et la tendance naturelle comme de simples moments dont le second est subordonné au premier. La série des actions proposées par la tendance éthique est nécessairement *déterminée* jusqu'à l'infini à partir du point d'insertion naturelle initial de la personne⁶⁹, et cette détermination éthique circonstanciée est ce qui s'exprime comme devoir, comme un devoir qui est ainsi, pour la conscience morale immédiate, toujours parfaitement déterminé. Pour Fichte, là où il y a liberté, « il n'y a absolument pas d'actions indifférentes »⁷⁰.

65. *Ibid.*, p. 152.

66. *Cf. ibid.*, p. 148.

67. *Ibid.*, p. 149.

68. *Ibid.*, p. 131.

69. *Cf. ibid.*, p. 150.

70. *Ibid.*, p. 155.

On voit par là que, chez Fichte, comme chez Kant, la liberté se manifeste réellement dans le vouloir *éthique* : l'indétermination du vouloir, constitutive de la liberté comme liberté de choix, n'est, pour lui, que la manifestation négative — que la conscience du vouloir libre doit pouvoir se présupposer — de l'indépendance du Moi à l'égard de tout Non-Moi, dont la manifestation positive infinie s'opère, à chaque fois, dans le vouloir éthique en tant que vouloir d'actions absolument déterminées. *La liberté est un pouvoir de choix, mais celui-ci n'épuise nullement son essence.* Certes, Fichte, plus que Kant, souligne que la liberté se manifeste aussi et d'abord comme libre arbitre, mais, dans la mesure où, chez lui, le vouloir autonome est, *en tant que tel*, vouloir d'actions déterminées, il échappe encore plus que Kant à toute critique tendant à montrer que la mise en œuvre du vouloir autonome exprimerait une liberté entendue *essentiellement* comme choix arbitraire ou indifférent.

A vrai dire, le reproche d'inexactitude que l'on pourrait adresser à Hegel, croyant, à tort, atteindre Kant et Fichte dans sa critique de la liberté comme libre arbitre, fait fond précisément sur la *distinction* entre déterminations essentielles et déterminations inessentielles d'une chose, ou, plus radicalement encore, entre l'*essence* et le *phénomène*. Mais la raison hégélienne refuse une telle distinction, propre, comme on sait, à l'entendement. L'important, aux yeux de Hegel, c'est que la conception kantienne et fichtéenne de la liberté est telle que celle-ci, même si elle ne s'y réduit pas, comporte en elle, affectée d'un statut ontologique divers, la dimension du libre arbitre. Ce que Hegel nie, en fait, dans le formalisme pratique — comme expression achevée de l'entendement pratique déjà à l'œuvre dans l'empirisme —, c'est une liberté qui ne peut être elle-même qu'en étant aussi libre arbitre, et il est vrai que, de ce point de vue, le kantisme et le fichtéanisme tombent dans le champ de la critique hégélienne.

Qui plus est, Hegel va ici dénoncer dans la liberté entendue comme libre arbitre ce par quoi, bien loin de se distinguer, en sa dimension phénoménale ou immédiate, d'elle-même comme autonomie éthique, elle se rassemble formellement elle-même en ses deux aspects, à savoir sa forme d'*exclusion*. Le libre arbitre est choix, c'est-à-dire exclusion et rejet, négation, tout comme l'autonomie. La liberté accomplie moralement, c'est-à-dire qui est vraiment elle-même, accomplit le choix du libre arbitre comme exclusion de la détermination *sensible* (Kant) ou de celle-ci *en tant qu'absolue* (Fichte). De son phénomène à son essence, ou de sa racine à sa destination, la liberté de l'entendement pratique est

choix, un choix qui accède à sa vérité éthique comme choix de l'universel et refus du particulier. Mais un tel choix, par la séparation qu'il fixe entre l'universel (comme tel ou même comme intégrant en lui-même le particulier) et le particulier (comme tel ou même seulement en tant qu'il se maintient hors de l'universel), consacre le second et renverse l'idéalisme de l'universel dans le réalisme du particulier. C'est bien un nouvel aspect de la contradiction générale du formalisme pratique que Hegel dénonce dans sa critique de la liberté comme libre choix. On ne s'étonnera donc pas de voir développée, maintenant, au niveau particulier du droit formaliste — et en conclusion de sa critique —, la critique de la contingence de la décision pratique, par laquelle Hegel achevait sa critique générale du formalisme.

Et un tel développement s'opère à travers la reprise du thème opposant à la contingence de la décision pratique la nécessité éthique vraie ; reprise ici très rapide, car elle ne fait qu'annoncer l'exposition, désormais, imminente, de cette nécessité comme vie éthique du peuple. Nous avons précédemment — évoquant l'égale proximité, dans la future *Phénoménologie de l'esprit*, de l'opposition entre la décision contingente de l'*entendement* pratique et la décision nécessaire de l'*intuition* éthique, et du surgissement de « l'esprit vrai » — souligné que l'intuition éthique où se déploie celui-ci avait pour sujet, non plus l'individu, mais la totalité populaire. Et la critique présente de la liberté comme choix de l'universel contre le particulier, c'est-à-dire de l'universel abstrait, est bien celle de l'identification du sujet éthique au Moi abstrait, comme unité tellement extérieure au contenu différencié de l'agir effectif qu'elle ne peut unifier celui-ci en lui-même et lui donner le sens d'un agir total. Un tel agir total, incluant et non pas excluant les déterminations, ne peut procéder que du sujet en tant qu'en lui s'exprime la vie totale du peuple, à la nécessité concrète de laquelle il participe organiquement, en ignorant, pour ce qui est des décisions non indifférentes de la vie, des décisions éthiques, la contingence de la réflexion.

Dans le hégélianisme constitué, cependant, le libre arbitre, toujours présenté comme la contradiction d'une auto-détermination formelle infinie se renversant dans la dépendance à l'égard d'un contenu fini — contradiction qui fait de lui, pris pour lui-même, une « illusion »⁷¹ de liberté —, va être réhabilité comme un « moment essentiel »⁷² de la volonté libre se réalisant effec-

71. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 15, Rem., trad. Derathé, p. 81.

72. *Id.*, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 2^e et 3^e éd., § 145, Add., trad. Bourgeois, p. 578.

tivement dans la communauté éthique. Alors que, dans les textes de Iéna antérieurs à la revalorisation concrète de la subjectivité ou du Moi, telle qu'elle sera proclamée dans les cours de 1805-1806, l'appréciation du libre arbitre est essentiellement *négative*. Elle consiste, avant tout, à montrer que le libre arbitre, « c'est-à-dire une liberté dans laquelle on ferait totalement abstraction de la nécessité, ou de la liberté en tant que totalité »⁷³, est une « apparence de la liberté » à son propre niveau, dans la mesure où il se renie nécessairement dans son propre contraire, la nécessité qu'il exclut. Tout comme, selon leur vérité, liberté abstraite et nécessité abstraite se réalisent toutes deux en tant que moments de la liberté concrète, de même, selon leur fausseté, c'est-à-dire absolutisées en leur abstraction, elles sont également inséparables, mais dans leur égal néant, l'être de chacune étant en lui-même l'être de son autre, le non-être de lui-même.

Le libre arbitre ne s'éprouve tel qu'en opposant à son universalité indéterminée ou purement formelle un contenu opposé à soi-même en sa détermination, c'est-à-dire un couple de déterminations opposées. La liberté de l'arbitre, le fait pour lui de se trouver chez soi dans ce qu'il décide, réside alors dans une identification de l'universel voulant au particulier voulu, qui, d'une part, puisque celui-ci est extérieur à celui-là, différent de lui, est, pour ce dernier, *contingente*, mais, d'autre part, en raison même d'une telle différence de la différence et de l'identité par là même réduite à une différence, est soumise de part en part à la loi de la différence constitutive du champ empirique, et, comme une telle *liberté empirique*, actualise cette identité du différent en tant que tel qu'est justement la *nécessité empirique*. L'article *Foi et savoir* parlait ainsi de « la nécessité empirique, qui ne fait qu'un avec la contingence »⁷⁴, laquelle définit le libre arbitre⁷⁵. Le libre choix, comme liberté d'un *choix*, c'est-à-dire qui se réalise selon la loi du « ou bien-ou bien », de l'alternative, de l'altérité ou différence caractéristique de l'empirie, perd la *liberté* même qu'il

73. *Id.*, D, JKS, GW 4, p. 72.

74. *Id.*, GuW, JKS, GW 4, p. 407.

75. Cf. *id.*, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 2^e et 3^e éd., § 145 Add., trad. Bourgeois, p. 578 : « Le contenu du libre arbitre est un contenu donné et n'est pas su comme un contenu fondé dans la volonté elle-même, mais dans des circonstances extérieures. C'est pourquoi la liberté, relativement à un tel contenu, ne consiste que dans la forme du choix, cette liberté formelle étant alors aussi à considérer comme une liberté simplement visée, dans la mesure où, en dernière analyse, il se trouvera que c'est à la même extériorité des circonstances dans lesquelles est fondé le contenu trouvé là par la volonté, qu'il faut aussi attribuer le fait que la volonté se décide précisément pour ceci et non pas pour cela ».

revendique et n'est rien d'autre que son contraire, la nécessité elle-même soumise, en l'identification qu'elle opère, à la loi de la différence, c'est-à-dire la nécessité empirique. C'est ce que résume l'article sur le droit naturel en affirmant que « quelque chose comme cette possibilité du choix est purement et simplement une liberté empirique, laquelle ne fait qu'un avec la nécessité empirique commune et n'est absolument pas séparable d'elle » (pp. 50-51).

Le choix est la position comme déterminé du contenu déterminé du libre arbitre, c'est-à-dire sa fixation et absolutisation pratique par le Moi universel qui le fait sien en s'identifiant à lui. Mais, comme, suivant un leitmotiv de la logique hégélienne alors en élaboration, l'être-autre est un moment essentiel du quelque-chose, comme, ainsi, « au + A est enchaîné indissolublement le — A, de même qu'au — A le + A » (p. 51), en s'identifiant, par son choix, à + A, l'individu s'est, en fait, lié tout autant à — A. Or, ce — A n'est pas un simple néant, mais, dans la réalité où s'actualise le libre arbitre, tout autant quelque chose de positif, et, donc, son exclusion n'est « pas une vraie négation, mais seulement la position de — A comme d'un extérieur » (p. 53). Ainsi, souligne à diverses reprises Hegel d'une liberté s'identifiant par son choix avec une détermination + A, « si elle se détermine comme + A, elle n'a pas anéanti — A, mais il subsiste de façon absolument nécessaire comme un extérieur pour elle, et, de même, inversement, si elle se détermine comme — A » (p. 51). Mais un tel lien nécessaire de la liberté de choix à l'être extérieur de la détermination qu'elle exclut la fait tomber sous le pouvoir de cet être : « en tant que — A est un extérieur à l'égard de la détermination + A du sujet, il est, par ce rapport, en la puissance d'un être étranger », si bien que, de ce point de vue encore et en ce nouveau sens, « une liberté qui consisterait dans le choix de se déterminer ou bien comme + A ou bien comme — A, ne sortirait absolument pas de la nécessité » (p. 51). En effet, la particularité + A avec laquelle le sujet s'identifie, en lui conférant réciproquement son absoluité ou universalité formelle, est prise dans le mouvement de l'universel concret ou du tout qui, précisément, a prise sur toutes ses déterminations particulières et qui, contenant en lui aussi — A nié abstraitement par le sujet, exerce en retour sur celui-ci, à travers la détermination + A qu'il a faite sienne, l'action négatrice d'une puissance étrangère, c'est-à-dire une contrainte.

On pourrait ici, bien sûr, évoquer le thème francfortois du *destin*, qui frappe le plus durement l'innocence qui s'est fixée à sa particularité, à ce qui est sien, et qui, alors, voit s'avancer

contre elle l'universel incluant la particularité qu'elle a exclue par une telle fixation⁷⁶. Certes, la problématique hégélienne et son pathos ne sont plus les mêmes, mais, ici aussi, la rencontre d'une puissance étrangère exerçant une violence sur l'individu a bien sa raison dernière dans l'identification de celui-ci à une détermination particulière. Au reste, et ceci rappelle également le thème de l'omniprésence du destin, la possibilité de cette contrainte de l'universel — qui s'ancre alors dans la détermination exclue par le libre arbitre — sur le sujet en tant qu'il est la détermination choisie, est une possibilité *universelle* : en effet, « comme à une détermination [peut] être rivée une chaîne infinie d'autres déterminités » (pp. 52-53), le sujet ne donne pas prise sur lui à l'universel seulement en tant qu'il s'actualise selon la détermination + A, mais par toutes les déterminités avec lesquelles celle-ci est liée en des relations de conditionnement allant à l'infini. C'est pourquoi la possibilité de la contrainte est la possibilité constante ou universelle, c'est-à-dire *essentielle*, de la vie de la liberté comme libre choix, qui est donc, comme choix, précisément non-liberté.



Face à une telle apparente liberté de choix, Hegel définit *négativement* la liberté *véritable*, qui est l'absence de toute contrainte ou de toute nécessité empirique, comme la *dissolution rationnelle* du « ou bien-ou bien » pratique de l'entendement. Le vouloir libre est celui qui nie, rend non réelles ou purement idéelles, en même temps, les déterminités opposées, la négation comme la position de A. La liberté vraie est ainsi, en son essence, la possibilité de s'abstraire simultanément de ces abstraits que sont + A et - A, ou, comme le dit Hegel, elle est, en son pouvoir fondamental, « l'abstraction de [c'est-à-dire qui consiste dans] la possibilité qu'aucun des deux ne soit » (p. 51). Cette abstraction de + A et de - A est la négation de + A, soit - A, qui est en même temps la négation de - A, soit + A, c'est-à-dire tout autant, « puisque la suppression elle-même peut être aussi appréhendée et exprimée positivement par la réflexion » (p. 53), l'égale position de + A et de - A : « la suppression des deux côtés de la détermination apparaît alors comme la position parfaitement égale du déterminé suivant ses deux côtés ». Nier ensemble + A

76. Cf. notre ouvrage *Hegel à Francfort*, op. cit., pp. 69 sqq.

et — A, c'est donc, selon la vérité, les poser ensemble, cette égale négation et cette égale position des déterminités opposées étant égales l'une à l'autre, comme réunion anéantissante de ces déterminités, qui, prises pour elles-mêmes, n'ont d'être, chacune, que par le non-être de l'autre. Ainsi, la liberté, écrit Hegel, « est uniquement liberté en ce qu'elle réunit positivement ou négativement — A avec + A », car, « dans la réunion des deux déterminités, toutes deux sont anéanties : $+ A - A = 0$ » (p. 51). Mais ce zéro ou ce néant de la déterminité est, immédiatement, un néant déterminé, non un néant pur et simple, il est un néant de la déterminité en sa différence abstraite. Si, de la sorte, « ce néant est pensé seulement relativement à + A et — A », il apparaît que, appréhendée positivement ou négativement, la négation de ces différences abstraites par leur réunion ou identification a pour résultat vrai leur identité ou unité en soi concrète, + A et — A étant ainsi rabaissés à ce qu'ils sont en vérité, de simples moments de ce concret qui résulte de l'identification ou indifférenciation de + A et de — A, et que Hegel appelle, en ce sens, « le A indifférent » (p. 51). Or, l'identité qu'est le A en tant qu'indifférent — cette unité du A et du « en tant que » pouvant être exprimée comme B — peut elle-même, à son tour, être posée comme identité déterminée, la relativité selon laquelle elle se donne alors apparaissant immédiatement comme le jeu de l'opposition de + B et de — B, et la conscience pouvant ainsi se fixer d'abord soit à + B soit à — B. Mais il faut dire, dans ce cas, que, « [si] le A indifférent est pensé lui-même comme une déterminité, et [si] un + ou — est pensé face à un autre — ou +, la liberté est aussi bien élevée au-dessus de cette opposition qu'au-dessus de toute autre opposition » (p. 51). La liberté ne peut donc exister, selon Hegel, que là où l'individu, échappant ainsi à toute altérité contraignante, s'est abstrait de toute détermination posée pour elle-même, c'est-à-dire abstraitement.

La teneur même de l'analyse hégélienne offre les éléments d'une conception en soi déjà concrète de la liberté comme abstraction de l'abstraction, mais, dans la mesure où elle souligne la vertu *essentiellement négative* de la liberté comme égale position et négation des déterminités opposées ainsi anéanties, elle autorise une appréhension immédiate, *encore abstraite*, de cette liberté vraie. C'est une telle appréhension qui s'incarne, par exemple, selon les textes francfortois — qu'il faut bien encore évoquer ici — dans la belle âme de Jésus renonçant, pour s'élever au-dessus de tout destin et jouir de la « liberté suprême », à toutes les déterminations, car « il n'y a rien qui ne puisse être

attaqué et qui ne puisse être cédé »⁷⁷. Mais on sait, précisément d'après ces textes, que, pour Hegel, le vide total que devrait produire la négation de toutes les déterminations ne peut réaliser véritablement la liberté : Jésus rencontre un destin, pour autant que la position de l'identité *différente* de la différence est encore la fixation à une différence, et que l'universel concret qu'est l'absolu est aussi bien la négation de l'universel abstrait que celle de la particularité prise pour elle-même. Plus tard, Hegel dénoncera comme le germe du fanatisme politique et religieux l'absolutisation d'une telle « liberté négative ou ... liberté de l'entendement »⁷⁸. Mais, dans les premiers textes de Iéna, où il s'en prend surtout à ces tentatives de « sauvetage de la finitude » que sont aussi les philosophies réflexives libérant l'infini de l'unité concrète de l'absolu, dont il est pourtant simplement la négativité, et le condamnant par là à se renverser dans son autre, le fini, dont il n'est alors qu'abstraitemment séparé, Hegel insiste tout autant sur ce moment décisif de la liberté qu'est la négation effective du fini. Juste avant l'article sur le droit naturel, l'article *Foi et savoir* s'achève sur l'affirmation que la philosophie doit restaurer en elle la « liberté absolue » identifiée au dénuement du Vendredi-Saint spéculatif »⁷⁹. Assurément, la liberté n'est pas alors réduite par Hegel à ce moment de l'anéantissement du fini, mais c'est bien seulement de « l'abîme du néant » ou de « la nuit pure de l'infini » qu'est cette « liberté absolue » que va s'élever, comme « de son pays d'origine », la totalité suprême de la vérité, qui ressuscitera alors « dans la plus sereine liberté de sa figure »⁸⁰. Les deux textes contemporains sur la science du droit naturel et le système de la vie éthique reprennent le même thème. Dans le *Système de la vie éthique*, Hegel dit, ainsi, que chacun, « en tant qu'être libre, ... doit se considérer [comme n'étant] absolument lié à aucune détermination, mais comme indifférence des déterminités »⁸¹, et la deuxième partie du manuscrit, qui étudie le mouvement de l'universalité abstraite niant la réalité de la différence, le présente dans sa désignation comme « le négatif ou la liberté »⁸². Certes, à ce niveau de la « liberté pure » ou du « négatif »⁸³, qui est celui de la vie éthique naturelle, c'est-à-dire indivi-

77. HEGEL, *N*, p. 286.

78. *Id.*, *Principes de la philosophie du droit*, § 5, Rem., trad. Derathé, p. 73.

79. *Id.*, *GuW*, *JKS*, *GW* 4, p. 414.

80. *Ibid.*

81. *Id.*, *SS*, p. 37.

82. *Ibid.*, p. 38.

83. *Ibid.*, p. 40.

duelle, la liberté vraie, dont l'élément est la vie éthique de la communauté, n'est pas encore présente, mais sa possibilité comporte bien ici l'auto-négation de l'individu déterminé pris pour lui-même. Il en va de même dans l'article sur le droit naturel : la critique du formalisme et, à travers lui, de toute la philosophie pratique du Moi, ne peut amener au seuil de l'exposition de la liberté vraie qu'en opposant à leur consécration effective du fini la liberté comme négation absolue de celui-ci.

Mais la représentation de la liberté comme abstraction de toute particularité « paraît elle-même être une abstraction », car la liberté en son *existence réelle*, c'est-à-dire comme liberté d'un *individu*, est, tout au contraire, ce que Hegel appelle alors une « liberté concrète » pour autant qu'elle renferme en elle la différence de ses moments constitutifs : la liberté et l'individualité, « l'opposition de l'universalité et de la singularité » (p. 51). L'individualité, « figure de l'être singulier »⁸⁴, réunit en sa forme la différence interne — la multiplicité des déterminités — par laquelle l'être-pour-soi singulier se pose comme un Un exclusif de tout autre. Ainsi, « par la singularité, l'individu est immédiatement sous des déterminités, par là un extérieur est présent pour lui, et par là une contrainte est possible » (p. 52). C'est pourquoi la liberté, en tant qu'elle nie toute déterminité, doit être considérée comme « un anéantissement de la singularité » (p. 52). Mais alors l'expression d'*individu libre*, de *liberté réelle*, serait absolument contradictoire dans les termes !

En vérité, la contradiction entre l'universalité et l'individu singulier n'existerait que si l'individualité était le simple « aussi » des déterminités, leur unité seulement positive, bref leur position absolue. Or, déjà au niveau de la vie proprement dite, « l'individu est l'indifférence de toutes les déterminités »⁸⁵, et la « personne », qui, selon le *Système de la vie éthique*, s'exprime particulièrement dans le « maître », intensifie cette indifférence en l'élevant de l'objectivité de l'intuition à la subjectivité du concept⁸⁶. Celle-ci, par la conscience qu'elle en prend, idéellise pour elle-même, pose comme un simple être-posé, comme un être qui est en même temps un non-être, chaque déterminité singularisant l'individu, lequel est alors capable d'être libre en son existence réelle par la pleine assomption de son être conscient. Ainsi est surmontable la contradiction entre la visée universelle de la liberté et le sol

84. *Id.*, SS, p. 72.

85. *Ibid.*, p. 32.

86. *Cf. ibid.*, pp. 33-34.

individuel de son existence. Les déterminités sont toujours posées dans l'individualité, « mais — écrit Hegel dans l'article sur le droit naturel — une chose est de poser des déterminités dans l'individu sous la forme de l'infinité, autre chose est de les poser absolues en lui » (p. 52). C'est seulement l'absolutisation de la déterminité à laquelle le Moi s'identifie alors contradictoirement en son universalité ou indéterminité, qui est niée par la liberté.

Mais, si, suivant la présupposition commune au formalisme et à l'empirisme pratiques, le sol fondamental de l'existence éthique est placé dans l'individu singulier, la possibilité de la liberté comme indifférence absolue des déterminités ne peut vraiment se réaliser, selon Hegel, que dans une négation *pure* ou *abstraite* de celles-ci : « l'indifférence de l'individu en tant que singulier est, relativement à l'être des déterminités, une indifférence négative » (p. 52). En effet, l'identité ou universalité du Moi pris absolument, en tant que formelle, ne peut, en accueillant en elle, c'est-à-dire en idéalisant ou niant, les différences ou particularités trouvées, en même temps les poser réellement ou les engendrer à partir d'elle pour y être vraiment chez elle, libre en leur réalité. Une telle négation des déterminités qui serait en même temps leur position, une telle négation par là concrète des déterminités, ne sera possible qu'autant que le Moi réel, dont l'universalité formelle et la réalité particulière seront ainsi réunies organiquement, participera, comme l'un de ses *membres*, à la *totalité populaire*, seule effectivité de l'universel concret qui, comme auto-détermination, remplit de son être ce qu'il nie, c'est-à-dire est pleinement libre en étant pleinement déterminé ou réel. Dans la vie éthique du peuple, la négativité ou infinité se déploie au sein de la positivité absolue. Elle est, au contraire, livrée à elle-même, là où l'universalité, en son être formel ou abstrait, ne peut s'affirmer réellement comme telle qu'en niant abstraitement la réalité particulière : quand il s'agit de l'individu singulier, « là où, effectivement, est posé son être en tant que singularité, c'est-à-dire une négation insurmontable pour lui positivement, une déterminité par laquelle l'extérieur, comme tel, se maintient fixement, il ne lui reste que, toutefois, l'absoluité purement et simplement *négative* ou l'infinité » (p. 52).

En se retirant ou en s'abstrayant de ses déterminités, le Moi se réalise comme identité à soi élevée au-dessus de toute relation — de différence — à un autre, et se met par là hors de toute atteinte de la part d'une altérité susceptible de le contraindre en exerçant sa violence sur telle ou telle de ses déterminités : « il reste, là où existe la possibilité et là où existe l'effectivité d'une

puissance étrangère, absolument libre » (p. 52). Assurément, ces déterminités peuvent encore être les *siennes* pour autant qu'elles constituent son être immédiat, mais elles ne sont plus son *Soi*, qui, comme *Soi* libre, s'est, par une réflexion ou négation infinie, rendu maître de ce que, désormais, il a, mais n'est plus. La violence exercée sur telle ou telle déterminité le touche ou l'émeut bien, mais elle ne le meut pas, elle ne le décide pas. Ou encore, selon la distinction introduite par Hegel dans l'article sur le droit naturel, le *Moi* sur lequel s'exerce la violence extérieure est « réprimé » [« *bezwungen* »], mais non « contraint » [« *gezwungen* »]⁸⁷. La possibilité d'échapper à la contrainte en s'abstrayant des déterminités est une possibilité *illimitée*, en ce sens, d'abord, que l'individu libre peut faire abstraction de *chaque* déterminité, puisqu'une déterminité, comme telle, c'est-à-dire en la relativité même qui la constitue, ne peut, sans contradiction, posséder un être absolu. Mais cette possibilité est aussi infinie en ce sens que l'individu peut faire abstraction de *toutes* les déterminités : la liberté n'est pleinement elle-même que par une telle négation totale ou absolue de la détermination ; c'est ce que Hegel exprime lorsqu'il dit que « la liberté ... ou l'infinité est, certes, le négatif, mais l'absolu » (p. 53). Ainsi, la liberté concrète, qui a son être dans la singularité, ne s'accomplit que si cette singularité, en tant que libre, est prise dans la négativité absolue de son être-déterminé. Or, l'être d'une telle singularité niant la détermination qui la relativise, et se posant, par son élévation dans l'universalité ou l'infinité du concept, comme singularité universelle ou absolue — comme *Moi* pur —, est la négation, par la liberté de l'être, comme réflexion en lui-même de l'être déterminé, de cet être déterminé qui, puisqu'elle le présuppose, constitue l'être de la liberté ; ainsi, l'être de la liberté est l'auto-négation de lui-même, *l'être libre pose sa liberté en niant son être*. — Telle est donc l'essence de la liberté existante. Mais la négation de soi de la singularité déterminée, en laquelle elle consiste, ne peut elle-même

87. Cette distinction entre « réprimé » [« *bezwungen* »] et « contraint » [« *gezwungen* »], absente dans le *Système de la vie éthique*, sera reprise ultérieurement dans les *Principes de la philosophie du droit*. Hegel y opposera la *répression*, en laquelle la violence étrangère frappe le « côté physique et extérieur », toujours là, de l'individualité vivante, et la *contrainte*, à laquelle celle-ci n'est soumise « que si elle ne se retire pas elle-même de l'extériorité à laquelle elle est attachée ou de la représentation qu'elle en a », si bien que « seul peut être contraint à quelque chose celui qui veut se laisser contraindre » (*Principes de la philosophie du droit*, § 91, trad. Derathé, pp. 137-138 ; le traducteur n'a malheureusement pas distingué « *bezwungen* » et « *gezwungen* », qu'il traduit identiquement par « contraint » — cf. HEGEL, *Philosophie des Rechts*, G 7, p. 147.

exister véritablement qu'en s'actualisant dans l'élément de la détermination ou limitation, c'est-à-dire qu'en se manifestant dans un acte, qui donne ainsi, corrélativement, à la totalité des déterminités niées, une effectivité comme telle : la négation de la totalité des déterminités est celle de leur base universelle, la vie, objectivée alors pour elle-même. Ce qui signifie que l'individu n'existe pleinement comme libre que dans l'acte de nier son existence : « la liberté pure est, en son phénomène, la mort, et, par la capacité de la mort, le sujet se montre comme libre et élevé sans réserve au-dessus de toute contrainte » (p. 53).



Ce thème du *lien* entre la *liberté* et l'*assomption de la mort* sera — on le sait — un thème majeur du hégélianisme ; il se concrétisera, dès les cours de 1803-1804, par sa mise en rapport avec le thème du combat pour la reconnaissance réciproque⁸⁸. Dans l'article sur le droit naturel, ce thème de la reconnaissance n'est pas présent, et, s'il l'est dans le *Système de la vie éthique*, c'est sans qu'à la reconnaissance soit déjà attribuée une signification éthique absolue : elle est étudiée dans les deux premières parties, c'est-à-dire avant l'émergence de la vie éthique vraie. — Mais les deux œuvres affirment bien le lien entre la liberté et la mort, et comme un lien médiatisé par l'absoluité de la répression.

Dans le *Système de la vie éthique* il est dit que dans « la répression absolue ou la mort »⁸⁹, dans « la mort, où la répression est absolue, ... précisément par l'absoluité de la négation est affirmé purement et simplement son contraire, la liberté »⁹⁰. L'article sur le droit naturel explicite cette médiation entre la mort et la liberté : « La mort — y écrit Hegel — est la répression absolue, mais, parce que celle-ci est absolue ou parce que, en elle, la singularité devient sans réserve singularité pure..., elle est le concept d'elle-même, donc infinie, et le contraire d'elle-même, ou libération absolue, et la singularité pure, qui est dans la mort, est son propre contraire, l'universalité » (p. 53). La mort, comme violence niant la totalité vivante du contenu déterminé par et dans lequel la singularité affirme son être exclusif, fait poser pour elle-même, tel un être, sa forme réflexive, et fait donc être la singu-

88. Cf. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe I*, GW 6, pp. 307 sqq.

89. *Id.*, SS, p. 46.

90. *Ibid.*, p. 47.

larité comme une telle réflexivité, identité à soi ou universalité, c'est-à-dire comme une singularité pure ou universelle, qui, ainsi, « est son propre contraire ». La singularité qui meurt devient par là l'identité d'elle-même et de son autre, ce que, plus tard, Hegel appellera la singularité concrète ou vraie. Cette apparition, dans la disparition même, de la singularité ainsi effectivement libre, résulte de ce que la mort n'est pas *telle ou telle* répression, une répression *relativisée* par la particularité de son objet et, comme telle, permettant encore une fixation, opposée à la liberté, de l'individu à une autre particularité, mais la répression de l'unité universelle immédiate des particularités, c'est-à-dire la répression *absolue*, ou encore *la* répression, bref la répression en son universalité, le « *concept* » de la répression, comme le dit Hegel. Or, précisément, en tant qu'infinie, la répression — ainsi que le texte sur le droit naturel l'a rappelé à diverses reprises de l'infinité — se renverse en son contraire, dans la mesure où, en supprimant *la* détermination génératrice de contrainte pour la singularité, elle nie absolument en celle-ci le négatif qui médiate, par la relation négative qu'elle entretient avec lui, le sens même qui la constitue comme répression, de telle sorte que la répression, négation du négatif, est bien plutôt l'affirmation absolue de la singularité, sa pure indétermination, universalité ou identité à soi, bref, « libération absolue ».

Mais la répression ne peut être un tel autre de la contrainte — elle affirme la liberté que celle-ci nie — qu'autant qu'elle dissout en son action l'extériorité du rapport contraignant. En indiquant rapidement que la répression supprime la détermination « subjectivement et objectivement » (p. 53), Hegel fait entendre que l'action répressive est *aussi intériorisée*, et que, plus précisément, la mort libératrice n'intervient pas comme un processus purement objectif. Il faut encore aller plus loin, car le sens même du thème exposé ici — plus que les rapides indications littérales — manifeste que c'est essentiellement en tant qu'intériorisée que la répression achevée dans la mort exerce sa vertu libératrice. Il convient de remarquer, sur ce point, que, tandis que le *Système de la vie éthique* traite de la mort risquée comme d'un *moment nécessaire du procès total* de la vie éthique, l'article sur le droit naturel la présente comme une *possibilité absolue de l'individu* par elle libéré. Cette possibilité est un pouvoir réel, la « capacité » de rencontrer la mort à travers un mourir qui est un agir, c'est-à-dire pleinement assumé. La mort n'est une répression libératrice que pour autant que, en elle et par elle, l'individu *fait* abstraction de son être déterminé, n'est pas tant *réprimé* que *se*

réprimant lui-même. Et ce pouvoir réel de sacrifier son être empirique, attribué absolument à l'individu en tant que tel, *apparaît* alors comme spontanément ou librement mobilisable : *acte absolument libre de l'absolue libération*. La critique du formalisme pratique comme affirmation tronquée de l'infinité ou de la négativité, et, par là, comme couronnement de l'affirmation empirique du fini ou du positif, semble ainsi opposer à l'empirio-formalisme d'un Moi fixé à sa singularité déterminée, et comme sa vérité absolue, l'auto-négation individuelle absolue de l'individu absolutisé.

Mais les quelques lignes consacrées par Hegel à la liberté par la mort ne signifient, certes, aucunement que, pour lui, la philosophie pratique de la raison pure, en tant que cîme de toute la philosophie pratique du Moi, aurait sa vérité dans l'exaltation romantique de l'individu assumant comme tel volontairement sa propre suppression. L'assomption individuelle de la mort est, en son sens, *doublement relativisée* par Hegel. D'une part, elle est rabaissée à *un exemple* de la suppression infinie de la particularité, par sa juxtaposition au châtiment comme second exemple de cette application de l'infinité saisie en toute sa puissance négatrice. D'autre part, elle est rapportée à *sa condition concrète de possibilité*, à travers une rapide anticipation du prochain développement sur le sens vrai de la négativité réinsérée dans la vie éthique positive. La capacité de la mort est invoquée par Hegel seulement comme *une* illustration de ce qui n'est que la *réflexion* de la vie éthique absolue au niveau de l'individu pris pour lui-même, c'est-à-dire abstraction faite d'une telle vie, non pas comme *la condition* individuelle absolue de l'accès à celle-ci.

Le rapprochement, pour illustrer l'infinité vraie, la négation absolue de la détermination, du châtiment et de la capacité de la mort, manifeste bien que, si, pour Hegel, l'absoluité d'une telle négation implique son intériorisation comme agir sur soi négatif de l'individu singulier nié, elle ne signifie nullement que cet agir sur soi *de l'individu* soit comme tel un agir *absolu*, c'est-à-dire que la réflexion en soi du Moi constitue celui-ci en l'auteur même de la vie éthique vraie. L'individu est, pour Hegel, à l'époque, si peu le porteur empirique de l'agir absolu que l'efficience éthique de l'infinité en son sein est aussi bien produite par l'assomption de son *pâtir* dans l'*interaction* du crime et du châtiment que par son agir propre dans l'affrontement individuel de la mort. Ce qui importe, ce ne peut être que l'individu soit en tant que tel le *principe empirique* de la négation absolue — de l'auto-négation — de son être empirique, c'est qu'il *assume rationnellement* celui-ci à travers celle-là.

Une telle assumption exige, par exemple, que la *peine* soit telle qu'on l'éprouve comme une répression, et non comme une contrainte, par conséquent qu'elle agisse en sa réalité, comme libération vraie de l'individu nié en sa détermination criminelle, et non en sa possibilité présupposant l'attachement de la fausse liberté du libre choix au champ des déterminations.

Appréhender la peine comme *contrainte*, c'est bien réduire l'individu, qui ne peut être menacé par elle qu'autant qu'il se fixe à une détermination qu'elle nie, au libre choix entre *cette* détermination et *cette* autre détermination qu'est l'action criminelle, c'est-à-dire à sa soumission nécessaire à la détermination en général ; une telle appréhension n'enveloppe pas tant la négation de la liberté en tant que celle-ci consisterait dans la liberté du choix, que la menace veut transformer en choix nécessaire, mais, plus fondamentalement, en tant qu'elle est, comme choix, le contraire même de la vraie liberté. Ce n'est pas, alors, parce que le crime, comme négation de l'indifférence, nie la liberté, qu'est nécessaire une peine qui, dans cette perspective, ne peut être déterminée rationnellement en son contenu de telle sorte que sa position annule la position du crime, c'est-à-dire qu'elle ait elle-même, en tant que médiatisant la restauration de la négation des différences : $+A - A = O$, une signification infinie. C'est parce que le crime est condamné par une puissance contraignante — l'État — extérieure, en tant qu'il est non pas une *détermination*, mais *telle* détermination, et parce que la liberté à nier présupposée par l'intention d'intimidation est ainsi saisie comme pouvoir de choix entre des déterminités, que la peine n'a pas à supprimer l'être-déterminé par lequel le crime détruit l'indifférence qu'est la liberté, et que, par suite, un crime $+A$ peut être sanctionné par une peine $-B$ susceptible, en tant que négation en général, de dissuader l'individu. Dans cette perspective purement extérieure liée à l'entendement pratique, la situation de la liberté devant le crime et la peine est bien celle d'un libre arbitre ayant à choisir entre des déterminités dont l'opposition, purement extérieure à lui, est celle de déterminités extérieures l'une à l'autre. La peine comme contrainte consacre le rapport extérieur du libre arbitre au rapport lui-même extérieur du crime et de la peine. Pris dans cette extériorité caractéristique du rapport de droit civil : liberté-contrat, l'individu doit regarder la peine comme « une marchandise en échange de laquelle quelque chose d'autre, à savoir le crime, est à racheter », et, pour lui, « l'État tient, en tant que pouvoir judiciaire, un marché avec des déterminités qui s'appellent des crimes et qu'il a à vendre contre d'autres déterminités, et le Code est le

prix courant » (p. 54). — La conception de la peine comme contrainte — et de l'État comme pouvoir contraignant — est celle d'un universel qui, bien loin d'être la négation réelle de la particularité, affirme celle-ci dans la négation purement idéale ou formelle, l'échange, des déterminités. L'État de l'entendement, qui fixe la particularité, ne peut donc proprement réaliser le droit en sa rigueur, et, même lorsqu'il le prétend — tel l'État kantien —, appliquer la loi universelle du talion ; l'universel *formel* ne peut être appliqué *réellement* — dans la justice — que par un État dont l'universalité ne soit plus celle du formalisme pratique, mais l'universalité réelle constitutive de la vie éthique absolue, telle que la saisit la spéculation.

Tout autre est la signification de la peine comme *répression*. Elle consiste à nier *effectivement* la détermination criminelle *elle-même* : en tant que le pur négatif de celle-ci, elle est la « représaille ». — Dans les textes francfortois sur « l'esprit du christianisme et son destin », Hegel avait affirmé que la peine juste était celle qui fait subir au criminel ce qu'il a fait subir à sa victime : « Œil pour œil, dent pour dent : disent les lois ; la représaille — et son égalité — est le principe sacré de toute justice »⁹¹ ; il s'était efforcé de fonder cette identité réelle de la transgression de la loi et du châtiment, réclamée comme juste, sur leur identité idéale, constatée comme nécessaire : en détruisant le contenu de la loi, le criminel, en tant qu'être *raisonnable*, c'est-à-dire agissant sous le signe de l'*universalité*, ne fait que remplir sa forme ainsi subsistante du contenu de l'acte criminel, et, par là, justifie l'application à lui-même de cette loi inversée constitutive du châtiment⁹². — Dans le passage actuellement commenté de l'article sur le droit naturel, Hegel reprend ce thème de l'*identité* nécessaire de ces deux moments *différents* de l'existence, qui fait la *rationalité* de leur rapport : « la représaille seule — écrit-il ainsi — est rationnelle » (p. 53). Mais ici, il enrichit, d'une façon définitive dans le hégélianisme, le thème francfortois selon lequel le criminel institue lui-même, par sa transgression de la loi, le châtiment où celle-ci s'inverse contre lui, en rapportant cette inversion au processus même de la réalisation de soi de la liberté, saisie, pour l'instant, en son moment encore abstrait — mais réel —, de négation des déterminités ou d'indifférence. — L'essai sur le droit naturel présente la première formulation du thème hégélien du *châtiment comme libération*. Par le châtiment comme représaille,

91. *Id.*, N, p. 271.

92. Cf. *ibid.*, pp. 271-280 — cf. notre ouvrage *Hegel à Francfort*, pp. 66 sqq.

« le crime est réprimé » pour autant qu' « une détermination + A, que le crime a posée, est complétée par la position de — A » (p. 53), cette égale position des deux déterminités étant, nous le savons, une égale négation des deux, et cette manifestation de l'identité en laquelle toutes deux se suppriment révélant, précisément, leur sens vrai, qui est de médiatiser l'effectivité de la liberté comme indifférence. En voulant le droit, présenté dans l'article sur le droit naturel et le *Système de la vie éthique* comme indifférence formelle des personnes, l'individu s'élève, en sa volonté, à un premier degré de l'indifférence ou de la liberté, qu'il détruit par l'action criminelle dans la mesure où, par celle-ci en tant que criminelle, il veut affirmer résolument son Moi en se fixant en toute conscience à une particularité qu'il veut pleinement comme telle, puisqu'il ne peut la vouloir qu'en refusant son Autre universel. Ainsi, niant cette négation de l'indifférence par une répression qui médiatise, selon les divers degrés de son interiorisation, la conscience par laquelle l'individu se distingue de sa détermination niée, « la peine est la restauration de la liberté » (p. 53). Déterminée en son contenu, en tant qu'elle est l'autre de la détermination fixée par le crime, la peine est, en son sens, infinie, car elle actualise l'arrachement du Moi à son être fini ; c'est la négation infinie qui se réalise dans l'application, au Moi qui s'est identifié tout entier à la détermination criminelle, de la détermination négative de la peine. L'imposition d'un châtiment est, par conséquent, une exigence de la liberté ou de la raison pratique, comme négation, indifférence ou identité des différences, à laquelle satisfont également et celui qui est châtié et celui qui châtie : ainsi, « le criminel est aussi bien resté libre ou, plutôt, rendu libre, que celui qui punit a agi rationnellement et librement » (p. 53) ; de telle sorte que, suivant cette conception qui la délivre de la contingence d'un rapport extérieur avec le crime, et qui manifeste que, par son identité nécessaire avec l'absolu négatif ou l'infini de la liberté niée par le crime qu'elle nie, elle est « véritablement infinie et quelque chose d'absolu », donc de respectable en soi, « la peine ... vient de la liberté et demeure, même en tant qu'elle réprime, dans la liberté » (p. 54).

La rationalité que Hegel accorde à la répression de la mort et de la justice doit, cependant, être déterminée comme la manifestation de la raison éthique dans l'élément réalisant son moment négatif de la différenciation de soi, c'est-à-dire l'élément du Moi, le seul que connaissent et le formalisme et l'empirisme. La raison consiste alors en ce que le négatif soit posé comme ce qu'il est en vérité, à savoir comme négatif, comme négation de lui-même ;

le « négativement-rationnel » — ainsi que dira plus tard Hegel — est bien la négation pure, absolue, de la détermination fixée par l'entendement. — Mais, si la répression de la mort et de la justice est l'expression vraie de la raison éthique *dans l'élément de la négativité posée pour elle-même*, cette expression n'est pas elle-même celle de la *négativité vraie de la raison*, en tant qu'*insérée dans son absoluité même*, que *négativité de sa positivité*. La vérité de la négativité abstraite de la raison n'est pas sa négativité vraie, concrète, rationnelle. Une telle négativité rationnelle de la raison éthique est bien plutôt celle par laquelle l'identité totale présupposée des différents Moi *se nie* en chacun d'eux et, par une telle affirmation d'elle-même en son acte négateur, les conserve comme *étant* dans la position de leur *non-être* ou de leur autre, c'est-à-dire pose chacun d'eux comme *membre* de leur *totalité organiquement différenciée*. La négation du déterminé perd son abstraction en étant tout autant sa position, ce qu'elle ne peut être qu'en le posant comme identique à son autre, c'est-à-dire que comme l'auto-différenciation de la totalité qu'ils forment ensemble. *Le sens positif, vrai, de la négation du négatif est bien sa totalisation organisée*. — Hegel applique ici à la vie éthique proprement dite l'affirmation francfortoise générale selon laquelle « la vie est la liaison de la liaison et de la non-liaison »⁹³. Il analysait, dans le *Systemfragment* de 1800, le rapport simultanément d'identité et de différence — de différence indifférenciée — que le vivant entretient avec son autre, intérieur et extérieur⁹⁴, ce qu'il rappelle maintenant en définissant « l'organisation » par le fait que, « pour autant que les individus en général, que ce soit à l'égard d'eux-mêmes ou de quelque chose d'autre, sont différents et ont une relation à un extérieur, cette extériorité soit elle-même indifférente et une relation vivante » (p. 52) ; c'est une telle identification organique des différents Moi qui réalise la vie éthique vraie, absolument positive, dont le sujet ne peut être que la totalité populaire.

C'est bien sur la confrontation de la vie éthique de l'individu et de la vie éthique du peuple que s'achève en fait la partie proprement négative ou critique de l'article sur le droit naturel. En sa brièveté, elle situe, cependant, nettement, l'un par rapport à l'autre, ces deux niveaux de la vie éthique comme le niveau abstrait, phénoménal, et le niveau concret, essentiel, de celle-ci. — Si, au sujet de l'individu pris pour lui-même, Hegel déclare que

93. HEGEL, *N*, p. 348.

94. Cf. *ibid.*, p. 346.

c'est dans « l'indifférence absolue de ses déterminités » que « consiste formellement, sa nature éthique » (p. 52), il relativise aussitôt cette définition de la nature éthique. Le nihilisme de la liberté comme capacité d'anéantir toute détermination constitue bien « formellement », c'est-à-dire d'abord expressément, la nature éthique de l'individu, mais il ne constitue aussi que la *forme* de celle-ci. Par sa forme, la vie éthique est bien la mise en question de toute fixation déterminée, mais elle ne peut échapper au non-être que si ce mouvement inquiet de la forme informe un contenu dans lequel le déterminé, tout en étant nié, subsiste comme élément nécessaire de la réalité, bref, ait le statut de moment d'un tout, c'est-à-dire que si cette forme est l'énergie même d'une vie totale et, ainsi, proprement éthique. La liberté pure — l'infinité pratique — visée, mais trahie, par le formalisme, n'est donc que la *possibilité* de la vie éthique, et l'*effectivité* de celle-ci exige un tout autre milieu que celui de l'individu qui, comme tel, s'accomplit dans une telle liberté ; ou qui, plutôt, *pourrait* s'accomplir en elle, car — comme la suite du texte le développera — l'individu posé comme tel est une abstraction, dont seule la philosophie rationnelle peut saisir le sens vrai, si bien que la liberté pure n'est, en vérité, pour Hegel, qu'une condition individuelle — par là *idéelle* — de possibilité de la vie éthique, elle-même rabaisée à *une possibilité* conditionnée par l'effectivité de celle-ci comme vie éthique du peuple. Bien loin que l'affrontement individuel de la mort conditionne réellement l'accès à la vie éthique vraie, il a lui-même sa condition réelle de possibilité dans la présence de celle-ci comme vie éthique de la communauté s'affirmant de façon privilégiée dans la *guerre* ; la capacité de la mort a son lieu natif dans la *bravoure* guerrière au service de la communauté.

La négation de soi de l'individu, dans laquelle toute la *philosophie* pré-spéculative de la vie éthique et du droit naturel *devrait* culminer, ne dénonce pas seulement son infidélité à son propre principe ; elle se dénonce elle-même, et ce principe même, comme la simple manifestation négative du sens vrai, positif, du négatif de la vie éthique, qui s'actualise dans la guerre, où chaque peuple se pose comme tel en s'opposant aux autres. C'est bien ce thème qui va ouvrir la partie positive, spéculative, de l'analyse du droit naturel comme négativité immanente du « positif de la vie éthique ».

TROISIÈME PARTIE

LA SCIENCE SPÉCULATIVE DU DROIT NATUREL

CHAPITRE VI

L'EXISTENCE ÉTHIQUE DE L'ÉTAT : GUERRE ET PAIX - ÉCONOMIE ET DROIT

Le sens général de la troisième partie de l'essai sur le droit naturel ¹, qui contient la première esquisse publiée de l'éthique de Hegel, est indiqué par celui-ci dès les toutes premières lignes. Développant les anticipations que nous avons relevées dans la fin de la deuxième partie, Hegel formule le *statut rationnel de l'infinité pratique*. Il rappelle d'abord que, lorsque celle-ci est posée comme principe pour elle-même, c'est-à-dire séparée du fini — ce qui se produit dans la détermination abstrayante et, donc, extériorisante, du rapport entre le crime et la peine, et, plus généra-

1. Parlant de ce « chapitre » qui présente la conception spéculative du droit naturel, H. Glockner déclare : « [Ce] chapitre est le texte le plus important que Hegel ait écrit avant la *Phénoménologie de l'esprit*. A juste titre, Karl Rosenkranz disait déjà : « Hegel a ultérieurement, dans son *Précis de la Philosophie du droit et des sciences politiques*, exposé tous ces concepts en les distinguant davantage, en les traitant de façon plus détaillée, en les intégrant dans une systématisation plus technique ; mais il faut pourtant affirmer que l'originalité de leur conception dans cette figure plus jeune est plus belle, plus vive, voire en partie plus vraie » [*Vie de Hegel*, pp. 173 sq.]. (H. GLOCKNER, *Hegel, II, op. cit.*, p. 323).

lement, de la contrainte comme manifestation du sens de la différence entre une volonté singulière (finie) et une volonté universelle (infinie), bref, dans la conception courante, empirio-formaliste, de la vie éthique —, elle est privée d'être, car l'abstraction réalisée est un pur néant. Après avoir ainsi résumé sa critique de l'infinité pratique absolutisée comme principe, Hegel reprend le thème — exposé au début de la deuxième partie — selon lequel l'absolu est, en son existence *éthique*, l'unité de l'indifférence et du rapport qui impose l'unité à la multiplicité, et, par là, se manifeste bien comme infinité ou absolutité négative : « le moment du négativement-absolu ou de l'infinité — écrit-il ainsi — ... est un moment de l'absolu lui-même » (p. 54). La science concrète de la vie éthique en sa vérité ou absolutité doit, dans ces conditions, déployer en son sein *un tel moment*, et l'y déployer, précisément, *comme moment*.

En tant que négation, détermination ou différenciation de soi de l'identité *absolue*, c'est-à-dire en tant que *forme* de l'essence *absolue*, l'infinité est négation absolue ou *négation de soi*, mais la négation de soi de l'infinité ou de la forme absolue en tant que telle en fait la *transformation infinie* de l'absolu. Une telle protéiformité de l'absolu, en particulier de l'absolu comme nature éthique, son « être riche en détours » (p. 54)², à travers lequel s'accomplit concrètement son identité à soi, est, précisément comme transformation de soi de l'identité absolue, une transformation identifiée à soi, ordonnée, de ses moments *différents*, qui régis ainsi par l'identité — et manifestement, quand il s'agit de la nature *éthique*, qui présente le primat de l'identité à même la différence —, constituent, entre eux et à l'intérieur d'eux-mêmes, une *configuration nécessaire* : les « moments nécessaires » de la vie éthique positive « déterminent » bien celle-ci comme « figure » (p. 54). Mais alors, cette vie éthique se manifestant comme une figure ou un organisme, la science qui la prend pour objet doit elle-même être une science organisée, c'est-à-dire une totalité

2. H. Glockner rapporte ce thème du réseau de détours par lequel l'Un revient à lui, s'affirme concrètement dans son autre, à des réminiscences homériques familières à celui qui fut, tout jeune, le lecteur enthousiaste des Grecs : « L'image d'Ulysse riche en détours semble ici se présenter à Hegel, et l'on ne se trompe peut-être pas si l'on met en relation l'expression « ruse de la raison » avec la représentation de ce héros riche en ruses, qui, toujours, atteint son but par des détours » (H. GLOCKNER, *Hegel, II*, pp. 323-324)). — En réalité, le thème de la protéiformité de la nature s'offrait à Hegel, de façon moins détournée, dans la littérature de l'époque : ainsi, dans son ouvrage sur *L'âme du monde*, Schelling parlait du « Protée de la nature » (SCHELLING, *Von der Weltseele*, SW 1, p. 450).

rationnelle de sciences pratiques particulières, réalisant chacune spéculativement la visée des disciplines que sont, par exemple, l'économie politique, le droit, la morale et la politique. Dès la fin de l'introduction de son article, Hegel signifiait que la saisie critique du sens vrai de l'infinité ou de l'absoluité négative conduirait « immédiatement à la considération de la nature et du rapport des sciences de l'[élément] éthique, en tant que sciences philosophiques » (p. 17); il déclare de même, maintenant, que la compréhension de la figure de la vie éthique permettra de fonder rationnellement les sciences pratiques — et parmi elles le droit naturel — en saisissant spéculativement leur « vrai concept » (p. 54) et leur rapport organique.

Mais, dans la perspective *critique* qui est celle de l'article sur le droit naturel, Hegel ne peut se proposer de présenter en sa totalité le *système* de l'éthique. Il s'agit, alors, pour lui, essentiellement, de rationaliser, en réinsérant son objet comme moment de ce système, le sens de la discipline qui, sous la dénomination de droit naturel, s'est attachée à définir le statut de l'*individu* par rapport aux autres individus et à leur réunion civile ou étatique. La partie positive, directement spéculative, de l'essai va donc se limiter à l'analyse de ce qui, *dans la vie éthique absolue*, ressortit au moment de la singularisation, différenciation ou négation, au *moment du négatif*, qui constitue le noyau de vérité perverti par le point de vue individualiste général du droit naturel moderne, et simplement présupposer le moment positif de la nature éthique, celui de l'« indifférence » ou de l'identité absolue. Or, ce moment absolu de l'absolu éthique est ce par quoi celui-ci est la totalité d'un *peuple*. Alors que, dans le *Système de la vie éthique*, le procès de la rationalité pratique *pose* celle-ci dans et comme le peuple, l'article sur le droit naturel ne fait que *présupposer* cette vérité fondamentale de l'éthique : la base de la vie éthique est la totalité populaire : « Comme, ici, importe avant tout la détermination de ces rapports qui s'y trouvent contenus, et qu'ainsi il faut souligner le côté de l'infinité, nous présupposons le positif, [à savoir] que la totalité éthique absolue n'est rien d'autre qu'un peuple » (p. 54).

Cependant, puisque la différence n'est qu'un moment de l'identité concrète de l'absolu, ce par quoi celle-ci est identité ne peut pas ne pas se réfléchir, apparaître, et cela comme tel, dans le déploiement de la différence elle-même; l'analyse de la forme négative ne peut pas ne pas révéler l'essence positive comme son fondement. C'est pourquoi ce qui est présupposé dans l'article sur le droit naturel, à savoir que l'absolu éthique est un peuple,

« s'éclairera aussi déjà à même le négatif » (p. 54) dont cet article se propose essentiellement l'exposition.

*
**

L'analyse de la négativité de la vie éthique populaire développe celle-là successivement à *trois niveaux*, rigoureusement ordonnés suivant l'intensification logique-ontologique de son affirmation. La négativité de la vie éthique positive, c'est-à-dire de la vie éthique du peuple, se déploie d'abord comme négativité *universelle*, puis comme négativité *particulière*, enfin comme négativité *singulière*. — En *premier* lieu, la différenciation de la vie éthique du peuple *réalise* celui-ci comme *diversité des peuples* s'individualisant les uns vis-à-vis des autres dans un *double rapport*, de *coexistence pacifique* fixant et de *guerre* dissolvant leur différence, qui se réfléchit à l'intérieur de chacun d'eux, d'une part comme l'affirmation économique et juridique, par la totalité populaire, des individus où elle se réalise, d'autre part, comme la négation qu'elle opère d'eux dans le sacrifice de la bravoure. — Ce double rapport de l'éthicité populaire et de sa réalisation individuelle n'a, cependant, lui-même un sens *éthique*, qu'autant que sa négativité est indifférenciée dans la positivité de son premier terme, et ainsi développée comme *organisation proprement éthique* de l'identité populaire ; c'est cette organisation proprement éthique du peuple que travaille désormais le mouvement du négatif, qui en réalise alors les moments — la « vie éthique absolue » et la « vie éthique relative » — dans des groupements distincts d'individus. Le *deuxième* niveau de l'existence négative de la vie éthique positive du peuple ou de l'État est donc celui de sa particularisation en des *états* différents. — En *troisième* et dernier lieu, la négativité ou différenciation de soi de la vie éthique du peuple singularise sa réalisation par la position éthique, dans chaque État, des *individus* en tant que tels.

*
**

La négativité à l'œuvre dans la positivité absolue de la totalité populaire se manifeste immédiatement, abstraitement, universellement, comme ce qui, différenciant de soi cette totalité *en tant que telle*, la fait *exister* (« ex-sister ») comme *diversité* ou *multi-*

plicité de peuples. Cette négativité de la totalité populaire, c'est-à-dire de l'absolu éthique, constitue le sens vrai de la négativité absolue, d'abord saisie, à la fin de la deuxième partie de l'article sur le droit naturel, au niveau, simplement relatif, de l'individu. En soi, la négativité qui fait que le peuple est un peuple, et la négativité par laquelle l'individu s'affirme comme liberté dans et par la mort, sont une seule et même négativité, prise, là, en son sens essentiel ou positif, ici, en son sens négatif ou phénoménal. C'est pourquoi Hegel ouvre son analyse de la négativité de la vie éthique absolue en soulignant qu'elle n'est « rien d'autre que la répression elle-même ... accueillie dans son concept absolu, dans lequel elle ne se rapporte pas à des déterminités singulières, mais à l'entière effectivité et possibilité de celles-ci, c'est-à-dire à la vie elle-même » (p. 55). Mais, si la mort affrontée par l'individu ivre de sa liberté égale bien la négativité, présente comme telle en tant que voulue ou en tant qu'*éthique*, à la positivité *naturelle*, comme être de l'infinité de la vie, si, en elle, « donc, la matière est égale à la forme infinie » (p. 55), elle n'opère pas du même coup la promotion *éthique* de cette totalité positive, ou, pour le dire en d'autres termes, elle ne s'achève pas comme auto-négation d'une totalité proprement *éthique*, dont la positivité réalisée alors comme absolue serait son véritable sujet. Un tel achèvement, qui confère à l'affrontement individuel de la mort son sens et son être absolus, consiste, pour celui-là, à se vivre comme la manifestation éthique négative, à même la négativité individuelle, de l'être éthique positif qu'est la vie au sein de la totalité populaire. La répression libératrice ne fait pas, alors, que consacrer *formellement* par l'éthique la positivité *naturelle* de la vie en son infinité, elle est la *forme même* d'un contenu originairement *éthique*, la négativité « dont le positif ... est ce qui est absolument éthique » (p. 55), à savoir « l'appartenance à un peuple ».

L'auto-négation du négatif — la mort de l'individu — n'est, ainsi, que l'expression négative de l'auto-position du positif — la vie du peuple dans les individus. Certes, « l'être-un avec celui-ci, l'[individu] singulier le prouve, dans le négatif, par le risque de la mort seulement, d'une manière non équivoque » (p. 55), mais le risque de la mort n'est bien aussi que la preuve, la médiation, l'affirmation dans et par l'élément de la médiation ou du négatif (l'individu), de l'immédiat ou du positif (le peuple). Ce qui est ainsi le sacrifice du Soi individuel est seulement le *phénomène* de la vie *essentielle* du peuple, l'assomption manifeste, dans et par la différence, de l'identité éthique absolue. La mort libérant du fini, que Hegel opposait au formalisme — se reniant dans le

sauvetage de ce fini — comme sa propre vérité, a elle-même sa vérité dans la vie sous-jacente et première de la totalité du peuple : *l'individu ne meurt que pour que le peuple vive par lui et, plus fondamentalement, que parce que le peuple vit en lui*. En exprimant la vie éthique absolue comme « appartenance à un peuple », Hegel souligne bien l'immanence même de l'identité populaire à la différence individuelle par là ontologiquement résolue, l'être *immédiat* de celle-là dans celle-ci, bref l'absence de toute relation réflexive entre l'individu et le peuple : c'est ce qu'il explicite dans le *Système de la vie éthique*, lorsqu'il écrit que la vie éthique absolue « ne se manifeste pas comme amour de la patrie et du peuple et des lois, mais comme la vie absolue dans la patrie et pour le peuple »³.

L'immanence originaire du positif au négatif, qui s'affirme *négativement* dans l'*auto-négation* de celui-ci, fait de l'*affirmation du positif lui-même, en tant que telle*, une affirmation *négative*. L'*auto-négation* du négatif, le sacrifice de la *multiplicité* individuelle, en posant comme telle l'unité du peuple, l'oppose à son Autre, c'est-à-dire à d'autres unités populaires, la pose, par conséquent, comme unité exclusive ou individuelle. — Appliquant par avance le thème de sa future Logique selon lequel l'être-pour-soi, comme relation du négatif à soi-même, est, dans un même mouvement, la négation — idéalisation — de sa différence interne et la négation — répulsion — de soi en tant qu'il se pose en se différenciant comme plusieurs Uns, Hegel identifie, pour le peuple, le fait d'être un peuple *un* et le fait d'être *un* peuple parmi les peuples. L'élément de la réalité étant la singularité, multiplicité, infinité ou négativité, le peuple n'est réel qu'autant que, dans la multiplicité d'individus en lesquels ils se nie pour se réaliser, il nie, à même elle, cette réalité multiple, c'est-à-dire se réalise comme différence identifiée ou identité différenciée, se posant alors, tout en un, comme identité différenciée *en elle-même* — comme *organisme* ou *figure* — et comme identité différenciée *d'elle-même* — comme *individu* : « Par l'identité absolue de l'infini ou du côté du rapport avec le positif, les totalités éthiques que sont les peuples se configurent, se constituent comme des individus et se situent par là comme singulières face à des peuples singuliers » (p. 55). Hegel reprend ici un thème, ancien dans la réflexion philosophique, que la philosophie schellingienne de la nature venait d'illustrer en particulier dans *L'âme du monde*, en montrant que l'individu, comme être indépendant, séparé, du tout, ne peut s'arracher à la fluidité

universelle qu'en se fixant comme une identité de différences, une figure ou un organisme⁴, mais en l'appliquant au domaine de l'esprit, de la vie éthique.

Anticipant le propos final de l'essai sur le droit naturel, qui dénonce « l'absence-de-figure du cosmopolitisme » et la « vacuité d'un État international et de la république mondiale » (p. 102), Hegel fait du négatif, non pas seulement ce que l'être positif du peuple *a* en lui-même, mais ce qu'il *est* immédiatement lui-même. Cela signifie que l'organisation est posée, comme sa condition essentielle, par l'individuation, ou que l'identité du peuple n'a sa différence *dans* elle-même — laisse être en elle ses différences — qu'en tant qu'elle est immédiatement sa différence *d'elle-même* — peuple individualisé comme l'un des peuples. L'être du négatif, c'est le positif, mais, justement, le positif est immédiatement négatif, négation de soi, ce que Hegel développera plus loin en présentant l'absolu comme « tragédie ». Ou, pour le dire dans les termes schellingiens utilisés par lui, « l'essence sans la forme absolue ... serait précisément par là sans essence » (p. 55) : la forme — comme puissance de la réalité ou de l'existence — fait seule exister l'essence, dont l'essence est d'exister. De la sorte, l'idéal — sinon d'un État international — du moins, même, simplement d'une fédération des peuples appelée pour empêcher leur différence de se réaliser en opposition guerrière, irrealise ces peuples en de purs « êtres-de-pensée » (p. 55). La dernière partie de l'article sur le droit naturel développera et précisera ce thème décisif et définitif de la philosophie politique de Hegel.

La vie éthique absolue — vie de la totalité positive du peuple —, étant immédiatement saturée de négativité, se présente comme la relation d'un peuple à un autre peuple, comme « relation d'individualité à individualité ». Or, comme il le disait précédemment du rapport de l'unité et de la multiplicité au sein de l'infini pratique, Hegel dit maintenant du *rapport* en quoi consiste la *relation d'un peuple individuel à un autre peuple individuel*, qu'il est « une relation faite de deux relations » (p. 55) : l'essence du rapport est, en effet, nous le savons, d'être une identité relative de ses termes, c'est-à-dire une identité qui, comme telle, nie leur différence, mais qui, comme relative, la laisse subsister. Dans l'élément de la réalité, ces deux relations, également nécessaires, puisqu'elles expriment l'essence du rapport, se présentent séparément comme l'interaction par laquelle les peuples

4. Cf. SCHELLING, *Von der Weltseele*, « Über den Ursprung des allgemeinen Organismus », 1798, *SW 1*, pp. 583 sqq.

se nient l'un l'autre dans la guerre, et comme l'interaction par laquelle ils s'affirment l'un l'autre dans la paix : « l'une est la relation positive, l'égalité [et] calme subsistance-l'une-à-côté-de-l'autre des deux individualités dans la paix, l'autre [est] la relation négative, l'exclusion de l'une par l'autre » (p. 55). Ainsi, pour Hegel, la guerre n'est pas moins que la coexistence pacifique conforme à l'essence même du rapport entre les peuples. Il s'oppose par là, et de façon durable, à l'un des thèmes favoris du formalisme éthique, puisque aussi bien Fichte que Kant, tout en soulignant qu'il y a un droit de la guerre, le relativisent comme un droit dans l'état de non-droit, et affirment, l'un et l'autre, que la seule justification, non éthique, mais historique, de la guerre est d'être un moyen — mis en œuvre par la Providence, mais interdit moralement à l'homme — destiné à promouvoir enfin l'idéal de la paix éternelle, « seul rapport entre les États qui soit conforme au droit »⁵. — Hegel va analyser les deux relations — de guerre et de paix — entre les peuples, en tant que cette double manifestation de la négativité universelle imprégnant la vie éthique absolue se traduit, à l'intérieur de chacun des peuples en rapport, par un double destin du négatif ou de la différence conditionnant sa différenciation, comme identité, des autres identités populaires ; ce destin réside dans le double traitement des différences ou particularités par l'identité ou universalité, qui a toujours, en sa rigoureuse *justice* ou en sa libérale *bonté*, prise sur les premières.

*
**

A. — LA GUERRE

Dans l'article sur le droit naturel, Hegel ne consacre que quelques lignes à la guerre et à son sens éthique ; il est vrai qu'il s'agit d'un écrit qui, voulant faire avouer par la théorie courante du droit naturel sa négativité, s'attarde davantage sur ce qu'elle présente comme étant le droit que sur ce qui, pour elle, est la négation même du droit. Le *Système de la vie éthique* offre le développement de la philosophie de la guerre simplement esquissée dans l'article de 1802-1803, qui lui fournit cependant son texte le plus célèbre.

5. FICHTE, *GNR*, *SW III*, p. 382. — Sur la théorie fichtéenne de la guerre, voir par exemple, *SW III*, pp. 376-382. — Les textes kantien sont bien connus.

La guerre, comme affirmation de soi absolue de chacun des peuples qui s'affrontent, exige alors, au sein même de la négation par laquelle l'unité du peuple se réalise comme multiplicité des individus, l'absolue négation de soi de ceux-ci, « la répression accueillie dans son concept » (p. 55), c'est-à-dire infinie ou absolue, qui, en tant que telle, enveloppe l'assomption du risque de la mort. En son contexte éthique vrai, cette assomption constitue la « bravoure ». — Celle-ci, en un sens, peut être considérée comme une « vertu », en tant que ce terme désigne, pour Hegel, « la vie éthique dans l'être singulier »⁶. Cependant, la bravoure n'est pas une vertu comme les autres. D'une part, en effet, puisque la détermination que, comme toute vertu, elle dissout, n'est pas une détermination particulière, relative, mais la base universelle des déterminités, la possibilité absolue de la détermination — la vie même, comme être-là de la singularité —, la bravoure est, par rapport aux négations déterminées des déterminités que sont les autres vertus, en quelque sorte la vertu absolue, « la vertu en soi »⁷. Mais, d'autre part, cette « vertu en soi » — qui, dans les situations déterminées dont la guerre est la mobilisation extrême, laisse apparaître en elle, en tant que négation universelle de celles-là, « toute la couronne des vertus »⁸, c'est-à-dire leurs négations particulières, « parcourt toutes les vertus sans se fixer en aucune »⁸ — est, pour ces vertus, l'universel négatif, la *forme* qui a puissance sur leur contenu empiriquement conditionné, mais ne le pose pas elle-même comme une « totalité déterminée »¹⁰; prise *pour elle-même*, elle est en tous sens une « vertu formelle » et non pas l'actualisation « non équivoque » de l'expression individuelle adéquate, c'est-à-dire elle-même positive, de la vie positive de l'organisme rationnel du peuple. Encore une fois, l'absolu hégélien n'est pas le négatif absolu, l'abstraction suprême, la mort, mais le *positif* qui se nie, le *concret* qui s'abstrait de lui-même, la *vie* qui meurt; dans sa reconnaissance de la valeur éthique de la guerre, Hegel n'est aucunement belliciste¹¹.

6. HEGEL, SS, p. 58.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, p. 57.

10. *Ibid.*, p. 58.

11. Hegel, qui souligne, dans le *Système de la vie éthique*, le sens négatif de la bravoure prise pour elle-même, comme « vertu formelle [formale] » (SS, p. 58), reprendra ce thème dans les *Principes de la philosophie du droit* : la bravoure est une « vertu formelle [formelle] » (§ 327) dont la valeur éthique repose seulement sur le « contenu consistant » (§ 328) que lui apporte le service de l'État.

La bravoure, comme actualisation individuelle absolue de la totalité, justifie ainsi la guerre éthiquement, comme moment principal, mais aussi seulement comme *moment*, de la vie éthique absolue. La guerre est la « libre possibilité » (p. 55), c'est-à-dire la possibilité libérée — elle-même génératrice de liberté — de l'anéantissement de l'intégralité des déterminations ou limitations singulières, « pour l'absolu lui-même ou pour le peuple » (p. 55). La guerre, par laquelle la vie éthique du peuple pose comme telle son identité ou son indifférence principielle, c'est-à-dire nie ses différences ou déterminités, essentielles, mais secondes, qui, en leur abstraction ou non-être, tendent à se figer ou fixer, à se donner par là même l'être mort d'une habitude, « conserve... la santé éthique des peuples » (p. 55); la maladie, telle que Hegel l'analysera bientôt dans ses cours sur la « philosophie du réel », consiste précisément en ce qu'une partie de l'organisme se fixe pour elle-même à l'encontre du tout. Dans son examen de l'empire malade de l'Europe, l'Empire allemand disloqué par la fixation obstinée à elles-mêmes de ses parties, Hegel relie bien la santé éthique à l'épreuve de la guerre : « La santé d'un État se manifeste, d'une manière générale, non pas tant dans le repos de la paix que dans le mouvement de la guerre; celle-là est l'état de la jouissance et de l'activité dans la séparation, le gouvernement [y] est celui d'un sage père de famille qui n'exige des gouvernés que de l'habituel, mais, dans la guerre, se montre la force de la connexion de tous avec le tout. »¹² C'est ce même thème que reprend, peu après, l'article sur le droit naturel, dans un propos que les *Principes de la philosophie du droit* rappelleront expressément : la guerre, moment fondamental de l'existence éthique, préserve la vitalité de celle-ci, de même que « le mouvement des vents préserve les mers de la putridité dans laquelle un calme durable les plongerait, comme le ferait pour les peuples une paix durable, ou, *a fortiori*, une paix perpétuelle » (pp. 55-56)¹³.

12. HEGEL, *VD, PS*, p. 23.

13. Hegel, à propos de l'articulation sociale de l'État rationnel, reviendra sur ce thème en écrivant que le produit du travail auquel s'adonne le premier état, c'est-à-dire de la guerre, est « l'être de la conservation du tout de l'organisation éthique » (p. 63). — G. Planty-Bonjour rappelle l'anticipation du thème hégélien présente dans *De l'esprit des lois*, où Montesquieu écrit : « La crainte des Perses maintint les lois chez les Grecs. Carthage et Rome s'intimidèrent l'une l'autre, et s'affermirent. Chose singulière ! plus ces États ont de sûreté, plus, comme des eaux trop tranquilles, ils sont sujets à se corrompre » (*De l'esprit des lois*, VIII, 5, éd. Garnier-Flammariion, Paris, 1979, p. 247) — cité par G. PLANTY-BONJOUR : « L'esprit général d'une nation selon Montesquieu et le « Volksgeist » hégélien », in : *Hegel et le siècle des Lumières*, Paris, P.U.F., 1974, p. 12.

La situation de guerre et la bravoure comme vertu qui lui correspond constituent le côté négatif du rapport où se réalise la négativité ou infinité de la vie éthique : elles expriment la négation de la négation première par laquelle l'identité éthique se différencie. Or, « à l'aspect négatif ... de l'infinité ... est immédiatement lié l'autre côté, à savoir la subsistance de l'opposition » (p. 56). Lien immédiat, car — comme nous l'avons vu — l'infini est « le contraire non médiatisé de soi-même » (p. 30), et la négation du négatif, par laquelle seule le positif est un positif vivant, se présuppose, pour être, son affirmation sous-jacente. C'est ce que Hegel explicite un peu plus loin, lorsqu'il écrit, après avoir évoqué le côté négatif du rapport, que « dans ce côté du rapport ou de l'infinité est aussi posée la subsistance de ce qui est anéanti, car, précisément, puisque le concept absolu est le contraire de lui-même, avec sa pure unité et négativité est aussi posé l'être de la différence, ou [encore] l'anéantir pose quelque chose qu'il anéantit, ou le réel » (p. 62). Ces deux côtés, négatif et positif, du *négatif* de la vie éthique sont, comme il a été montré, l'un et l'autre, des côtés *négatifs* : la négation de la différence est celle de la négation de l'identité éthique immédiate. C'est ce que Hegel lui-même souligne alors ici : « l'un des côtés est de l'infinité, [est] négatif, comme l'autre ; le premier est la négation de la négation, l'opposition à l'opposition ; le deuxième [est] la négation et opposition elle-même en sa subsistance en tant que pluralité de déterminités ou réalité multiforme » (p. 56). La négation subsistante, le non-être en tant qu'il est, c'est bien, comme la Logique hégélienne le dira, l'être-là qui se pose comme être-autre, l'altérité existante. Hegel va analyser cette réalité multiforme assurée par la paix, la paix entre les peuples singuliers maintenant dans l'*idéali*té l'identité négatrice des réalités singulières, qui coexistent ainsi au sein de chaque peuple. Cependant, l'absolu hégélien étant fondamentalement identité, au sein même de la différence éthique où son identité *se* nie, celle-ci n'en est pas moins présente, mais selon le mode de la différence, c'est-à-dire comme une identité différente d'elle-même, comme une identité qui, en même temps, n'en est pas une, bref, comme l'identité relative du *rapport*. La coexistence des singularités éthiques dans le tout du peuple devient donc leur rapport ; le côté positif du rapport éthique comprend ainsi en lui-même un rapport, une identité relative qui, comme telle, présuppose la subsistance de ses termes. Par conséquent, l'analyse du côté positif du rapport éthique doit, naturellement, porter d'abord sur les *termes* de ce rapport, son moment *réel*, puis sur son moment *idéal*, celui de l'*identité relative* de ces

termes, posée *comme telle* ; le premier moment constitue l'*économie*, le second le *droit*.

B. — LA PAIX : L'ÉCONOMIE

Les réalités éthiques immédiates, termes de la relation positive incluse dans le rapport éthique, ne sont que la *possibilité* de la vie éthique véritable. Elles ne sont pas posées, dans l'élément proprement éthique de la conscience en sa vocation à l'universalité, ou de ce que Hegel appelle alors fréquemment l'intelligence, comme exprimant en leur différence même une identité, de telle sorte que celle-là se donnerait comme un simple exemple de celle-ci. La nature *éthique*, caractérisée par la priorité manifeste de l'identité sur la différence, ne s'exprime pas véritablement en elles. Mais, en tant que *nature* éthique, elle reprend bien en une identité, alors intérieure ou cachée, ces réalités qui, d'un point de vue éthique, sont fixées en leur différence : il y a ainsi entre les réalités éthiques immédiates des rapports non proprement éthiques. Or, puisque la nature que ces rapports déterminent est la *nature éthique*, et que le milieu éthique est, en sa vérité, la *totalité* d'un peuple, ils présentent en eux-mêmes un reflet de cette totalité, de telle sorte qu'un *système* apparaît en leur sein, le système que Hegel appellera le « système du besoin ».

*
**

Hegel désigne les réalités éthiques immédiates comme « l'[élément] *pratique* réel » (p. 62). Les déterminations d'un tel élément pratique, en tant que déterminations *immédiates* de l'esprit, présentent en elles-mêmes la « pure privation-de-forme et simplicité intérieure » (p. 57) caractéristique du contenu intuitif, pris lui-même en sa forme immédiate d'existence, c'est-à-dire comme intuition singularisée dans la réflexion en soi du *sentiment*¹⁴. Cependant, la différence impliquée dans toute réflexion en soi se réalise, à même le sentiment, dans le mouvement de la différenciation de soi de son identité ainsi concrète, et tel est le sentiment *pratique*. Celui-ci est bien « quelque chose de réellement universel, ou une unité qui est l'unité d'un différent » (p. 16), et c'est

14. Cf. HEGEL, SS, p. 10 : « ...cette intuition, en tant que totalement plongée dans le singulier, est le sentiment ».

bien un tel mouvement de différenciation de soi de l'identité que Hegel exprime lorsqu'il écrit que « les sentiments sont, dans le [domaine] pratique, des sentiments se reconstruisant à partir de et hors de la différence, et, à partir de et hors de l'être-supprimé du sentiment de soi sans différence, passant par un anéantissement des intuitions et se restaurant » (p. 56). Comme il est dit plus explicitement dans le *Système de la vie éthique*, « l'élément éthique est en et pour soi, selon son essence, une reprise en soi de la différence, la reconstruction », la « puissance pratique » a pour essence « que le sentiment ... est un [sentiment] tout à fait singulier et particulier, mais, en tant que tel, est séparé, [est] une différence qui ne peut être supprimée autrement que par sa négation, celle de la séparation en un subjectif et un objectif, être-supprimé qui est lui-même une singularité accomplie et une identité sans différence »¹⁵. Le *Système de la vie éthique* précise alors les trois moments de la vie du sentiment pratique, simplement suggérés par le court texte, précédemment cité, de l'article sur le droit naturel.

Le premier moment est « l'être-supprimé du sentiment de soi sans différence » (p. 56), et, suivant le *Système de la vie éthique*, cet « être-supprimé de ce qui est tout à fait absolument identique, la séparation », est, comme sentiment, le « besoin »¹⁶ ; dans la relation constitutive du besoin, comme séparation subjective du sujet et de l'objet, le moment objectif est souvent désigné alors par Hegel au moyen du terme « intuition », certes en raison de la visée objective généralement attribuée à l'intuition, mais sans doute aussi parce que, dans le couple : sujet-objet, le dernier terme exprime, face à la singularité — prise en l'abstraction de sa différence ou réflexivité — liée à la subjectivité, le moment de l'universel concret, constitutif, en son immédiateté même, de l'intuition, que l'on envisage l'objet par rapport au sujet, comme pôle unifiant les subjectivités diverses, ou en lui-même, comme unité immédiate d'une multiplicité. Le deuxième moment contenu dans le mouvement du sentiment pratique est, précisément, « l'anéantissement des intuitions » (p. 56) ou, comme le dit le *Système de la vie éthique*, « un anéantissement ... de l'intuition empirique objective, suivant laquelle l'objet du besoin est à l'extérieur, ou ... le travail »¹⁷, que Hegel entend ainsi en un sens large, comme activité subjective réduisant l'opposition du sujet

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 11.

et de l'objet. Enfin, le *troisième* moment du processus pratique est la « reconstruction »¹⁸, la « restauration de l'indifférence »¹⁹ du sujet qui a anéanti sa différence d'avec l'objet, cette identité désormais concrète (même si elle est limitée et provisoire en sa singularité) du sujet, « ce sentiment conscient, c'est-à-dire un [sentiment] qui sort de la différence », étant la « jouissance »²⁰. — Cette première triade : besoin, travail, jouissance, indiquée, mais non désignée expressément dans le texte sur le droit naturel, constitue, d'après le *Système de la vie éthique*, le germe abstrait, la possibilité première, de toute la vie éthique, et c'est au cours du développement de ce germe qu'apparaissent les formes moins immédiates de la sphère pratique, telles que la « possession » évoquée par Hegel un peu plus loin dans son article lorsqu'il parle de « l'accumulation pour les besoins » (p. 56). Nous ne pouvons ici exposer la dialectique du *Système de la vie éthique*, qui montre, dans un arrachement progressif à la singularité immédiate, l'émergence et la domination croissantes de l'universel.



Si, au niveau des réalités pratiques immédiates, l'universel proprement éthique n'est pas encore posé, ces réalités n'en forment pas moins une « totalité » de la particularité comme telle subsistante et fixée, c'est-à-dire — si la véritable totalité, comme identité vraie de l'identité et de la différence, est celle de la raison — une pseudo-totalité de l'entendement, en laquelle l'identité de l'identité et de la différence existe comme leur différence. Ce caractère propre à la « totalité » des « besoins et jouissances physiques » (p. 56) — analysé plus tard au sein de la « société civile », « État de l'entendement » — est suggéré, dans le présent article de Hegel, lorsque celui-ci écrit que les particularités pratiques « obéissent, dans leurs intrications infinies, à une nécessité une » (p. 56), l'infinité et la nécessité exprimant toutes deux alors pour lui, comme on sait, l'identité relative ou le rapport, et qu'elles « forment [un] système de la dépendance réciproque universelle », une telle dépendance réciproque des particularités laissant subsister le primat alterné de celles-ci et manifestant ainsi, comme toute interaction, la priorité de la différence absolutisée par l'en-

18. *Ibid.*, p. 10.

19. *Ibid.*, p. 12.

20. *Ibid.*, p. 11.

tendement. La vie éthique naturelle, comme « totalité » de la sphère pratique, présente ainsi la différence de sa « forme », soumise à la différence ou particularité, et de son « essence », identique ou universelle, alors que, « dans la totalité véritable, la forme est absolument une avec l'essence »²¹. C'est en ces termes que Hegel conclut, dans le *Système de la vie éthique*, l'analyse de la vie éthique naturelle, dont l'élément immédiat est celui du sentiment pratique, et dont le développement a fait apparaître que ses particularités sont prises dans une dépendance physique générale.

Mais, si le pseudo-système des besoins peut être désigné comme un « système », c'est parce qu'il revêt la forme extérieure d'un système en déployant la différence infinie de son contenu *dans* l'identité finie de la forme que constitue, comme son milieu, la totalité vraie du peuple ou de l'État ; c'est parce qu'il est compris *dans un tout politique* que l'*infini économique* apparaît comme un *système*. Le lecteur de Smith a d'abord été le commentateur de Stewart, et, même lorsque Hegel reconnaîtra la vocation mondiale, universelle, de la société civile, c'est encore à l'intérieur des initiatives para-étatiques de l'État que devra s'opérer, pour lui, ce mouvement extra-national d'une économie fondamentalement nationale. — Cette modération du thème libéral par le thème mercantiliste explique que, dans le *Système de la vie éthique*, le système des besoins soit étudié précisément dans le cadre de la vie éthique absolue, c'est-à-dire de la totalité d'un peuple constitué étatiquement, là où l'universel particularisé comme « gouvernement » maîtrise la particularité universelle intérieure au peuple.

Au début de cette étude, Hegel souligne que le « système de la dépendance physique universellement réciproque de l'un à l'égard de l'autre »²² est la détermination de la valeur du « superflu » possédé par chacun (en vue de la satisfaction totale de ses besoins) par le « tout des besoins » et le « tout du superflu »²³, mais que cette détermination s'opère de manière *naturelle*, non véritablement rationnelle, comme il est normal dans un moment du tout, qui est lui-même un moment d'entendement, où l'identité de l'identité et de la différence existe comme son autre. Hegel déclare ainsi que le tout des besoins et du superflu « est une puis-

21. *Ibid.*, pp. 37-38.

22. *Ibid.*, p. 80.

23. *Ibid.*

sance peu connaissable, invisible, incalculable »²⁴, qu'en lui « ce qui gouverne apparaît comme le tout inconscient, aveugle, des besoins et des modes de leur satisfaction »²⁵, bref est un « destin inconscient, aveugle »²⁶. Le caractère irrationnel du mouvement de l'économie ne signifie cependant pas l'absence en lui d'une légalité. Hegel écrit ainsi, dans le *Système de la vie éthique*, immédiatement après avoir évoqué le destin qui régit le procès du tout des besoins et de leurs modes de satisfaction, que « ce tout ne réside pas en dehors de la possibilité de la connaissance, en ses grands rapports, considérés en leur masse »²⁷. Hegel, qui a certainement lu alors Adam Smith²⁸, affirme comme lui l'existence de lois naturelles de l'économie, et, dans l'article sur le droit naturel, il présente bien explicitement l'étude du système des besoins comme une « science » constituant « le système de ce que l'on nomme l'économie politique », expression qui figure pour la première fois dans l'œuvre hégélienne. L'existence de telles lois économiques manifeste, dans la perspective spéculative, la présence au sein de la différence ou particularité, d'une identité ou universalité, qui s'y trouve de façon *intérieure* ou *cachée* parce que, dans ce moment d'entendement qu'est la vie éthique naturelle, l'identité ou universalité reste *extérieure* à la différence ou particularité. Une telle altérité de l'universel par rapport au particulier est vécue par l'individu comme domination de lui-même par une puissance naturelle obscure et même hostile, bref, par un *destin*. L'irrationalité de la vie économique vient donc de ce qu'en elle existe la différence de l'identité et de la différence dominée par elle, où se complaît l'entendement. La domination abstraite de l'universel sur le particulier fait que, *idéellement*, la science de l'économie politique est une science seulement positive, visant seulement à découvrir des rapports ou des identités relatives générales au sein de la particularité, et, *réellement*, l'universalité, bien loin d'être organiquement identique à la particularité et de l'identifier organiquement, ne peut assurer qu'un *équilibre* mécanique indifférent à telle ou telle particularité, toujours menacée alors, par la nécessité naturelle de la vie économique, d'être niée

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, p. 81.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. Si Hegel ne cite Adam Smith qu'à partir de ses cours de 1803-1804 sur la philosophie de l'esprit, il l'a vraisemblablement lu déjà pendant son séjour à Francfort.

en son exigence vitale d'une satisfaction²⁹. La vie éthique naturelle, telle qu'elle se manifeste dans la sphère du réel pratique, n'a donc rien de la vie dans la claire liberté de l'identité rationnelle de l'universel et du particulier.

Mais une telle irrationalité aliénante ne peut être abandonnée à son mouvement spontané : la totalité éthique, en laquelle se réalise l'unité achevée de l'universel et du particulier, ainsi vivants l'un par l'autre, ne peut, par essence, tolérer que le mouvement abstrait de la vie éthique naturelle, dont elle est le milieu parce que, d'abord, elle en est le fondement concret, puisse compromettre son existence réelle. Cela signifie que le « système de la réalité » (p. 56) doit être, en son infinité, maîtrisé par la totalité vraie du peuple constitué en État. La loi normative doit limiter la loi naturelle, et, là encore chez Hegel, le thème mercantiliste vient modérer le thème libéral.

On a vu, précédemment, que la première négation contenue — comme son aspect positif — dans le négatif de la vie éthique était elle-même niée dans la répression absolue actualisée par la guerre et la bravoure. Cependant, la négation ou différence étant de part en part, chez Hegel, l'auto-négation de l'identité, l'identité *se niant*, il n'y a pas seulement une négation *de* la négation — une négation absolue de la négation —, mais aussi une négation *dans* la négation — une négation relative de la négation —, ce qui signifie que la négation de la négation est déjà agissante *au sein même* de la négation *posée*, qui, de la sorte, est niée en son affirmation même, c'est-à-dire *limitée*. C'est en vertu d'une nécessité ontologique, donc absolue en sa rationalité, que le fondement de la vie éthique, à savoir la positivité vraie du peuple, se manifeste aussi au niveau et à l'intérieur du négatif posé — du « système de la réalité » (p. 56) — par une activité limitante qui pose comme négatif — ce qu'il est en vérité, « suivant sa nature » (p. 56) — ce négatif posé, et, en lui ravissant la fixité d'un être absolu — ce qui empêche « qu'il ne se constitue pour lui-même et ne devienne une puissance indépendante » (p. 57) —, lui impose une relation de *dépendance* à l'égard de l'absolu éthique qu'est la totalité positive du peuple. Le primat absolu de l'identité se manifestant, dans la différence posée, comme cette identification relative de la différence qu'est la *causalité* de l'identité sur la différence, l'infinité de la vie économique doit être soumise à la « *domination* » (p. 56) de la totalité politique.

29. Cf. HEGEL, SS, pp. 81 *sqq.*

Nous avons analysé plus haut ³⁰, en son évolution antérieure, la pensée hégélienne des rapports entre la politique et l'économie : la reconnaissance finale de la nécessité de la propriété, dont la préoccupation habite l'homme moderne, s'accompagne de la dénonciation du danger qu'elle représente pour l'État, qui, bien loin d'être un simple instrument à son service, doit, au contraire, suivant son essence, s'imposer à elle comme le véritable « chez-soi » de l'individu. Le *Système de la vie éthique* et l'article sur le droit naturel développent *spéculativement* ce thème. — Le premier texte, dans l'analyse du système des besoins, souligne d'abord, en suivant ainsi Adam Smith, la vitalité autonome d'une économie dont le principe est l'activité laborieuse par laquelle chaque individu besogneux cherche à assurer sa satisfaction dans l'interaction générale des besoins et des travaux : « cette action réciproque du singulier sur le tout ... et, en retour, du tout sur le singulier ... est une constante fluctuation » ³¹, par laquelle la production des divers biens, régulièrement, retrouve « de soi-même, du fait de la nature » ³², il est vrai plus ou moins vite, un certain équilibre au sein d'un déséquilibre toujours renaissant. Et toujours croissant, car, rompant alors avec l'optimisme de Smith, Hegel considère que, à travers les oscillations empiriques contingentes de l'économie, s'exprime « l'impulsion nécessaire, visant à la destruction de l'équilibre, de la différence ³³. Ce que l'article sur le droit naturel se contente d'indiquer rapidement, lorsque, parlant du « système de la possession », il évoque « son essor explosif relativement à la quantité et sa formation en une différence et inégalité de plus en plus grande, en tant que c'est là ce vers quoi va sa nature » (p. 57), le *Système de la vie éthique* l'analyse de façon détaillée.

D'une part, il montre que l'infinité empirique d'un besoin dirigé vers une jouissance s'idéalisant sans limite dans le raffinement, la rareté et la suspension possessive, s'exprime dans un travail qui, pour fournir à ce besoin, de plus en plus exigeant quantitativement et qualitativement, des biens de plus en plus nombreux et variés — et dont la possibilité universelle, ainsi de plus en plus recherchée, se réalise dans la richesse abstraite de l'argent —, doit nécessairement tendre à se *multiplier* en sa quantité globale, tout en se *divisant* en des travaux de plus en plus

30. Cf. ci-dessus, *Introduction*, pp. 31 *sqq.*

31. HEGEL, SS, p. 80.

32. *Ibid.*, p. 81.

33. *Ibid.*, p. 82.

parcellaires en leur diversité. — D'autre part, il oppose à cette tendance nécessaire à un accroissement illimité de la richesse possédée et, donc, du travail qui la produit, la limite non moins nécessaire de la possession et du travail, de telle sorte que, « comme la possession possible, en tant que celle-ci est l'[élément] objectif de la puissance de la jouissance, et le travail ont une limite, sont un quantum déterminé, avec l'accumulation de la possession en un lieu, celle-ci doit nécessairement diminuer en un autre lieu »³⁴. Une telle « inégalité de la richesse [qui] est en et pour soi nécessaire »³⁵ caractérise essentiellement, à l'intérieur de la totalité du peuple, l'état social dont la destination propre est de réaliser pleinement les exigences du cycle : besoin-travail-possession, c'est-à-dire « l'état de l'acquisition industrielle » ; celui-ci est bien aussi visé comme tel dans le passage de l'article sur le droit naturel, où Hegel, anticipant sur le thème ultérieurement traité de la différence des états sociaux en lesquels s'articule l'organisme éthique, oppose les « autres états » à ce qui, actualisant absolument en soi-même la vie du système des besoins, ne peut être, dès lors, soi-même qu'un état.

Dans cet état de l'acquisition industrielle, qui est — comme nous le verrons — le deuxième état du peuple organiquement constitué, la liaison de la « richesse élevée » avec la « pauvreté la plus profonde »³⁶ s'exprime comme la domination physique — non éthique — de certains individus sur les autres. Le primat, dans cet état, du lien inorganique de l'universel abstrait — indifférent à ses différences, prises dans une inégalité croissante, et donc ne comportant pas en son essence même la différenciation, le *discernement* — qu'est la richesse, alors justement désignée par Hegel comme « l'être sans sagesse », signifie ainsi la destruction du lien éthique entre ses membres, et, puisqu'un tel état est un moment constitutif de la totalité du peuple, menace l'existence même de celle-ci : « l'être sans sagesse, purement universel, la masse de la richesse est l'en-soi, et le lien absolu du peuple, l'[élément] éthique est disparu, et le peuple dissous »³⁷. Le *Système de la vie éthique* insiste alors sur la nécessité d'une intervention du politique dans l'économique. Certes, à la différence de l'État fichtéen, qui, selon les thèmes développés dans l'*Assise fondamentale du droit naturel* de 1796 et, plus en détail, dans l'*État*

34. *Ibid.*, p. 83.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, p. 84.

37. *Ibid.*

commercial fermé de 1800, contrôle entièrement l'activité économique, de telle sorte que, par exemple, nul ne peut s'adonner à un métier sans l'accord de l'État, l'État hégélien, d'après le *Système de la vie éthique*, « est bien indifférent à l'égard de l'espèce singulière du superflu à laquelle une partie [du peuple] a lié sa réalité »³⁸ (les œuvres postérieures de Hegel affirmeront même, plus généralement, le libre choix de sa classe par l'individu) ; mais il ne l'est pas « à l'égard de l'existence de cette partie »³⁹, pour autant que la menace pesant sur elle devient une menace pesant sur le tout du peuple. Le gouvernement, réalisation de la vitalité de l'État, ne peut, comme « Tout réel détenteur de la puissance »⁴⁰, se retrancher derrière « l'abstraction de l'équilibre » s'évertuant à se faire valoir à travers les fluctuations économiques, et se nier ainsi dans « l'indifférence oisive de la considération »⁴¹ ; du destin que constitue pour l'individu — surtout celui du deuxième état — cette abstraction de l'équilibre, « l'universel doit se rendre maître, et un gouvernement doit pouvoir en naître »⁴². Ainsi, la nécessité primordiale de maintenir le lien éthique, et la nécessité conséquente, donc subordonnée, d'assurer dans la paix l'existence de chacun de ses membres, entraînent l'État à intervenir dans la sphère de la vie économique, et particulièrement dans le secteur où se développe le plus l'inégalité, celui du deuxième état : « contre cette inégalité ainsi que contre sa propre destruction et la destruction universelle, le gouvernement doit travailler au plus haut point »⁴³. — Le *Système de la vie éthique* anticipe les *Principes de la philosophie du droit*, lorsqu'il fait d'abord consister cette intervention de l'État en ce que celui-ci, d'une part, suscite l'institution, dans le deuxième état, du lien éthique de la corporation, d'autre part, procède à des « limitations extérieures »⁴⁴ circonstanciées, désignées plus tard sous la rubrique de la « police ». Mais l'inégalité éthiquement nocive croissant avec la richesse, le gouvernement doit « rendre plus difficile le profit élevé »⁴⁵, et son moyen le plus constant et le plus efficace pour « faire se limiter l'acquisition industrielle »⁴⁶

38. *Ibid.*, p. 82.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*, p. 81.

43. *Ibid.*, p. 84.

44. *Ibid.*, p. 85.

45. *Ibid.*, p. 84.

46. *Ibid.*, p. 86.

est alors l'impôt, qui contribue de façon essentielle à la satisfaction des besoins universels de l'État lui-même.

Des thèmes analogues sont évoqués dans la page que l'article sur le droit naturel consacre à l'intervention limitante de la totalité éthique au sein du système des besoins. Mais ici, nous semble-t-il, l'accent est un peu différent. Alors que, dans le *Système de la vie éthique*, les interventions de l'État contre la richesse, dont la croissance est aussi celle de la pauvreté, sont justifiées par l'existence d'un devoir positif qui est le sien à l'égard de ses membres pris en leur singularité besogneuse, dans le texte sur le droit naturel — comme il est compréhensible dans un écrit qui veut surtout relativiser, en les rabaissant, les préoccupations individualistes absolutisées par les théories modernes du droit naturel —, Hegel suggère simplement qu'il faut, mais souligne au contraire qu'il ne suffit pas, que, du fait de l'action de l'universel, d'une part, au niveau général de l'ensemble du peuple besogneux, « chaque citoyen ait de quoi subsister » (p. 57), et, d'autre part, surtout dans le secteur particulier où les exigences du système des besoins se satisfont de la façon la plus développée et la plus intense — à savoir dans le deuxième état —, « une pleine sécurité et commodité de l'acquisition industrielle soit présente » (p. 57).

En soulignant là l'insuffisance de ce dont les théoriciens du droit naturel moderne ont fait un principe, Hegel atteint bien aussi Kant et (le premier) Fichte, qui, l'un et l'autre, font, en réalité, de l'État, essentiellement l'instrument efficace garantissant la sécurité de la propriété individuelle, et l'on ne peut s'empêcher de penser que c'est bien encore Fichte qui est particulièrement visé par les lignes précédemment citées de Hegel : le contrat de propriété, base du contrat civique constitutif de la communauté étatique, ne doit-il pas, chez celui-là, permettre à chacun d'œuvrer librement en vue de sa subsistance, car « le but suprême et universel de sa libre activité est... celui de pouvoir vivre »⁴⁷, de telle sorte que « c'est un principe de toute constitution politique rationnelle : chacun doit pouvoir vivre de son travail »⁴⁸. Pour Hegel, au contraire, l'affirmation générale de la vie et de la propriété individuelles, qui ne sont pas les valeurs suprêmes, ne peut être le but fondamental de l'État, unité d'abord *négative* de ses membres. La fin éthique absolue, c'est, nous le savons, l'existence de l'universalité concrète du peuple. — Quant

47. FICHTE, *GNR*, *SW III*, p. 212.

48. *Ibid.*

à la « sécurité et commodité de l'acquisition industrielle » surtout recherchée, dans le deuxième état, par ceux qui participent positivement à la croissance de celle-ci, Hegel considère que, au total, elle n'est pas tant favorisée que contrariée par l'intervention de l'État. L'absolutisation du principe utilitariste-égoïste, qui exprime les exigences immanentes à la vie économique, « exclurait plutôt un traitement négatif du système de la possession et [inciterait à] laisser pleinement faire celui-ci et à le laisser se fixer de façon absolue » (p. 57). Le projet individualiste, qui est à la base du libéralisme économique, devrait ainsi, conséquent avec lui-même, refuser tout dirigisme étatique : Hegel signifie ici, une fois de plus, que le formalisme pratique, tel qu'il s'accomplit dans le fichtéanisme, avoue l'erreur de son principe dans la contradiction interne de son développement. — Mais, quelles que soient les formes — plus ou moins pures — de l'individualisme pratique, contre lui il faut bien affirmer d'abord que, l'absoluité éthique étant placée dans l'unité concrète du peuple, la négation, alors nécessaire, de la singularité abstraite des individus, de la vie éthique en son opposition immédiate ou en sa première négation, exige que le système négatif des besoins soit maintenu par « le tout éthique ... dans le sentiment de son néant intérieur » (p. 57).

Cette négation, par l'État, de ce que Hegel appellera plus tard la « société civile », est, alors, pour lui, tellement liée à l'essence même du premier et de la relation entre le positif et le négatif de la vie éthique, que, au lieu de la présenter comme le seul contenu d'un agir volontaire de l'État devenu ainsi conscient de son essence, il l'exprime comme s'opérant en fait « dans chaque État, plutôt inconsciemment, et dans la figure d'une nécessité naturelle extérieure à laquelle celui-ci souhaiterait pour lui-même échapper » (p. 57). La saisie, manifestée dans l'article sur le droit naturel, du lien entre l'existence historique et l'essence rationnelle, amène Hegel à lire la nécessité éthique rationnelle de la subordination de la négativité individuelle à la positivité du peuple constitué étatiquement, dans la nécessité naturelle empirique qui, en dépit de toutes les théories individualistes de l'État, ainsi discréditées, s'impose aux États existants, et cela malgré eux, car ils redoutent les exigences empiriques de leur essence rationnelle, dont ils ne sont guère conscients en leur identification à la « société civile ». Ces exigences se présentent en effet comme la charge de l'*organisation fiscale* et comme le double risque de la *guerre extérieure* et de la *tension sociale intérieure*.

Telles sont, en effet, pour Hegel, les *trois* modalités de l'ac-

tion négative des États à l'encontre du système des besoins, pris principalement en son affirmation absolue dans le deuxième état. — La première est constituée par l'*impôt*. Si, dans le *Système de la vie éthique*, Hegel examine en détail le problème de ce que doit être une juste répartition de l'impôt, laquelle ne doit surtout pas omettre de frapper les multiples formes du savoir-faire industriel⁴⁹, dans l'article sur le droit naturel il souligne simplement que, en fait, « la croissance du système de la possession », avec la multiplication générale des besoins dont l'État comme tel doit assurer la satisfaction, entraîne la croissance des dépenses qu'il doit engager à cette fin, et, par conséquent, des impôts : ainsi, la croissance économique, en provoquant indirectement « la diminution de la possession de même que ... l'aggravation de la difficulté de l'acquisition industrielle » (p. 57), se fait nécessairement et naturellement obstacle à elle-même par la médiation de l'État. — Mais Hegel est conscient que, finalement, les pauses dans lesquelles l'économie se stabilise ne font que retarder, sans l'empêcher, le mouvement ascensionnel de la richesse, si dangereux, nous l'avons vu, pour l'unité étatique. Aussi, est-ce « surtout » par la *guerre*, affirmation privilégiée de cette unité, que, selon l'article sur le droit naturel, le tout éthique maintient le système des besoins dans sa négativité. Alors que le *Système de la vie éthique*, dans ses remarques sur la vie éthique absolue actualisée par la guerre, examine simplement la perturbation que la « misère de la guerre » suscite dans l'attitude des individus à l'égard de leur possession⁵⁰, l'article sur le droit naturel affirme de façon plus radicale que la guerre désorganise, « plonge dans un désordre multiforme » (p. 57), le mécanisme de l'économie. En reprenant ici le thème de la guerre, déjà traité dans le cadre de l'aspect négatif du rapport éthique, Hegel ne se répète pas véritablement, car ce qu'il envisage maintenant, c'est l'effet de la guerre *au sein même des différences subsistantes*, c'est-à-dire dans le cadre de l'aspect positif du rapport éthique. Anticipant l'analyse ultérieure de la réalisation, en des états différents, des moments nécessairement contenus dans la totalité éthique réelle, Hegel a en vue, ici, surtout les répercussions négatives indirectes de la guerre sur le système des besoins, fixé en son existence positive par le deuxième état, lequel est dispensé, en conséquence, de la bravoure et de la participation directe à la guerre ; l'individu qui ne se nie pas dans la guerre, mais continue

49. Cf. HEGEL, SS, pp. 85-86.

50. Cf. *ibid.*, p. 59.

de s'affirmer en tant qu'agent de la vie économique, n'en est pas moins nié en son intérêt fondamental par le désordre que celle-là apporte en celle-ci. Que Hegel vise bien dans ces remarques la situation du deuxième état comme agent privilégié de la vie économique, cela apparaît dans l'évocation — au titre de la troisième modalité suivant laquelle le tout éthique limite cette vie économique — du rapport de ce que la guerre brime avec « d'autres états » (p. 57). — Si, dans le cas de l'impôt et celui de la guerre, l'agir de l'État se donne *immédiatement* comme tel, il peut aussi *se médiatiser* par l'action *négative* des *autres états* sur le deuxième état, qu'ils soient de simples instruments inconscients de l'agir gouvernemental divisant pour régner, ou qu'ils soient ses agents d'autant plus volontaires qu'ils l'inspirent, en raison du lien privilégié qu'ils ont avec lui. L'histoire des États modernes montre bien « la jalousie » éprouvée à l'égard de la bourgeoisie par les nobles ou les paysans, ainsi que les tentatives visant à « l'oppression du commerce », en tant que réalisation bourgeoise achevée de l'universel qui médiatise toutes les richesses produites, c'est-à-dire en tant que vie même de la richesse en laquelle se résume, en s'y unifiant comme en un destin, la production besogneuse multiforme. Ainsi, la totalité du peuple modère également la vitalité du système de la possession, exaltée dans et par le deuxième état, en tant que, en son organisme, sa domination sur cet état s'exprime à travers l'interaction négative nécessaire des différents états qui la constituent.

Grâce à cette triple négation par laquelle les États, en vertu de leur être en soi, limitent en eux les exigences immanentes du système de la réalité ou de la différence où la vie éthique positive, pour exister, opère sa première négation, cette vie éthique manifeste sa présence prépondérante dans ce qui se révèle ainsi comme *son* autre et, de la sorte, s'affirme, en lui en qui elle se réalise alors comme en ce qui dépend d'elle, indépendante de lui. C'est là l'anticipation encore abstraite de ce que Hegel va, plus loin, désigner comme la « tragédie » de la vie éthique.

C. — LA PAIX : LE DROIT

L'analyse précédente des *termes* de la relation positive incluse dans le rapport ou le négatif de la vie éthique a montré la double manifestation, au niveau de la « réalité pure » que constitue la différence de ces termes, de la nature éthique positive ; la totalité qu'est celle-ci se réfléchit, en sa dimension naturelle, de façon

immanente, comme système des besoins, et, en sa dimension proprement éthique, de façon *transitive*, comme domination de cette vie économique par le pouvoir politique. Dans ce double reflet, ou bien l'identité présente n'a rien d'éthique, ou bien l'éthique n'est pas présente comme identité. — Mais, avec le *deuxième* moment de la relation positive comprise dans le rapport éthique, à savoir le moment du *rapport* ou de l'*identité relative* des termes constituant la « réalité pure » de la pratique ou le « pratique réel », une *identité de sens éthique* apparaît au sein de ce « pratique réel », qui, par elle, commence son mouvement d'universalisation spirituelle.

Puisqu'il s'agit toujours ici du « côté positif » (p. 58) du négatif de la vie éthique, c'est-à-dire du côté de « la subsistance du réel » (p. 58), en tant que la réalité est dans l'élément de l'extériorité, de la différence ou de l'opposition, l'identité fondamentale de la vie éthique positive ne peut s'y réfléchir que comme une « identité relative des déterminités opposées », une identité « seulement formelle » (p. 58) ; Hegel dit encore que « l'indifférence ne peut s'exprimer, dans cette matière déterminée, que comme une égalité extérieure, formelle » (p. 58). — Dans l'article sur le droit naturel, le sens de cette identité formelle est brièvement fixé par les lignes suivantes : « Par l'identité en laquelle le réel, dans la relation des rapports, est posé, la possession devient propriété, et, d'une façon générale, la particularité, aussi la particularité vivante, est déterminée en même temps comme un universel ; ce par quoi la sphère du droit est constituée » (p. 58). Là encore, le *Système de la vie éthique* est plus explicite, mais les deux textes appréhendent la signification du droit de la même manière. Dans le *Système de la vie éthique*, la sphère du droit fait bien partie, comme son deuxième moment, de la vie éthique naturelle, dans laquelle l'identité intuitive est subsumée sous la différence conceptuelle, de même que l'article sur le droit naturel la présente comme le deuxième moment du côté positif du rapport éthique, c'est-à-dire de la différence manifestée comme prédominante : les deux ouvrages, en soulignant que le droit n'a donc rien de proprement éthique, reprennent ainsi les thèmes bernois et encore francfortois, très négatifs dans leur appréciation du droit, pourtant finalement reconnu comme une dimension indestructible de la vie moderne. Mais, illustrant la perspective spéculative de réconciliation qui caractérise la période de Iéna, et qui veut que la vie éthique ne soit pas absolument absente là où elle n'est pas présente en son sens vrai ou absolu, le *Système de la vie éthique* et l'essai sur le droit naturel attribuent au droit un rôle *média-*

teur entre l'éthique abolument naturelle, la vie besogneuse du « pratique réel », et la nature absolument éthique, comme vie dans et pour le peuple organisé étatiquement. Ainsi, quelques pages plus loin, le second texte situe expressément l'élément du droit entre l'élément du « pratique réel » et l'élément proprement éthique, en tant qu'il est l'accueil, dans la différence dont le concept le régit encore, de l'indifférence éthique qui s'annonce déjà en lui, comme « vie éthique formelle » (p. 62). Le *Système de la vie éthique* souligne, lui aussi, que le droit est déjà la vie éthique, envisagée dans l'abstraction de sa forme⁵¹. En insérant ainsi le droit, unité formelle ou extérieure de la multiplicité, en fait absolutisée par le formalisme pratique précédemment dénoncé, comme un moment relatif — le moment du relatif —, dans l'édifice hiérarchisé de la vie éthique, Hegel dégage, dans une critique, par là, *concrète*, le noyau de vérité de l'erreur de ce formalisme, qui absolutise la vie éthique formelle.

Le droit est situé par le *Système de la vie éthique* dans le deuxième moment de la vie éthique naturelle, en tant qu'elle se distingue de la vie éthique absolue comme la subsomption de l'identité intuitive sous la différence conceptuelle, ainsi fixée abstraitement, se distingue de la résorption concrète de la différence dans l'identité, ainsi posée comme totalité⁵². Cependant, même dans son aliénation la plus grande, l'unité ou universalité a, en soi, toujours prise sur la multiplicité ou particularité, et c'est pourquoi l'intuition éthique, conceptualisée, c'est-à-dire différenciée en une multiplicité de moments naturels, se manifeste aussitôt comme le mouvement de se reprendre en son identité. Mais l'identification de la différence se manifeste elle-même d'abord comme une nouvelle différence, l'universalité réunissant les particularités se pose d'abord elle-même comme une particularité⁵³. En existant d'abord comme une particularité, l'unité des particularités n'est pas, en son sens, différente de celles-ci, et cette identité de la différence et de l'identité, de la particularité et de l'universalité, selon laquelle se manifeste la différence naturelle de l'identité et de la différence, est, en tant qu'identité existant dans l'élément immédiat de la différence ou particularité, l'iden-

51. Cf. *ibid.*, p. 29 : « ... le commencement de la possession conforme au droit, formellement éthique ».

52. Cf. *ibid.*, pp. 7-8.

53. Cf. *ibid.*, p. 10 : « ... cette vie éthique naturelle est aussi un dévoilement, une entrée en scène de l'universel face au particulier, mais de telle sorte que cette entrée en scène est elle-même totalement un particulier », et tels sont l'enfant, l'instrument, la parole.

tité immédiate de l'intuition⁵⁴. Par là, la vie éthique naturelle, dont le *sens général* est d'être la *subsumption de l'intuition sous le concept*, la fixation de la particularité, *existe* sur le *mode* de la *subsumption du concept* (la fixation des différents comme tels et de leur différence d'avec l'identité) *sous l'intuition* (l'identification immédiate — qui, donc, n'en est pas vraiment une —, c'est-à-dire dans et comme existence particulière, de l'identité et des différents)⁵⁵. — Dans le *premier* moment de la vie éthique naturelle, la particularité se manifeste bien comme prédominante, car l'universalité reste, *comme telle*, intérieure et cachée, puisqu'elle n'existe elle-même que comme une particularité⁵⁶. Ainsi, la reprise de la particularité dans l'universalité est-elle ici une reprise très lâche, puisque l'exposition vraie ou concrète de cette reprise exige, comme toute réconciliation absolue, que l'aliénation réciproque ou la différence de l'universalité et de la particularité, comme moments de la future totalité, ait été posée en toute son acuité : l'universalité doit, par conséquent, comme telle, avoir émergé de la particularité et s'être opposée à elle⁵⁷, pour pouvoir ensuite la reprendre véritablement en elle comme totalité. C'est cette position de la différence de l'universel et du particulier, qui constitue la *deuxième* puissance de la vie éthique naturelle, où se situe le droit.

Dans cette deuxième puissance, la vie éthique naturelle existe comme *subsumption de l'intuition sous le concept* : l'identité immédiate des différences fixées pour elles-mêmes s'expose comme différence des différences et de l'identité, des particularités et de l'universalité. L'universel, comme tel intérieur dans la puissance précédente, émerge maintenant pour lui-même face à la réalité particulière en laquelle s'expose d'abord l'identité naturelle. Pris dans cette opposition à la réalité particulière fixée pour elle-même, l'universel dans lequel celle-ci s'idéalise ne peut être qu'un universel ou idéal abstrait ou formel⁵⁸. Mais l'universel ayant, même en son être conceptuel, prise sur le particulier, sa relation à celui-ci se présente dans leur opposition comme une domination

54. Cf. *ibid.*, p. 9.

55. Ainsi, on peut fort bien expliquer en quel sens l'intuition subsumée sous le concept existe d'abord comme concept subsumé sous l'intuition, sans avoir à suggérer que Hegel a interverti la signification respective des termes « intuition » et « concept », comme le fait Haering (*op. cit.*, pp. 346 *sqq.*).

56. Cf. HEGEL, SS, pp. 10, 24, 35...

57. Cf. *ibid.*, p. 25.

58. Cf. *ibid.*, pp. 65, 89.

par laquelle il exerce sur lui sa « causalité »⁵⁹. Étant déterminée par l'universel, la particularité ou singularité « devient un universel, qui a sans réserve une relation à d'autres [particularités ou singularités] »⁶⁰. Cependant, si l'essence de la particularité est ici dans sa détermination universelle ou idéelle, le caractère formel de cette idéellité ou universalité laisse subsister en dehors d'elle la réalité immédiate de la particularité fixée pour elle-même, et c'est pourquoi la relation que, par l'universel conceptuel, les particularités ont les unes avec les autres n'est que la relation extérieure, formelle, de « l'égalité »⁶¹. Ce qui signifie que l'universel lui-même, qui domine formellement de telles particularités subsistantes pour elles-mêmes, ne les intègre pas en lui-même comme sa particularisation, que, par conséquent, du fait de son idéellité abstraite, où le réel ne s'idéellise pas, ne se dissout pas réellement, il ne se constitue pas pour lui-même en une *totalité*⁶². Ainsi, la deuxième puissance de la vie éthique naturelle, en tant que « puissance formelle »⁶³, ne peut présenter un organisme éthique dans lequel les différences, au lieu d'être simplement reliées extérieurement les unes aux autres par leur accueil formel dans l'identité vide de l'universel figé en son abstraction, seraient en leur être même la différenciation de soi immanente d'un universel alors vivant.

C'est ce rapport inorganique de l'universel purement idéal et du réel particulier qui s'exprime dans le *droit*, tel que l'entend Hegel, à savoir comme *droit privé*, dont le moment fondamental est la *propriété*. Pour éclairer le texte fort bref de l'article de 1802-1803, nous pouvons reprendre l'analyse que le *Système de la vie éthique* propose de la signification générale du droit et de la propriété. — Le particulier est déterminé, en ce qui est alors posé comme essentiel en lui, en tant qu'un universel, mais une telle universalité est d'abord une simple détermination à même le particulier, lequel, en son contenu immédiat, demeure le substrat dont l'intérêt reste la présupposition en fait prédominante. La relation pratique réelle de la possession, par laquelle la chose est rapportée à l'être besogneux en quête de sa satisfaction générale, est ainsi consacrée en son contenu particulier par son accueil

59. *Ibid.*, p. 24.

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*, p. 25.

62. Cf. *ibid.*, p. 24 : « l'idéal est seulement l'abstraction de l'idéal ; il n'est pas encore question qu'il se constitue comme tel pour lui-même et devienne une *totalité* ».

63. *Ibid.*

dans l'universalité formelle de la propriété. Dire que la relation pratique de la possession revêt un sens universel, c'est dire que son être est arraché à la contingence de la présence et occupation empirique au sein de l'interaction naturelle des individus ; ce qui n'est possible que si la puissance dont peut procéder son anéantissement l'affirme, c'est-à-dire si les autres individus « reconnaissent » la possession singulière, « car la reconnaissance est l'être-singulier, la négation, de telle sorte qu'elle demeure comme telle fixée, mais est idéelle, en d'autres »⁶⁴. Or, la dimension selon laquelle la possession est propriété, et l'individu possédant, propriétaire — à savoir le sens existentiel universel de leur essence singulière — est, pensée pour elle-même et abstraction faite de ce dont elle n'est qu'une détermination formelle ou abstraite, c'est-à-dire de la singularité objective ou subjective, ce que l'on appelle le droit⁶⁵, si bien que « le droit à la propriété est le droit au droit »⁶⁶. La propriété et ce par quoi elle est telle, le droit, instituent donc une identité entre les sujets particuliers de la vie éthique naturelle : chacun de ceux-ci est posé en sa singularité par tous les autres, de telle sorte que la raison des singularités semble être l'unité, universalité ou idéalité que chacune affirme en elle pour s'y affirmer universellement, c'est-à-dire absolument. Mais cette idéalité selon laquelle tous les sujets pratiques sont présents en chacun d'eux comme une identité affirmant l'être de leurs différences propres, est une idéalité *abstraite*, non l'idéalité *véritable*, ainsi que Hegel l'indique en poursuivant sa définition de la reconnaissance : « la reconnaissance est l'être-singulier, la négation, de telle sorte qu'elle demeure comme telle fixée, mais est idéelle, en d'autres, qu'elle est *l'abstraction de l'idéalité, non l'idéalité* [nous soulignons] en eux »⁶⁷. L'idéalité (universelle) déterminant (limitant, niant) les réalités (particulières) ne les inclut pas concrètement en elle, en tant que produit d'une auto-particularisation, et n'en est donc pas, comme dans un organisme, la raison absolue.

Au niveau du droit, pris pour lui-même, cette abstraction impuissante de l'universalité ou idéalité qui l'institue s'exprime d'abord en ce que *l'existence* d'une telle universalité ou idéalité

64. *Ibid.*, p. 26.

65. *Cf. ibid.* : « l'abstraction de l'universalité à même [la propriété] est le droit ».

66. *Ibid.*, p. 27.

67. *Ibid.*, p. 26 — nous croyons devoir corriger le texte et lire : « bloss die Abstraktion der Idealität, nicht die Idealität in ihnen ist », et non pas : « bloss die Abstraktion der Idealität, nicht der Idealität in ihnen ist ». — sur l'idéal comme abstraction de l'idéal, *cf. ibid.*, p. 24, et nos remarques précédentes.

dépend du vouloir des sujets singuliers présumés ; seul l'universel concret lui-même de l'État, qui, comme substance où se dissolvent, tels ses accidents, les sujets singuliers, constitue le milieu de la vie éthique absolue, peut faire être l'universel abstrait du droit, et telle est l'*activité judiciaire du gouvernement*⁶⁸. Mais, même au niveau de cette reprise concrète des exigences abstraites du droit par l'État en tant qu'il doit, comme « gouvernement universel », déterminer la particularité de ses membres, la détermination proprement juridique du particulier par l'universel manifeste le caractère formel de son *essence*. Lorsqu'il définit le droit, dans le *Système de la vie éthique*, Hegel analyse le sens de sa nature formelle en soulignant qu'il est « 1) infini en sa multiplicité variée, et sans totalité, et 2) sans aucun contenu, en soi »⁶⁹. En effet, comme universel formel, le droit, d'une part, présuppose, pour la consacrer en son *existence*, la particularité empirique livrée en tant que telle à l'indéfini, et, par conséquent, est pris, lui aussi, en son existence, dans cette infinité empirique qui lui interdit de se recueillir dans une totalité ; et, d'autre part, il ne peut, en son *essence* absolument indéterminée, se déterminer par lui-même en des différences constituant son contenu propre, si bien que, privé de cette auto-différenciation qui est le principe du pour-soi, il n'est rien d'autre que la simple possibilité abstraite d'un contenu, caractéristique de l'en-soi. A vrai dire, ces deux insuffisances du droit n'en font qu'une, auto-réalisation et auto-différenciation étant synonymes. Privé de celles-ci, c'est-à-dire de la vitalité dont elles sont le principe, le droit manifeste, même là où, cependant, il est une fonction (gouvernementale) de la totalité vivante du peuple, son incapacité radicale à réaliser l'exigence éthique de l'identification achevée de l'universel et du particulier. Comme le fait le *Système de la vie éthique* dans l'exposition du « second système du gouvernement, système de la justice »⁷⁰, le passage de l'article sur le droit naturel consacré au droit présente — il se réduit même essentiellement à ceci — une dénonciation de cette incapacité qui interdit d'absolutiser le droit, c'est-à-dire de voir en lui la réalisation vraie de la raison pratique.

Le droit, qui, selon les remarques du *Système de la vie éthique*, est « en repos » dans la propriété, en tant que détermination formelle logée — cachée — dans la chose qui intéresse par sa matière particulière, se met en mouvement lorsque, dans l'échange

68. *Ibid.*, pp. 82 sqq.

69. *Ibid.*, p. 26.

70. Cf. *ibid.*, pp. 87-89.

rationalisé par le *contrat*, son universalité extérieure émerge comme le principe substantiel dont la causalité détermine la possession matérielle de chacun⁷¹. Mais la fixation à soi de la singularité vivante qui, s'absolutisant dans l'universalité subjective de la « personne », peut toujours n'affirmer une propriété particulière que pour autant qu'elle s'affirme elle-même en elle, risque toujours d'empêcher que, dans l'interaction des personnes, les propriétés et leur égalisation soient déterminées et respectées selon une universalité objective. Celle-ci ne semble pouvoir être réalisée que pour autant que l'absoluité pratique appartient, non plus aux individus, mais à la totalité d'un peuple, qui affirme précisément la causalité de son universalité dominant la particularité pourtant subsistante, en imposant à cette dernière un droit qu'il définit et fait appliquer. *Le droit ne se réalise qu'autant qu'il est relativisé au sein de l'absolu étatique, comme l'objet d'une fonction gouvernementale.* Mais, parce que l'entreprise de législation et de justice est un moment *abstrait* de la vie concrète du peuple organisé en État, elle peut parfaitement supporter l'*insuffisance* liée à la nature formelle du droit, car la conscience éthique réalise et sait qu'elle réalise l'exigence de l'identité absolue de l'universel et du particulier ailleurs que dans la seule activité juridique. — Hegel peut donc aisément insister sur les limites fondamentales de celle-ci, sans craindre par là d'ébranler la pensée de l'État. Si, au contraire, le droit était absolutisé comme l'essence de la vie éthique, et l'État relativisé comme la simple existence de celui-là, l'analyse des limites du droit révélerait la précarité d'un tel État ou — si l'État existe en une solide positivité — la fausseté des théories qui font de lui la simple condition existentielle de l'essence absolue du droit.

C'est dire que les remarques dans lesquelles Hegel se plaît à souligner l'impossibilité de réconcilier l'universel et le particulier moyennant le processus juridique de la détermination extérieure du particulier présumé par un universel imposé, c'est-à-dire l'*échec du droit* en sa prétention absolue, visent, ici aussi, le formalisme pratique de Kant et de Fichte. — Pour l'un et l'autre, l'essence de l'État se réduit bien à faire exister le droit, dont la structure essentielle s'exprime dans le caractère contraignant de l'État. Dans ses critiques du fichtéanisme, Hegel a insisté sur l'impossibilité de réaliser entièrement le mouvement de l'imposition extérieure de l'universel au particulier. L'écrit sur la *Différence* dénonçait la contradiction interne de la vie étatique comme limita-

71. Cf. *ibid.*, pp. 28 *sqq.*

tion illimitée de l'individu par la loi ⁷². Considérant, non plus le terme, mais l'origine de la contrainte constitutive de la machine étatique selon Fichte, l'article sur le droit naturel, en sa deuxième partie, a constaté que le fichtéanisme avouait lui-même cette contradiction en contredisant, par la position d'une puissance contraignante non contrainte, son propre principe de l'universalité de la contrainte comme unité de la liberté universelle et de la liberté singulière. Ici, le propos hégélien n'atteint l'erreur formaliste, dont la théorie fichtéenne est l'accomplissement, qu'indirectement, en tant que ce qui est montré, c'est la nécessité de relativiser — eu égard à l'intention éthique qui l'anime, comme elle anime tous les moments abstraits ou négatifs de sa réalisation — la portée du droit, principe vrai, en sa relativité, de l'erreur formaliste qui l'absolutise.



Le sens du droit est de rendre universelle l'affirmation, par les sujets particuliers, de leur universalité (le sujet est aussi dans l'objet en tant que possédé...), c'est-à-dire de médiatiser par une reconnaissance réciproque leur interaction, qui devient alors une action vraiment réciproque ou égale en son contenu, en tant que ce contenu concerne le rapport des *personnes*. Les lois prescrivent ainsi les conditions exigées par l'existence d'une telle égalisation des relations entre les individus. La *législation* détermine, en particulier, au cas où sa propre application ferait problème ou serait contredite, les conditions de son instauration ou de sa restauration dans les faits : la mise en œuvre de ces conditions est précisément la fonction de la justice, et c'est surtout celle-ci que Hegel vise dans sa critique de la portée du droit. Dans ce passage de l'article sur le droit naturel, il présente une critique de la justice, qui est plus développée que dans le *Système de la vie éthique*, et dont les thèmes fondamentaux se retrouvent dans ses œuvres ultérieures sur le droit. L'intensité négative plus grande que la critique du droit revêt ici s'explique par la dimension polémique du texte. Sans suivre le cheminement un peu décousu de l'argumentation hégélienne, dégageons-en la structure logique.

Hegel veut montrer l'imperfection *essentielle* du droit, incapable de réconcilier l'universel et le particulier par la vertu de l'universel abstrait qu'est la loi appliquée elle-même légalement.

72. Cf. *id.*, D, JKS, GW 4, pp. 56-58.

L'égalisation des situations individuelles en leur sens formel, en tant que situations des *personnes*, cette identification formelle des différences qui est la fin du droit, ne peut être réalisée au moyen du droit lui-même, c'est-à-dire de l'identification pratique formelle ou abstraite des différences réelles (la justice comme application pure ou immédiate de la législation) à l'identité théorique elle-même formelle ou abstraite des différences idéellisées (la législation). Si le droit doit être la réalisation d'une telle fin par un tel moyen, alors il est en soi impossible, bien loin qu'il soit l'en-soi dont la possibilité justifierait qu'on recherche sans cesse à s'en rapprocher à travers sa réalisation imparfaite. L'idée d'un droit égalisant comme tel totalement toutes les situations déterminées est une idée *illusoire*, car son contenu est *contradictoire*. Et Hegel, faisant en même temps, selon sa manière propre, la genèse et la critique de cette illusion, souligne qu'elle se fonde, en effet, sur ce qui la rend contradictoire : « Le fait que l'on est fermement attaché à la pensée que, dans cette sphère des choses humaines, un droit et devoir déterminé étant en soi et absolu est possible, vient de [la considération de] l'indifférence formelle ou du négativement-absolu, lequel n'a de place que dans la réalité fixe de cette sphère, et lequel, assurément, est en soi ; mais, pour autant qu'il est en soi, il est vide, ou en lui il n'y a rien d'absolu si ce n'est précisément la pure abstraction, la pensée complètement privée-de-contenu de l'unité » (p. 60).

En effet, l'absolu de la vie éthique, présent, en toutes ses formes, même les plus imparfaites, comme exigence, elle-même absolue, de l'identité concrète, ne peut, au niveau de la vie éthique naturelle, c'est-à-dire de la sphère de la différence fixée, se présenter que sous sa forme négative, celle de l'identité abstraite ou formelle. Celle-ci, qui, comme sa visée, définit le droit, est donc bien absolue ou en soi, et la pensée pratique du droit semble alors justifiée quand elle s'exprime comme la volonté de ce qui, pratiquement, est absolument nécessaire, et, par conséquent, possible. Mais l'absolu négatif n'exprime qu'un moment relatif de l'identité concrète ou de la totalité qu'est l'absolu en sa vérité, le moment de l'identité en soi, abstraite ou immédiate, le moment de l'en-soi. Ce moment qui, pris pour lui-même, a hors de lui la différence sans laquelle la totalité n'est pas, et n'a donc rien d'absolu, ne peut alors fournir à l'identité éthique de l'universel et du particulier l'élément adéquat dans lequel elle pourrait, comme droit, se réaliser absolument en son reflet abstrait d'égalité, formelle et extérieure, des particularités. C'est pourquoi la pensée du droit n'est la pensée de ce qui, pratiquement, est abso-

lument nécessaire, et donc possible, que comme pensée de l'*intention* du droit, c'est-à-dire de l'identité éthique concrète, qui ne peut, même sous sa forme abstraite, se réaliser dans l'*effectivité* d'un droit. Cette incapacité essentielle du droit à effectuer existentiellement son intention essentielle, d'être une égalisation universelle de l'universalité et de la particularité, manifeste, pour Hegel, l'abstraction de son essence et, par conséquent, la fausseté d'une pensée qui, pour justifier son absolutisation du droit comme seule solution du problème éthico-politique, pose que le droit est réalisable en l'essence qui est la sienne. Une telle pensée est fort commune, car elle relève de l'*entendement*, qui est à l'œuvre dans le bon sens. C'est bien l'entendement qui, ayant séparé l'universel comme forme et le particulier comme matière, peut d'autant plus aisément affirmer la possibilité d'un accueil absolu de tout le particulier, non affecté par là, dans l'universel, c'est-à-dire la possibilité d'un universel entièrement déterminé en ce qu'il comprend en lui toutes les déterminations. Mais l'entendement, qui se complaît dans les abstractions, c'est-à-dire les simples possibilités de pensée, et ne cherche pas, dans le cas présent, à penser réellement la possibilité de la détermination de l'identité formelle, ne voit pas que cette détermination ou différenciation, qui ne peut, en raison de la différence présupposée de l'identité et de la différence, procéder que de cette dernière, est elle-même prise dans la différence et, comme une telle détermination différente de soi, manque de l'identité à soi qu'elle devrait avoir comme différenciation de l'identité. La pensée réelle de sa possibilité fait donc éclater, dans la contradiction d'une telle *détermination indéterminée*, son impossibilité radicale.

Ainsi, la croyance en la possibilité d'une détermination absolue du droit s'explique seulement subjectivement, pour autant qu'elle est la tentation permanente de la pensée commune absolutisant l'entendement, bien loin qu'on ait encore à rechercher pour elle un fondement objectif. Hegel rejette toute fondation objective de cette croyance, soit sur le mode *empiriste* de l'affirmation — chère aux juristes et philosophes du XVIII^e siècle — que l'expérience du droit, « [donnée] jusqu'à maintenant » (p. 60), autorise, par le progrès qu'elle montre, à conclure à la possibilité réelle d'un droit absolu en sa détermination, soit sur le mode *formaliste*, kantien-fichtéen, de la position du droit réel en son « imperfection » dès lors jugée dépassable et donc « contingente », comme réalisation progressive où se concrétise et développe l'« Idée vraie *a priori* » (p. 60) du droit, expression de la vérité absolue de la raison pratique dans le domaine de l'inter-

action réelle, éthico-politique, des individus. Pour Hegel, ce qu'on présente ainsi comme une Idée de la raison pratique dont la vérité absolue justifie, moyennant la lecture théologique de l'histoire, « l'espoir en un avenir meilleur » (p. 60) concernant la réalisation d'une telle Idée, n'a aucun sens effectif et se dissout, pour qui le pense réellement, dans le néant de sa contradiction intérieure ; *toutes les philosophies modernes du droit sont par là récusées.*

*
**

Cette impossibilité d'une réalisation absolue du droit, lue à même le *sens ontologique* de ce moment relatif de la vie éthique, Hegel l'explicite par une analyse des *conditions réelles* de la *théorie juridique* et de la *pratique judiciaire*. Il précise d'abord le *but* de la *théorie juridique*, puis examine les *obstacles* essentiels qui s'opposent à l'accomplissement de ce but, pour, enfin, montrer que la *pratique judiciaire* ne permet pas non plus de surmonter ces obstacles à l'intérieur de la perspective formelle d'entendement, qui caractérise, dans la vie éthique, le moment abstrait du droit.

La science juridique — dit Hegel pour commencer — « ne peut viser qu'à déterminer, pour une part, les gradations de l'inégalité, pour une autre part, afin que cela soit possible, la façon dont quelque chose de vivant ou d'intérieur en général doit être posé objectivement et extérieurement pour être susceptible de cette détermination et évaluation dont on vient de parler » (p. 58). — D'abord, le droit, pour être réellement, c'est-à-dire pour pouvoir, de fait, identifier ou égaliser universellement les affirmations par lesquelles les sujets particuliers se posent eux-mêmes et les uns et les autres dans l'existence ou la détermination, exige précisément que chaque affirmation de soi de ces sujets soit traitée comme une affirmation *déterminée* : il n'y a, en effet, d'identification ou d'égalisation — au sein de leur rapport — que de ce qui est déterminé. Le droit ne considère donc pas le côté *intérieur* ou *subjectif* de l'affirmation de soi par chacun dans l'existence — ou, corrélativement, de la négation, par d'autres, de cette affirmation. Car, en vertu de l'universalité ou infinité de la personne, indifférence de toutes ses déterminités, toute affirmation d'elle-même dans et comme une détermination, et, par conséquent, d'une détermination affirmée par elle, a, pour elle, en l'intériorité ou subjectivité dans laquelle elle se réfléchit comme un Moi ou un universel, une valeur indéterminée ou infinie ; et de même, toute néga-

tion déterminée d'elle-même, dans les diverses formes du non-droit, y revêt la signification d'une négation infinie, comme Hegel l'analyse, dans le *Système de la vie éthique*, en soulignant le rôle que joue, dans cette élévation du tort à l'infini, le sentiment de l'honneur, qui est bien à l'origine de la vengeance, cette négation du droit en sa vérité⁷³. La réalisation du droit en soi dans la science déterminée du droit, opérée par le peuple constitué en État, en sa fonction de justice, implique ainsi nécessairement l'*objectivation* ou *détermination universelle* du sens des actions des sujets particuliers en rapport les uns avec les autres⁷⁴.

Une telle caractérisation du sens de ces actions, en tant qu'elle est destinée à permettre leur égalisation juridique, aboutit essentiellement à définir, en leurs qualités objectives ou extérieures, d'une part des actions qui instituent entre les sujets particuliers l'égalité requise pour leur reconnaissance réciproque (cf. les articles du *code civil* concernant l'acquisition de la propriété des biens...), et dont la négation autorise l'appel à la justice, d'autre part, et corrélativement, les actions qui rendent nécessaire l'intervention égalisante de celle-ci parce qu'elles suscitent, dans les rapports entre les sujets particuliers, l'inégalité destructrice de toute possibilité de reconnaissance réciproque (cf. les articles du *code pénal* qui définissent les délits et crimes contre la propriété...). La science du droit doit ainsi procéder à la qualification objective de l'agir des personnes, en tant que cette qualification détermine les conditions de la position ou de la négation du droit. Par là sont établies, dans l'inégalité constitutive de la réalité diverse où les individus besogneux nouent leurs rapports, des gradations caractérisant objectivement, en leur contenu, l'égalité formelle du droit ou l'inégalité formelle de sa négation. Enfin — et parce que l'annulation de celle-ci, c'est-à-dire la restauration de l'identité, exige, dans le champ négatif de la vie éthique où la détermination est absolue, la position d'une autre détermination négatrice, inverse de celle qui nie le droit, et donc égale à elle⁷⁵ — la science juridique doit procéder, en un autre sens, à la gradation de l'inégalité, c'est-à-dire à l'évaluation déterminée ou à la quantification de l'action qualifiée comme négation de l'égalité constitutive du droit, et, corrélativement, pour que cette égalité soit restaurée, elle doit déterminer les gradations objectives de la

73. Cf. *id.*, SS, p. 67.

74. Cf. *ibid.*, p. 67.

75. Cf. *ibid.*, p. 41 : « ... car, dans le déterminé, il est seulement possible à la raison de s'affirmer comme indifférence par une position symétrique des deux opposés... ».

négarion de la négation du droit, ou de la peine réparatrice ; ces gradations égalisent l'inégalité introduite par la première négation du droit, en la compensant en *valeur*, c'est-à-dire selon ce que les *Principes de la philosophie du droit* opposeront, plus tard, comme « égalité intérieure » du *sens* objectif des actions, à l'« égalité spécifique » de leur objectivité sensible⁷⁶, puisque, au niveau du droit, la détermination de l'agir est celle d'un agir qui se subsume expressément sous l'universalité.

La *science juridique*, première réalisation ou réalisation idéale du droit comme universalisation ou identification formelle, extérieure, des déterminités réelles, est ainsi, à tous ses niveaux, une *égalisation de l'interaction* des sujets particuliers. — Or, dans une sphère où l'universel est posé comme dominant, la *pratique judiciaire* devrait — si le droit était la vérité éthique absolue —, par une soumission totale à l'universalité de la théorie juridique, être l'*application pure et simple d'une telle égalisation*, en son multiple sens, aux cas singuliers. Mais, précisément, la différence que Hegel lui-même souligne explicitement, à l'époque, dans le *Système de la vie éthique*, entre un tel exercice de la justice et l'*équité*, signifie que l'égalité — l'équité —, en son intention propre de subsumption du singulier sous l'universel, c'est-à-dire de position de l'universalité ou identité formelle, ne peut être atteinte au moyen du droit lui-même, comme œuvre, théorique et pratique, de l'entendement qui, selon sa démarche naturelle, s'emploie à réaliser cet universel formel par l'universel formel lui-même, ou par la position, théorique et pratique, de la *loi*.

Hegel précise alors le thème de l'échec essentiel du droit — dont nous avons examiné le sens ontologique général — en analysant les *obstacles* qui font « qu'une législation parfaite, ainsi qu'une justice véritable correspondant à la détermination des lois, dans le concret du pouvoir judiciaire, sont en soi impossibles » (p. 60). Une telle critique de la législation et de la justice apparaît bien dans le *Système de la vie éthique*, et aussi, plus tard, dans les cours sur la philosophie de l'esprit de 1805-1806, mais en des indications brèves et non systématiques. L'article sur le droit naturel est le premier texte dans lequel Hegel présente une critique *en soi systématique* de la réalisation théorique et pratique du droit, et il faudra attendre les *Principes de la philosophie du droit* pour retrouver dans son œuvre une telle critique systématique — il est vrai, moins compacte et synthétique — de la législation et de la justice ; là encore, le texte sur le droit naturel manifeste son originalité.

76. Cf. *id.*, *Principes de la philosophie du droit*, § 101, trad. Derathé, pp. 144 sq.

L'entreprise de la législation se heurte, d'une part, au caractère *fixé*, d'autre part, au caractère *vivant*, de la détermination qu'elle voudrait élever dans l'universalité conceptuelle. — Nous savons que, dans la sphère à laquelle appartient le droit, celle du rapport ou du négatif de la vie éthique, l'identité constitutive de l'absolu pratique se réfléchit comme identité opposée à la différence ou finité qu'elle domine en la présupposant, c'est-à-dire comme identité relative ou comme infinité (au sens où Hegel emploie alors généralement ce terme). C'est ce thème qu'il répète ici en écrivant que « l'absolu, parce qu'il doit être dans les déterminités comme telles, est seulement l'infini » (p. 60). Cet infini — comme tel, objet du savoir formel de la raison pure ou négative⁷⁷ — va, en tant que négation relative ou partielle du fini, se refléter, au niveau même de celui-ci, c'est-à-dire de la diversité constitutive de l'empirie, comme la *contradiction* de la différence identifiée tout en restant différence, de la multiplicité unifiée tout en restant multiplicité, contradiction qui caractérise l'*infini de l'imagination*, progression indéfinie du fini sans cesse nié et affirmé⁷⁸. — Tel est le thème général que Hegel applique maintenant à la réalisation du droit comme moment de l'infinité éthique. L'unité des individus en interaction, que le droit veut instaurer en posant les conditions de leur reconnaissance réciproque, n'est pas — comme celle que les textes de Francfort attribuent à l'amour, en l'opposant précisément à la loi, ou celle que les premiers textes de Iéna réservent à la vie éthique absolue, réalisée dans le peuple — une unité toujours déjà immanente à la multiplicité, puisqu'elle en serait le principe vivant. Elle n'est d'abord qu'une unité pensée, purement idéelle, à imposer de l'extérieur à une réalité déjà là en sa multiplicité. Mais l'expansion pour elle-même de cette multiplicité ou particularité fixée à elle-même — l'assise besogneuse de la « société civile » — empêche qu'elle soit jamais reprise après coup dans une unité absolue ; l'identité visée par le droit, *originellement* extérieure à la matière indéfinie — l'infinité empirique étant, comme on sait, le destin de la finité ou différence fixée — à laquelle il veut l'appliquer comme une forme, ne peut être que le *terme idéal* d'une identification elle-même *indéfinie*.

77. Cf. *id.* GuW, JKS, GW 4, p. 359.

78. Sur l'infini de l'imagination, sa genèse, sa nature — absurde —, sa différence d'avec l'infini de la « raison négative ou formelle » et ce que Hegel désigne alors rarement par le terme d'infini, à savoir le « vrai infini » ou l'infini de la « raison absolue », voir GuW, JKS, GW 4, pp. 354 sqq.

Hegel reprend ici — *mutatis mutandis* — des termes et des thèmes déjà présentés dans *Foi et savoir*, à l'occasion de l'examen critique de la réflexion jacobienne sur l'infinité spinoziste, et liant l'infinité empirique — réalisation du mauvais infini de l'entendement — à la fixation, par celui-ci, de la différence entre l'identité et les différences, qui, devant être identifiées *en tant que différences*, se révèlent ainsi *incommensurables* entre elles⁷⁹. Il compare ainsi l'entreprise du droit, dans les obstacles qu'elle rencontre, à l'entreprise — par là renvoyée explicitement à l'entendement — de la géométrie, à propos de laquelle il soulignait, dans *Foi et savoir*, en rappelant, contre Jacobi, la vraie pensée de Spinoza, qu'il n'y a pour elle de l'incommensurable que parce que l'imagination (qui, saisissant abstraitement les choses comme séparées, divisées ou finies, s'oppose, chez Spinoza, à l'entendement, comme l'entendement s'oppose, chez Hegel, à la raison) veut, sans y réussir, saisir l'identité de certaines grandeurs comme un rapport numérique, c'est-à-dire lire cette identité à même la différence qu'elle présuppose bien comme constitutive d'elles-mêmes, puisque le nombre en est l'absolutisation⁸⁰. Ainsi, dans la sphère du droit, « à cause de la détermination fixée, qui inclut en elle une opposition absolue, l'égalisation et évaluation de l'inégalité a ses limites et se heurte, comme la géométrie, à de l'incommensurabilité » (p. 58), ce qui fait que, si elle veut cependant, comme elle le doit, s'affirmer, elle est condamnée à la mauvaise infinité ou à l'indéfini. C'est ce que Hegel exprime quelques pages plus loin, en précisant alors la double signification de l'incommensurabilité à laquelle se heurte la législation, c'est-à-dire de l'impossibilité d'identifier absolument la réalité différente présupposée par l'élaboration d'une mesure *juste*, dans les deux sens de ce terme, à savoir à la fois *adéquate* — égale, en son extension, à la réalité différente mesurée —, et *équitable* — égale, en sa compréhension, à l'identité idéale mesurante. Il écrit, ainsi, que, avec la législation, « il est posé précisément la même infinité empirique et déterminabilité en soi sans fin qui est posée dans la pensée d'une comparaison d'une mesure déterminée avec une ligne absolument indéterminée, ou d'une ligne déterminée avec une mesure absolument indéterminée, du mesurage d'une ligne infinie, ou de la division absolue d'une ligne déterminée » (p. 60).

En effet, l'entreprise de la législation peut être considérée,

79. Cf. *ibid.*, pp. 357 sq.

80. Cf. *ibid.* — Hegel évoque alors le texte de la *Lettre XII* de Spinoza à Louis Meyer, in : *Œuvres de Spinoza*, éd. Appuhn, Garnier, III, pp. 150 sqq.

d'un côté, comme un effort pour appliquer des concepts juridiques déjà finis au champ indéfini des cas ou situations typiques de l'interaction des individus, cet effort pour déterminer l'*extension* des concepts juridiques étant alors lui-même condamné à l'indéfini : « comparaison d'une mesure déterminée avec une ligne absolument indéterminée, ... mesurage d'une ligne infinie » (p. 60). Et, d'un autre côté, inversement, comme un effort pour *définir* les concepts exprimant, dans des situations ou cas typiques précis, l'exigence juridique de l'égalité, cet effort pour déterminer la *compréhension* des concepts juridiques étant lui aussi condamné à l'indéfini, puisque l'égalisation de ce qui est présupposé comme fondamentalement inégal ne peut être qu'un idéal : « comparaison d'une ligne déterminée avec une mesure absolument indéterminée, ... division absolue d'une ligne déterminée » (p. 60). — Qu'on l'envisage selon l'un ou l'autre point de vue, la législation ne peut donc qu'échouer. C'est là un thème constant du hégélianisme.

Le *Système de la vie éthique* — il est vrai, très brièvement — évoque, lui aussi, l'erreur qui consiste à croire en une « complétude des lois civiles », prises, bien plutôt, dans la « fausse infinité »⁸¹. De même, les cours de 1805-1806 sur la philosophie de l'esprit parleront de la « fausse infinité » à laquelle est condamnée, dans la législation, l'application formelle de l'universel au particulier : « une législation parfaite selon son intégralité est une entreprise identique à celle qui consisterait à vouloir, par exemple, indiquer toutes les couleurs »⁸². — Mais ce sont, là encore, les *Principes de la philosophie du droit* qui reprendront largement ce thème dont l'article sur le droit naturel fournit la première explicitation. Hegel y développera cette idée que l'administration du droit, comme réalisation originelle du droit en soi dans les lois, détermine le contenu du droit en l'appliquant à « la matière des rapports et espèces de la propriété et des contrats, qui, dans la société civile, se singularisent et compliquent à l'infini »⁸³, mais que « la nature du matériau fini implique elle-même que l'application, en son sein, aussi des déterminations en et pour soi rationnelles, des déterminations en elles-mêmes

81. *Id.*, SS, p. 88.

82. *Id.*, *Philosophie des Geistes 1805-1806*, *Jenaer Systementwürfe III*, GW 8, p. 248. — trad. Planty-Bonjour : *La Philosophie de l'esprit*, 1805, Paris, P.U.F., 1982, p. 79.

83. *Id.*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 213, G 7, p. 291 (Cf. *Principes de la philosophie du droit*, trad. Derathé, p. 233).

universelles, conduit au progrès à l'infini »⁸⁴; et cela contredit l'exigence que le champ des lois — pour être aisément connaissable, s'il doit obliger — constitue un code achevé. Même si l'on fait abstraction du changement des principes du droit, que l'histoire amène enfin à la rationalité, et si l'on se place dans l'hypothèse d'un droit rationnel en ses principes, dont la spéculation hégélienne présente la forme absolument vraie, on doit — contrairement à cette « maladie allemande »⁸⁵ qui voudrait faire refuser toute rédaction d'un code non parfaitement achevé — reconnaître que la « spécialisation »⁸⁶ nécessaire de ses principes rationnels est condamnée à « la pérennité de l'approximation »⁸⁷. Certes, les principes fondamentaux du droit, par lesquels la philosophie spéculative détermine le sens universel du concept du droit, apparition de la raison éthique dans et comme l'entendement pratique, sont des principes eux-mêmes *rationnels*, et donc absolument vrais, car ils expriment l'auto-particularisation de ce concept universel. Mais, lorsqu'on passe du concept philosophique du droit à sa réalisation proprement juridique, la différence que la spéculation reconnaît entre l'élément logique-rationnel du sens et l'élément naturel-empirique de son existence fait que le rapport du concept philosophique du droit au code juridique qui doit le déterminer est celui que l'*entendement* institue entre l'universel et le particulier. La raison philosophique, qui admet qu'*il est rationnel que tout ne soit pas rationnel*, justifie donc ainsi l'intervention même de l'entendement à l'œuvre dans l'édification d'un code juridique, comme détermination contingente du concept du droit, puisque celui-ci n'est, pour le contenu particulier d'un tel code — qui relève alors d'une science proprement *positive* —, qu'une forme extérieure sous laquelle on peut le subsumer; une telle subsomption se fait en vertu de « raisons » n'ayant en rien la nécessité absolue du lien immanent propre à la raison ou au concept⁸⁸, ce qui rend toujours possible le changement même d'une législation pleinement conforme en ses principes aux exigences de la raison.

Assurément, les *Principes de la philosophie du droit* ne tirent pas argument de cette possibilité essentielle au droit réel pour dévaloriser celui-ci, mais la justifient bien plutôt en tant qu'une

84. *Ibid.*, § 216, p. 296 (cf. trad. Derathé, p. 236).

85. *Ibid.*

86. *Ibid.*, p. 295 (cf. trad. Derathé, p. 236).

87. *Ibid.*, p. 296 (cf. trad. Derathé, p. 236).

88. Cf. *ibid.*, sur la différence de « l'universel de l'entendement » et de « l'universel de la raison », à propos de la constitution d'un système juridique.

exigence de la raison, comme il est naturel dans le discours systématique de l'esprit dont l'absolue réconciliation avec lui-même lui permet d'absoudre tous les moments relatifs selon lesquels il se présuppose. Au contraire, dans l'essai sur le droit naturel, Hegel, tout en soulignant l'impossibilité d'une législation achevée, veut aussi dévaloriser le droit — néanmoins reconnu par lui comme un moment de la vie éthique —, en tant que c'est au droit que l'empirico-formalisme qu'il condamne demande la solution du problème éthico-politique. Mais, sous la différence de l'appréciation — uniquement systématique ou systématique-polémique — de la législation, se trouve bien développée la même pensée de sa relativité essentielle.

L'accentuation du côté négatif de l'examen du droit dans l'article de 1802-1803 explique le mouvement par lequel Hegel durcit sa critique en passant de l'affirmation de la contradiction entre la loi et son champ d'application — l'incommensurabilité — à celle de la *contradiction intérieure à la loi elle-même*, de la *contradiction des lois*, ce en quoi la législation connaît un sort plus redoutable encore que la géométrie. — Le développement même de la législation dans son effort pour recouvrir le domaine infini des relations inter-humaines fait surgir en elle cette contradiction plus intime, qui manifeste bien que la différenciation croissante des déterminations juridiques en quoi consiste ce développement, que cette « extension de la législation n'est pas une approche du but d'une perfection positive » (p. 60), but ici irréalisable, mais, comme exercice de l'entendement qui augmente sa puissance de discernement en multipliant par l'abstraction ses généralités formelles, a seulement « l'être formel d'une culture croissante » (p. 60)⁸⁹. C'est bien l'intervention de l'entendement qui suscite la contradiction des lois.

En effet, comme l'objet de la législation, c'est la totalité vivante des rapports constituant l'interaction des personnes, et non pas le schéma abstrait — l'idéalité des types de situations, des cas particuliers — qu'elle se donne pour anticiper en la réglant son action égalisatrice, bien loin de pouvoir se complaire dans l'abstraction, telle la géométrie, elle doit sans cesse concrétiser ses données propres, caractériser le champ unitaire qu'elle thématise par « une foule croissante de déterminations » (p. 60), ce qui fait qu'elle « a toujours devant elle des enroulements entiers de telles déterminités » (p. 58). Mais la fixation, dans une loi, de l'une de ces déterminités égalisées est l'affirmation absolue, et

89. L'entendement est, pour Hegel, le pouvoir propre de la culture.

donc exclusive, de ce qui n'est, au sein de la totalité visée par la législation, qu'un moment relatif dont l'affirmation, en tant qu'elle est, du fait de cette relativité, en même temps sa négation absolue, inclut par là même l'affirmation de son négatif, des autres moments⁹⁰, et, par conséquent, elle est contredite par les autres lois, dans lesquelles ces autres moments s'affirment eux-mêmes pareillement. Comme Hegel le disait, à Francfort, de la morale des vertus, qui, en tant que déterminations pratiques absolutisées, s'excluent et se nient réciproquement⁹¹, tout système des lois est, en fait, la contradiction même de ces lois, et leur multiplication accroît la contradiction dont chacune est l'objet ; bref, la législation se heurte, « de façon absolue, à des contradictions sans fin » (p. 58). Certes, dans une *Addition des Principes de la philosophie du droit*, Hegel déclarera que la collision des lois doit faire l'objet d'une réflexion théorique, puisque « la collision elle aussi appartient à la pensée, à la conscience pensante et à sa dialectique »⁹², et, sans doute, cette réflexion peut-elle bien, en tant que « doctrine », venir compléter le moment théorique du droit, mais comme un élément nouveau de la contradiction qu'il renferme : en effet, la conciliation qu'elle propose contredit la contradiction de la législation et, en tant que, procédant elle-même de l'entendement, elle prend appui sur un aspect déterminé de la contradiction, s'oppose à d'autres conciliations faisant droit à ses autres aspects. La contradiction de la législation semble donc bien être insurmontable.

Négativité qui frappe la législation prise en sa manifestation immédiate, c'est-à-dire dans l'individualité abstraite d'un code, indépendamment de son rapport historique à l'infini empirique de son objet réel, cette contradiction, s'ajoutant à la limitation essentielle des lois, confirme en la radicalisant l'impossibilité où celles-ci se trouvent de permettre, à leur niveau, une législation absolue de la réalité qu'elles déterminent et règlent. — C'est pourquoi la *justice*, qui veut réaliser *pratiquement*, c'est-à-dire *totale-ment*, le droit, ne peut être l'*application* pure et simple de la législation. Mais l'excès, dans le droit, de la pratique, toujours singulière, sur la théorie limitée à l'universalité, signifie, quant à la forme de sa réalisation, la négation même de sa présupposition fondamentale, qui est la détermination de la singularité

90. On sait que, pour Hegel, la vérité de la diversité est la contradiction, terme du procès de la différence posée d'abord en celle-là.

91. Cf. notre ouvrage *Hegel à Francfort, op. cit.*, pp. 63-64.

92. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 211, Add., trad. Derathé, p. 232.

par l'universel, et, par conséquent, la contradiction interne du droit envisagé en la totalité de sa sphère, puisqu'il ne peut réaliser sa fin, l'universalité égalisant la pratique, que d'une manière non universelle.

La justice ne peut être seulement l'application de la législation, car elle doit *décider*, c'est-à-dire trancher, séparer, *exclure* parmi les déterminités opposées que la législation *inclut* également en elle, et elle doit décider *singulièrement* alors que la loi reste toujours *générale*. — Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel s'appuie essentiellement sur la distance entre cette généralité de la loi et la singularité de l'objet auquel elle doit s'appliquer, pour souligner longuement — dans le prolongement d'une brève indication des cours de 1805-1806 sur la philosophie de l'esprit⁹³ — la nécessité de la contingence qui affecte toute décision. L'entendement du législateur fixe bien des limites au contenu de la décision du juge, mais c'est l'entendement de ce dernier qui interrompt l'oscillation entre elles et qui arrête, toujours arbitrairement par rapport à la loi, la détermination ultime égalisant, conformément à l'exigence du droit, la différence constituant une situation singulière⁹⁴. — Au contraire, dans l'article sur le droit naturel, où, comme on l'a noté, Hegel aiguise polémiquement sa critique de la législation en soulignant sa contradiction interne, c'est essentiellement en considérant celle-ci qu'il affirme l'impossibilité pour la justice d'être une simple application des lois.

La lecture légale d'une situation singulière comme unité concrète de déterminités, ou, comme le dit Hegel, d'une « intuition » (p. 60), est nécessairement — on l'a vu —, pour l'entendement juridique, une lecture contradictoire. Mais, si l'on veut appliquer purement la législation, c'est-à-dire sans rien ajouter à son contenu, l'unité essentielle à toute décision exige alors qu'on retienne *une seule loi* parmi toutes, c'est-à-dire qu'on s'en tienne à *la seule déterminité* qu'elle concerne dans la situation concrète dont il s'agit : « une application pure serait la position de déterminités singulières avec exclusion d'autres [déterminités] » (p. 61). La justice, comme application pure de la législation, est donc la négation pratique de toutes ses déterminations sauf une, et, par là, de leur contradiction essentielle incompatible avec l'essence de la décision : « à cette contradiction des déterminités il est

93. Cf. *id.*, *Philosophie des Geistes 1805-1806, Jenaer Systementwürfe III, GW 8*, p. 248 : « ... la contingence eu égard au discernement du juge, [permettant d']appliquer les lois adéquatement au cas en question ».

94. Cf. *id.*, *Principes de la philosophie du droit*, § 214, trad. Derathé, pp. 234-235.

remédié et un terme est mis, assurément, dans le cas d'une intuition, par l'acte de se fixer et de se tenir à des déterminités singulières, en tant que c'est ce par quoi une décision peut s'ensuivre » (p. 58). Certes, une telle décision, qui procède de l'entendement pratique ou de la liberté comme libre choix, est contingente et arbitraire, mais, dans la perspective qui est celle de l'entendement, elle n'a rien de condamnable, car, « puisque dans la chose même il n'est rien d'absolu » (p. 58) — la situation lue par l'entendement du juge apparaissant comme une juxtaposition de déterminations dont le contenu également limité et relatif fait que leur affirmation est également limitée et relative —, privilégier telle détermination, et, par conséquent, telle loi, n'est pas plus injuste que de privilégier telle autre détermination et, par conséquent, telle autre loi. Et cette qualité *négative* de la justice comme décision unilatérale se transforme en qualité *positive*, du fait que le premier impératif de la justice, comme réalisation du droit, est de réaliser pratiquement l'égalisation ou unification d'une différence niant celui-ci, c'est-à-dire, puisque l'unification est la mise en œuvre d'un principe un, de décider ; une décision unilatérale vaut mieux qu'aucune décision, et, dans la justice, « l'[élément] formel, [à savoir] que, d'une façon générale, on décide et détermine, est proprement l'essentiel » (p. 58). Comme Hegel le dira plus tard, en évoquant le mot de Goethe suivant lequel l'homme qui veut quelque chose de grand doit savoir se limiter, l'intervention de l'entendement, comme pouvoir de détermination, est la condition primordiale de toute pratique et, par exemple, souligne lui-même Hegel, de toute pratique judiciaire⁹⁵. Cette intervention, toute unilatérale qu'elle soit en sa détermination, est particulièrement à louer dans l'acte de justice, qui vise à supprimer la négation de la possibilité de la reconnaissance réciproque, c'est-à-dire d'un moment fondamental de la vie éthique.

Mais, si toute décision est détermination, et, par conséquent, exige la mise en œuvre de l'entendement, la détermination, dont le rôle consiste essentiellement à permettre, comme négation de son négatif, l'identité à soi de la décision, peut, sans rien perdre de sa vertu, venir informer tout autant un contenu pratique *concret* qu'un contenu pratique *abstrait* ; lorsqu'il s'agit d'un contenu en rapport avec l'infinité de l'empirie, comme c'est le cas du droit, l'abstraction et la concrétion absolues sont des limites inaccessibles, et l'on n'a jamais affaire qu'à un contenu identique-

95. Cf. *id.*, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I : *La science de la logique*, Add. § 80, trad. Bourgeois, p. 511.

ment plus ou moins abstrait et plus ou moins concret. Ainsi, la décision du juge peut-elle, en fait, fixer en son identité à soi une solution plus concrète du cas à rendre conforme au droit que celle consistant dans la simple application exclusive d'une loi, corrélatrice de la prise en considération d'un seul aspect du cas jugé. — Alors, la décision, en tant qu'une telle réponse concrète à la situation singulière, toujours concrète, implique la prise en considération de toutes les déterminations de celle-ci, posées dans les lois, « afin que l'action efficiente antagoniste, déterminée, non par des parties, mais par le tout, soit elle-même un tout » (p. 61). — Cependant, si la décision qui veut être une pure application de la loi et qui, de ce fait, est nécessairement abstraite, c'est-à-dire ne retient, à chaque fois, qu'une loi, prend celle-ci comme absolue, la décision concrète, qui, comme telle, renferme une pensée du droit et du jugement *sub specie totalitatis*, actualise une unité organique de déterminations ainsi relativisées en tant qu'elles se neutralisent les unes les autres dans leur exigence de valoir sans réserve : « afin que ... l'un de l'intuition judiciaire du droit et du jugement s'organise, devienne un véritable un et tout, il est absolument nécessaire que chaque détermination singulière soit modérée, c'est-à-dire que, précisément en tant qu'une détermination absolue, étant pour soi, ce pour quoi elle s'exprime en tant que loi, [elle] soit supprimée en partie, qu'ainsi son être-absolu ne soit pas respecté » (pp. 60-61).

Or, il semble qu'une telle décision concrète ne soit pas possible dans le droit. — D'une part, la « modération » réciproque des lois est la négation même de la valeur obligatoire des prescriptions de la législation, et ne pas respecter absolument la loi, c'est ne pas la respecter du tout, car elle exige le respect absolu ; la domination idéale de l'universel est, nous le savons, constitutive du sens même du droit. — D'autre part, la décision concrète devrait mettre en œuvre, pour appréhender la signification juridique totale d'une situation, que le jugement doit exprimer, non pas la réflexion de l'entendement qui abstrait et, par là, absolutise certaines des déterminations comprises dans cette totalité, mais « une intuition éthique immédiate qui subjugue les déterminités posées comme absolues, et, seule, maintient ferme le tout » (p. 59)). Or, par sa place dans l'édifice de la vie éthique, le droit relève essentiellement de l'entendement, même si l'entendement du juge, du fait de la limitation de la loi, doit innover par rapport à l'entendement du législateur en poursuivant l'entreprise de détermination du droit. La décision concrète, qui, ne s'appuyant pas sur le produit de l'entendement législateur et ne procédant pas de

l'exercice judiciaire de l'entendement, échappe à la réglementation de l'universel, peut donc n'exprimer que l'arbitraire de l'intuition de l'individu qui juge ; c'en est alors fait « d'un arrêt de justice soustrait à l'intériorité du juge » (p. 61). Or, selon l'article sur le droit naturel, telle est bien la décision par laquelle « on décide suivant une *justice* [nous soulignons] et dimension éthique véritable totale » (p. 59). — *Le Système de la vie éthique* affirme, plus explicitement, que l'intention profonde du droit, la justice [Gerechtigkeit], comme égalisation accomplie des différences individuelles présumées, doit, au lieu de ne retenir de l'individu jugé que sa signification abstraite universelle, « être elle-même quelque chose de vivant et considérer la personne »⁹⁶, que le juge ne doit pas être un « pur organe » de la loi, « sans vitalité et intuition du tout »⁹⁷, qu'il ne doit donc pas faire « de l'abstraction de la loi l'absolu », mais parler selon l'« équité »⁹⁸. — Ainsi, selon les deux textes, la justice comme intention profonde du droit exige le dépassement, la négation, de la justice [Rechtspflege] comme réalisation proprement juridique du droit, comme mise en œuvre légale de la loi. Cette affirmation de l'achèvement — aux deux sens du mot — de la *justice* dans l'*équité* ne sera plus reprise dans les œuvres ultérieures de Hegel⁹⁹. Comme un tel thème montre que, non seulement la justice la plus légale ne peut pas ne pas avoir à prolonger la législation par une décision nécessairement arbitraire au regard de la loi, toujours incomplètement déterminée, qu'elle respecte — thème constant du hégélianisme —, mais que la justice, suivant sa fin vraie, exige la négation même des lois, son moyen essentiel, dont la contradiction ne permet pas de donner une solution totale au cas jugé s'il est saisi en sa totalité, il n'y a pas à s'étonner de sa présence dans des textes qui, voulant rabaisser le droit pour libérer la pensée vraie de la vie éthico-politique, doivent souligner l'antinomie qui lui est immanente.

Le thème de l'opposition, à la justice légale — la justice proprement dite —, de l'achèvement même de la justice, c'est-à-dire de l'équité, renvoie, comme à son origine, au développement qu'Aristote lui consacre dans *l'Éthique à Nicomaque*. — On sait

96. *Id.*, SS, p. 87.

97. *Ibid.*, p. 88.

98. *Ibid.* — cf. aussi p. 60.

99. *Les Principes de la philosophie du droit* se contenteront ainsi de définir, dans une remarque, le sens de l'équité et d'une « cour d'équité », comme s'ajoutant au « droit formel » et aux « formalités de la procédure », § 223, trad. Dera-thé, p. 240.

qu'Aristote caractérise l'équitable comme étant juste, et même le juste le meilleur, et par là comme étant supérieur au juste proprement dit, c'est-à-dire au juste selon la loi. L'équité est, pour lui, « un correctif de la loi, là où la loi a manqué de statuer à cause de sa généralité »¹⁰⁰, généralité qui lui est essentielle alors que, « par leur essence même, la matière des choses de l'ordre pratique revêt [un] caractère d'irrégularité »¹⁰¹. Les considérations hégéliennes que nous avons analysées sont bien, en partie, la reprise de ces propos aristotéliens, mais Hegel, comme nous l'avons vu, insiste plus ici sur ce par quoi l'équité *nie* la justice que sur ce par quoi elle la prolonge, et c'est pourquoi, en cette intensification de la critique négative de la loi, il devait, tout naturellement, retenir, plutôt que les remarques modérées de l'*Éthique à Nicomaque*, la sévère dénonciation de la loi présentée dans le *Politique* de Platon.



L'horizon hellénique, dans lequel l'article sur le droit naturel, plus qu'aucune autre œuvre de Hegel, s'insère explicitement en son centre même — sa troisième partie, qui expose la conception spéculative du droit naturel —, est ouvert par la référence platonicienne. Le jeune Hegel, nourri de la culture antique, évoque néanmoins rarement le nom de Platon dans les textes antérieurs à son arrivée à Iéna. Or, si l'article sur le scepticisme et la philosophie fait entrer le platonisme, à travers la question de son rapport avec le scepticisme, dans le champ des publications de Hegel, et si quelques allusions au *Timée* se rencontrent dans l'écrit sur la *Différence* et dans *Foi et savoir*, c'est bien dans l'article sur le droit naturel que des textes platoniciens sont pour la première fois largement cités. Et ils le sont à titre de confirmations du propos hégélien sur le caractère nécessairement indéfini de l'accueil, dans l'édifice conceptuel du code, des déterminations singulières qualifiant les situations pratiques, et sur le caractère contradictoire de ces déterminations les unes par rapport aux autres et relativement à l'unité concrète — intuitive — de toute situation réelle. Hegel cite à peu près complètement un passage du *Politique* (294 a-c), dans lequel Platon souligne que la souveraineté doit, de préférence, appartenir à l'homme royal doué de sagesse,

100. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, V, 14, trad. Tricot, Paris, Vrin, p. 268.

101. *Ibid.*, p. 267. — Cf. aussi *Politique*, II, 8, trad. Tricot, Paris, Vrin, p. 132-III, 11, p. 221, et 15, p. 241...

et non pas aux lois, qui, par nature, se fixent, de façon entêtée, à la simplicité de leur contenu universel, incapables de prescrire « ce qui est le meilleur et le plus juste » dans chaque cas, du fait que les actions et affaires humaines, prises, d'une part, dans leur diversité, d'autre part, dans leur changement, ne sont jamais simples. — Il est cependant difficile de voir dans ce texte du *Politique* la condamnation de la législation telle que Hegel l'entend ici, à savoir comme la mise en forme conceptuelle du droit privé. Le platonisme de l'article sur le droit naturel se révèle, en son premier surgissement, comme un platonisme bien hégélianisé !

On peut remarquer, pour commencer, que la critique hégélienne et la critique platonicienne de la loi n'ont pas, en fait la même portée. Hegel, on l'a vu, vise essentiellement le droit *privé*, non la loi dans sa signification *éthico-politique* vraie. Ainsi, l'article sur le droit naturel anticipe les thèmes de la philosophie politique définitive de Hegel, pour laquelle l'État exprime dans la loi sa nécessaire conscience de soi, en rompant par là avec l'affirmation de l'écrit sur la *Différence*, selon laquelle les coutumes éthiques devraient rendre les lois superflues¹⁰² : les coutumes éthiques, qui cimentent l'État vrai, doivent bien plutôt revêtir la forme de lois¹⁰³. Il est vrai que, dans cet éloge ultérieur, la loi n'est plus considérée en elle-même, en sa forme d'universel abstrait, comme le principe même d'une existence universelle ; un tel principe est la disposition éthique, manifestation, dans l'individu, de la vie éthique du peuple comme unité de l'universel et du singulier, et cette disposition, qui s'exprime aussi dans la loi, suscite alors, dans toute situation singulière, une existence originellement universelle. Ainsi, la dénonciation de la loi ne peut pas atteindre, chez Hegel, la conscience de soi universelle, la position, dans l'élément de l'entendement, de la raison éthico-politique en sa vérité, mais elle concerne bien seulement la position — à l'œuvre dans le droit — de l'entendement comme principe absolu de la pratique. — Il n'en va pas de même dans le texte platonicien que Hegel cite pourtant ici à l'appui de sa critique. Certes, la critique de Platon atteint, en particulier, les lois se rapportant à ce qui relève, chez Hegel, du droit proprement dit et de l'administration de la justice, et l'article sur le droit naturel va, un peu plus loin¹⁰⁴, citer précisément le passage de la *République* où Platon, parlant des choses sur lesquelles une bonne éducation dis-

102. Cf. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, pp. 55-56.

103. Cf. *id.*, DN, p. 83.

104. Cf. *ibid.*, p. 67.

pensera de légiférer, déclare que sur toutes les questions touchant aux contrats, à la justice pénale ..., etc., « il n'est pas convenable de faire des prescriptions à des hommes de valeur »¹⁰⁵, avant d'ajouter, un peu après, que dans un État quelconque, qu'il soit bien ou mal gouverné, un vrai législateur ne doit pas se mettre en peine de telles prescriptions, aussi inutiles dans un cas que dans l'autre¹⁰⁶. Mais, dans le texte du *Politique* cité par Hegel, Platon vise la loi *en général* dans sa relation au pouvoir politique qui l'édicte. La critique platonicienne à laquelle Hegel en appelle pour confirmer sa propre critique de la loi comme loi du droit pur, abstrait ou privé, est donc, par son *objet*, beaucoup plus totale et radicale que la sienne.

Mais, second aspect de l'inadéquation du présent appel à Platon, la dévalorisation platonicienne de la loi est moins absolue que celle à laquelle Hegel procède alors. L'analyse du contexte platonicien auquel il emprunte sa citation montre qu'il n'y a pas, chez Platon, un rejet absolu de la loi. L'*intensité* des deux critiques diffère tout autant que leur extension. — De même que la *République* n'exclut pas — bien au contraire — toute législation, puisqu'on y trouve réglementée, par exemple, l'éducation des gardiens de la cité, qui doit rendre entièrement inutiles les prescriptions de détail dont on a parlé, de même le *Politique* reconnaît bien, d'abord, la nécessité de la législation. L'art de la législation appartient bien à l'art royal, et le politique vrai, comme le maître de gymnase, doit bien se contenter de prescriptions valables pour « la généralité des cas et la généralité des individus »¹⁰⁷, même s'il n'est pas enchaîné par les lois qu'il a prescrites, lorsqu'il en découvre de meilleures, sans quoi il serait aussi ridicule qu'un médecin qui refuserait de changer ses prescriptions, alors même qu'il constaterait que la guérison du malade l'exige. Bien plus, Platon proclame l'absoluité même de la loi dans la cité proprement humaine. En effet, la science du commandement, qui fait le vrai politique, ne se rencontre que chez quelques hommes, voire chez un seul, et son gouvernement, dont l'art maîtrise les lois, « doit être mis à part des autres comme Dieu est à part des hommes »¹⁰⁸. Dans les gouvernements proprement humains, la méfiance naturelle à l'égard des chefs, alors nécessairement imparfaits, justifie l'institution, à garantir vis-à-vis d'eux, de lois

105. PLATON, *République*, IV, 425 d-e.

106. Cf. *ibid.*, 427 a.

107. *Id.*, *Politique*, 294 c.

108. *Ibid.*, 303 b.

invariables auxquelles ils doivent, comme tous, se soumettre absolument. Assurément, ces lois invariables, qui comportent, parmi elles, l'interdiction de toute tentative novatrice, écartent le vrai politique, s'il vient à se présenter, malheur qui n'est qu'un effet particulier de l'interdiction de tout effort d'innovation, laquelle, en amenant la mort des arts, rendra la vie, déjà dure, encore plus insupportable. Mais enfreindre arbitrairement les lois qui ont été établies par le peuple après une longue expérience et réflexion, serait encore plus dommageable. C'est pourquoi, selon le *Politique*, le gouvernement trop humain qui veut imiter le mieux possible le gouvernement quasi divin du vrai politique, doit se donner comme principe, que « personne dans la cité n'ose rien faire contre les lois, et que celui qui l'oserait soit puni de mort et des derniers supplices »¹⁰⁹. Si, donc, suivant le *Politique*, le gouvernement idéal est bien celui qu'exerce le roi possédant la science (comme il était, suivant la *République*, le gouvernement du philosophe-roi), la politique usuelle ne peut l'imiter que par la souveraineté des lois. — Dans les *Lois*, Platon accentuera encore cette affirmation de la souveraineté politique de la loi, considérée désormais comme pouvant seule apporter le salut de l'État réel ; et dans l'État réel le plus proche de l'immortalité, la législation s'étend, alors, en particulier, sur les objets dont la *République*, dans le passage cité par Hegel, affirmait qu'il n'y avait pas à les soumettre à des lois¹¹⁰.

Ce bref rappel de la pensée politique de Platon suffit à montrer que l'horizon hellénique du propos de Hegel ne se prolonge pas dans un héritage platonicien, pour ce qui est de l'appréciation de la loi, et que Hegel, isolant — suivant sa précoce pratique stuttgartienne des « extraits » ! — quelques phrases du *Politique* du contexte qui est le leur dans ce dialogue et, plus généralement, dans l'œuvre de Platon, se préoccupe seulement d'armer sa polémique contre ceux qui valorisent le droit dans la sphère éthico-politique.

*
**

109. *Ibid.*, 297 d-e.

110. Cf. *id.*, *Lois*, 913 A : sur les conventions, 934 E : sur les insultes, 949 C : sur les plaintes en justice... — Dans ses *Cours sur l'histoire de la philosophie*, Hegel, citant à nouveau *République* IV, 425 d-e, reconnaîtra que, dans les *Lois*, Platon s'engage davantage dans l'étude des lois sur la propriété (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, G 18, pp. 283-284).

La troisième partie de l'article sur le droit naturel, en son premier moment, dont nous venons d'achever l'analyse, a développé le sens du côté négatif de la vie éthique absolue. Celle-ci, comme réelle, c'est-à-dire comme identité absolue plongée dans la différence, son *négatif*, se présente nécessairement, en ce dernier, qui est son négatif, puisque l'identité a toujours prise sur la différence, comme la négation du négatif, comme l'identification ou l'indifférenciation des différences ou déterminités ; et la réalisation de l'absolu éthique comme « négativement-absolu », comme « infinité », s'est révélée être, d'une part et d'abord, une négation de la détermination en son existence même, et telle est la guerre, d'autre part, une négation de la détermination en son essence, mais prise en sa forme et non en son contenu, qui est bien plutôt consacré, et c'est là le droit, « unité formelle, relative, abstraite » (p. 61) du multiple alors empiriquement absolutisé. C'est ce double aspect de la négativité de l'absolu éthique, au sein du système de la réalité, que Hegel résume en écrivant que « dans ce comportement négatif-là, [il est] hostile, dans celui-ci, [il est] lui-même sous la domination de ce système » (p. 61). Que l'identité éthique, ou nie — par la guerre — ou affirme — par le droit — la différence dans laquelle elle s'est posée pour se réaliser, qu'elle ne soit donc jamais indifférente à son égard, cela résulte de ce que l'absolu, selon Hegel, est l'identité de l'identité et de la différence, c'est-à-dire de ce que l'identité n'est pas simplement différente de la différence, une telle différence des deux, qui ne serait pas en même temps identité et, ainsi, la différence absolue ou vraie, n'étant que la fausse différence de ce que l'on peut appeler alors l'« indifférence » (non pas « Indifferenz », mais Gleichgültigkeit !). Mais le rejet d'une telle « indifférence » ou juxtaposition des moments de la réalité éthique absolue doit s'appliquer aussi, au sein de sa négativité, à la double manifestation, négative et positive, de celle-ci. Et c'est précisément par ce thème que Hegel va ouvrir le deuxième temps de son examen de la signification spéculative du droit naturel.

CHAPITRE VII

L'ORGANISME ÉTHIQUE DE L'ÉTAT : L'ÉTAT ET SES ÉTATS

En son premier temps, l'analyse hégélienne du côté négatif de la vie éthique absolue n'a saisi celui-ci que d'une manière encore *abstraite*. C'est bien *la même* identité ou indifférence absolue qui se manifeste, dans l'élément réalisant de la différence, comme indifférence négative de la guerre ou comme indifférence positive du droit, mais elle ne s'y manifeste pas *comme* étant *la même*, ou, en d'autres termes, les deux manifestations de la vie éthique absolue se manifestent comme étant simplement juxtaposées, indifférentes l'une à l'égard de l'autre : la vie éthique absolue en sa négativité est *aussi* négation réelle niant le négatif, *aussi* négation formelle posant le négatif. S'en tenir à cette manifestation scindée — et donc abstraite ou incomplète — de la vie éthique en sa négativité, c'est justifier théoriquement l'éclatement pratique de celle-ci, tiraillée entre des fonctions opposées : sacrifier, dans la guerre, la particularité à l'universalité, consacrer, dans le droit, la particularité par l'universalité. Et le respect effectif de ces deux exigences de la rationalité éthique réelle ne pourra, alors, consister que dans l'irrationalité de la contingence qui marquera nécessairement leur limitation réciproque. On ne peut donc se contenter de l'analyse précédente, qui abandonne à une telle irrationalité, destructrice de l'unité éthique du peuple, le rapport, en celui-ci, de l'activité politico-militaire et de l'activité économique-juridique. C'est assurément la raison spéculative qui a appréhendé le moment d'entendement de la vie éthique, mais elle ne l'a encore appréhendé que selon le premier moment d'elle-même, à savoir selon le moment de l'entendement lui-même, qui

juxtapose abstraitement les différences qu'il déclare, cependant, être des différences de la vie éthique concrète. La raison spéculative doit bien maintenant saisir *rationnellement*, en son sens pleinement positif, le négatif de la vie éthique, c'est-à-dire concevoir l'identité concrète fondamentale des deux aspects de ce négatif : « l'unité qui est indifférence des opposés et [qui] les anéantit et comprend en elle, et l'unité qui est seulement indifférence formelle ou l'identité du rapport de réalités substantielles, doivent nécessairement elles-mêmes être absolument en tant qu'un, par un accueil complet du rapport dans l'indifférence elle-même » (p. 61).

Car, selon Hegel, l'identification, ou la réduction à l'indifférence, des deux modalités de la réduction — réelle ou formelle — des différences présumées à l'indifférence, c'est-à-dire des deux relations incluses dans le rapport ou le négatif de la vie éthique, implique l'insertion manifeste de ce négatif ou de ce rapport qui, dans l'absoluité éthique réelle, représente le moment de la différence, au sein de ce qui, en celle-là, représente le moment de l'indifférence ou de l'identité, et constitue ainsi ce qu'elle a de positif. En vérité, dire que l'indifférence réelle et l'indifférence formelle des différences ne font qu'un, que le rapport est identique à soi en sa différence d'avec soi qui lui est essentielle en tant que rapport — car, comme Hegel le rappelle un peu plus loin, « le rapport, en tant que côté de l'infini » (p. 61) est immédiatement le contraire de lui-même, la différence de lui-même en lui-même, ou « un rapport doublé » (p. 61) —, c'est dire qu'il est identique à son autre, l'indifférence, ou, puisque l'indifférence a prise sur la différence, qu'il est compris ou accueilli dans l'indifférence elle-même.

Un tel accueil réalise dans le peuple, manifestation éthique de l'absolu, cet absolu lui-même en sa signification absolue ou concrète d'« unité de l'indifférence et du rapport » (p. 32). Il possède donc *la même nécessité ontologique* que les deux moments, encore abstraits, de la vie éthique absolue, celui, présumé alors par Hegel, de l'indifférence, identité ou positivité, et celui, qui vient d'être posé, du rapport, de la différence ou de la négativité. Si le premier moment, identité immédiate de l'identité et de la différence, c'est-à-dire omniprésence substantielle de l'universalité populaire dans les consciences singulières, peut bien être considéré comme l'*âme* du peuple, le deuxième moment, qui médiatise causalement — sur le mode de la négation réelle ou celui de la négation formelle — la suprématie nécessaire de l'identité sur les différences s'affirmant subjectivement, constitue, en

cette affirmation libérée de la différence, le *corps* du peuple. Mais l'âme et le corps, n'ayant leur sens vrai qu'au-delà de leur saisie abstraite, doivent être posés en leur unité, et l'analyse de l'absolu éthique comme différenciation de soi, doit nécessairement, en le découvrant comme accueil de la différence dans l'identité, poser l'âme du peuple comme âme de son corps, et le corps du peuple comme corps de son âme. Or, si l'*être* d'une telle unité synthétique, posée analytiquement, selon la démarche encore schellingienne de Hegel, ne fait pas problème, son *sens* requiert une élucidation spéculative, comme tout contenu concrètement ou rationnellement synthétique.

L'accueil du rapport dans l'indifférence, en tant que réalisation de l'identité *concrète* de l'Idée éthique, ne peut être une simple *dissolution* du premier dans la seconde, de la différence dans l'identité rendue alors différente de la différence, c'est-à-dire abstraite. C'est donc *en tant que rapport*, en son sens même de rapport, que le rapport est accueilli dans l'indifférence. Cela signifie que la différence de l'identité et de la différence, qui subsiste en lui comme sa caractéristique propre, est elle-même, *en tant que différence*, déterminée par l'identité ou indifférence en laquelle elle vient se fonder. Les termes du rapport, l'identité ou universalité, et la différence ou particularité, sont donc fondamentalement identiques l'un à l'autre *dans leur différence même*, c'est-à-dire que l'identité est posée comme immanente à la différence, et la différence comme immanente à l'identité. La différence n'étant pas plus hors de l'identité que l'identité n'est hors de la différence, l'affirmation de chacune d'elles est, non seulement la négation de son opposée, mais aussi l'affirmation de celle-ci, et, par conséquent, l'identification de la différence est, en elle-même, aussi la différenciation de l'identité, tout comme la différenciation de l'identité est, en elle-même, aussi l'identification de la différence. Or, par cette réunion de ce qui, en elle prise en son immédiateté abstraite, s'expose seulement séparé, la nature s'accomplit en nature vivante. Déjà, dans le *Systemfragment* de 1800, Hegel voyait dans la nature comme telle la position abstraite de la vie, sa différenciation, par la réflexion ou l'entendement, en « opposition » et « réunion »¹. Le texte de Francfort caractérisait le « multiforme », en tant qu'il « n'est plus posé comme tel », mais relié à l'unité spirituelle qui l'anime ou vivifie de façon immanente, comme « organe », et définissait semblablement la « figure » comme « la multiformité qui réside dans le concept de

1. HEGEL, *N*, pp. 346-348.

la vie »². Le premier texte de Iéna où Hegel présente sa propre philosophie spéculative reprend ce même thème lorsque, parlant de l'accueil du rapport dans l'indifférence, il rappelle brièvement que, alors, « l'[élément] éthique absolu doit nécessairement s'organiser complètement comme figure, car le rapport est l'abstraction du côté de la figure » (p. 61). La réalisation achevée de l'Idée du peuple, qui s'opère par l'insertion du rapport, de la nature, du corps, dans l'indifférence, l'esprit ou l'âme du peuple, est bien sa position comme vie, organisation ou figure.

Au sein de l'absolu éthique ainsi concrétisé comme organisme, les deux manifestations négatives de la vie du peuple reçoivent leur sens proprement éthique ou positif. En se différenciant *en elle-même*, en intériorisant en sa positivité le négatif accueilli par elle, la vie éthique absolue absolutise son auto-différenciation ou négation d'elle-même, comme identification concrète d'elle-même et de son autre, c'est-à-dire de la « vie éthique absolue » et de la « vie éthique relative ». Hegel décrit d'abord cette identification — idéellisation — rationnelle, dans la positivité organique du peuple, des deux aspects, initialement saisis en leur différence abstraite, de sa réalisation négative. Mais, si l'organisation de ces deux aspects *identifie* bien leur être *idéel*, elle *différencie* en même temps leur être *réel*, pour autant que la totalité étatique réalise sa différence interne, organiquement liée, dans des totalités subordonnées distinctes, c'est-à-dire s'articule en des *états* [« Stände »] différents ; l'organisme est, tout en un, l'identité idéale de sa différence et la différence réelle de son identité. — C'est pourquoi Hegel, au niveau médian de la réalisation — différenciation ou négation — *particularisante* de la vie éthique absolue, fait suivre l'examen de celle-ci comme unité idéale de la vie éthique absolue et de la vie éthique relative par l'examen de la différence réelle de l'État s'articulant en divers états qui objectivent les moments de son idéalité concrète.

A. — VIE ÉTHIQUE ABSOLUE ET VIE ÉTHIQUE RELATIVE : LE CITOYEN ET LE BOURGEOIS

L'affirmation de soi de l'indifférence dans le rapport fait que chaque terme de celui-ci, l'identité ou universalité et la différence ou particularité, peut seulement s'affirmer en affirmant l'autre, et

que, donc, en le niant — dans le rapport — par la causalité qu'il exerce sur lui, il le pose en même temps ; mais il le pose en l'être qui lui revient, car l'identité déterminant le rapport et qui œuvre dans le terme actif, dominant, de ce rapport, est l'identité *concrète*, en laquelle l'identité a prise sur la différence, et c'est comme telle qu'elle s'exprime nécessairement en son œuvre. Ainsi, l'accueil de la relation *négative* du rapport dans l'indifférence implique que la différence subsiste comme telle, en son être *subordonné*, tout en étant niée par l'identité comme un simple moyen de l'affirmation de soi de celle-ci (dans la guerre), tandis que l'accueil de la relation *positive* du rapport dans l'indifférence implique que l'identité subsiste comme telle, en son être *prédominant*, tout en étant niée par la différence comme un simple moyen de l'affirmation de soi de celle-ci (dans le droit). Cette analyse des requisits du contenu d'un tel accueil du rapport dans l'indifférence semble bien vérifier ce qu'une considération purement formelle nous a fait écrire, à savoir que l'identification du rapport à l'indifférence est *ipso facto* l'identification des deux formes de celui-là, de l'indifférence négative ou réelle et de l'indifférence positive ou formelle des différences. Or, une nouvelle considération formelle montre que l'indifférence réelle posée par l'indifférence formelle ne peut être absolument identique à l'indifférence réelle qui pose l'indifférence formelle, et inversement, que, par conséquent, les deux formes du rapport ne peuvent être absolument identifiées entre elles par son accueil dans l'indifférence. En effet, si cela était, la différence qui pose l'identité en la niant — l'identité posée relativement —, et l'identité qui se pose en niant la différence, c'est-à-dire, non pas ce qu'elle est, mais ce qu'elle n'est pas — l'identité posée absolument —, seraient identiques, et, de même, la différence posée relativement et la différence posée absolument. Par là, les deux termes du rapport — l'identité et la différence —, respectivement et alternativement posants et posés, actifs et passifs, dans les deux formes qu'il revêt nécessairement, seraient, chacun, à chaque fois, également posants et posés, ce qui ferait disparaître la relation de causalité constitutive de l'identité relative qu'est le rapport, et fondatrice, par son inégalité, à lire nécessairement dans les deux sens, du caractère doublé qui lui est essentiel. Mais on sait que le rapport ne peut disparaître en étant accueilli dans l'indifférence. Ainsi, l'identification des deux relations du rapport identifié à l'indifférence ne peut pas plus être une dissolution abstraite de leur différence, que l'identification du rapport à l'indifférence ne peut être une dissolution abstraite du rapport en la différence qui

le caractérise par sa subsistance en lui. Dire que le rapport est, en tant que rapport ou différence, accueilli dans l'indifférence, c'est donc dire aussi, en particulier, que les deux relations du rapport, l'indifférence réelle et l'indifférence formelle, sont identifiées tout en restant différentes.

Mais c'est signifier, par là, que ces deux relations, alors identifiées de façon seulement *relative*, constituent elles-mêmes un *rapport*. La nature du peuple réel, en tant que nature vivante, organisme ou figure, n'est donc ni la différence abstraite — la juxtaposition —, ni l'identité abstraite — la confusion —, des deux relations déterminent le rapport, mais l'identité *et* la différence, le *rapport*, de ces deux relations telles qu'elles sont *transformées* — ni maintenues ni supprimées — par leur accueil dans l'indifférence. C'est ce qu'indique Hegel en caractérisant, d'une nouvelle manière, les nouveaux termes de ce nouveau rapport : « Tandis que le rapport est, dans la figure, absolument réduit à une indifférence, il ne cesse pas d'avoir la nature du rapport ; il reste un rapport de la nature organique à la nature inorganique » (p. 61). Hegel, qui utilise déjà ce couple d'expressions dans l'écrit sur la *Différence*, en sa partie consacrée à la philosophie de Schelling, l'avait précisément rencontré fréquemment dans les œuvres de Schelling exposant sa philosophie de la nature³. Il nous faut justifier la désignation qu'il fait ici des deux relations du rapport accueillies dans l'indifférence, comme « *nature organique* » et « *nature inorganique* », c'est-à-dire comme moment organique et moment inorganique de l'organisme même de la vie éthique du peuple, et expliciter le sens du rapport, intérieur à la nature vivante du peuple, entre un tel moment organique et un tel moment inorganique d'elle-même.

*
**

Puisque c'est par leur accueil dans l'indifférence que les deux formes du rapport, les deux relations naturelles de l'identité et de la différence, sont identifiées l'une à l'autre, la différence qui, en cette identification, subsiste entre elles, ne peut consister que dans la *différence de leur accueil respectif dans l'indifférence*. Et

3. Schelling emploie, d'ailleurs, aussi bien le couple « *organisch — anorganisch* » que le couple, retenu par Hegel, « *organisch — unorganisch* » — cf., par exemple, *Von der Weltseele*, SW I, pp. 415, 418, 605, 631, 637..., et *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* SW 2, p. 144...

c'est bien ce que signifie leur désignation par le couple d'expressions : nature organique-nature inorganique, puisque l'organisation est la reprise de la différence — caractéristique du rapport — dans l'identité. — L'accueil du rapport dans l'indifférence, qui fait du peuple réel un organisme, s'opère de façon *totale* pour ce qui est de la relation *négative* du rapport, qui, ainsi, constitue le côté véritablement organique de cet organisme ; suivant ce côté, écrit Hegel, « le rapport est proprement dans la figure et dans l'indifférence » (p. 61). En effet, dans le rapport déterminé par l'indifférence où il est accueilli, l'universel, tout en niant le particulier par sa causalité, peut parfaitement le poser en son être subalterne identique à lui comme son organe, de telle sorte que le particulier, qui, dans l'infinité caractéristique de la conscience, réfléchit cette position comme position de soi par soi, se pose comme étant tout entier posé par l'universel dans lequel il a sa vitalité, c'est-à-dire comme n'ayant d'être propre que pour pouvoir le nier immédiatement dans l'affirmation, ainsi concrète, de l'universel. La négativité — l'infinité ou le concept, comme dit alors Hegel —, qui, comme différenciation, est essentiellement, nous le savons, le principe du mouvement, « non-repos éternel » (p. 61), et qui, par sa réflexion en soi dans l'auto-mouvement, fait du positif ou universel auquel elle est unie, un positif ou universel vivant — ici l'organisme du peuple —, s'accomplit alors absolument dans l'opération réitérée par laquelle cet organisme, se manifestant en la pure identité à soi, s'anéantit sans réserve en son être, à travers l'auto-négation résolue des différences constitutives de celui-ci. Telle est la « vie éthique absolue » décrite en tant que telle, dans le *Système de la vie éthique*, « comme la vie absolue dans la patrie et pour le peuple »⁴, et qui s'exprime surtout dans la préparation et l'accomplissement du sacrifice guerrier : vie éthique absolue, car la reprise du particulier dans l'universel, qui définit la vie éthique, y est d'autant plus totale que l'affirmation de soi de la particularité s'épuise dans sa négation de soi universalisante. — Ainsi, dans sa réalité proprement organique, l'organisme du peuple actualise pleinement en lui la fonction d'organisation — qui consiste avant tout dans l'emprise concrète immédiate du processus d'identification sur son autre, le processus de différenciation — par la constante négation des différences cependant nécessaires à son être, c'est-à-dire par la *perpétuelle régénération* de celui-ci. Tel le phénix de la légende, il exprime son identité vivante essentielle en « se consumant lui-

même » dans la différence, la multiplicité, en laquelle celle-là s'extériorise, apparaît comme en l'être où elle peut se figer, donc en « abandonnant le phénomène de la vie, ce qui est purement quantitatif, afin que, comme sa propre graine, la vie, de ses cendres, s'élève éternellement à une nouvelle jeunesse » (pp. 61-62)⁵.

Mais la manifestation organique de l'organisme du peuple ne consiste pas seulement en ce que les différences que, par l'accueil du rapport dans l'indifférence, celle-ci fait se poser en son sein, se résolvent d'elles-mêmes immédiatement dans cette indifférence qui, ainsi, ne comporte en elle que la possibilité réelle de l'inorganique comme ce dont la négation lui permet précisément de se poser *comme* organique. Plus tard, dans sa philosophie de l'organisme naturel, Hegel, après avoir analysé le triple processus de la vie d'abord comme processus de la « figure », ou de l'organisation par laquelle la différenciation intérieure au vivant se reprend sans cesse dans son identité, l'analysera comme processus de l'« assimilation », c'est-à-dire de l'identification, par le vivant s'affirmant en son identité organique alors confirmée objectivement comme l'essence, de la différenciation par laquelle il s'oppose, telle sa nature inorganique, la réalisation extérieure de son moment inorganique⁶. C'est bien une anticipation de la théorie de ces deux premiers moments du processus de l'organisme physique que nous offre ici l'article sur le droit naturel, lorsque, parlant de l'organisme éthique, il distingue de l'affirmation de soi de son moment proprement organique « dans l'organisation elle-même » (p. 61), en tant que négation de sa différenciation intérieure, son affirmation comme négation de sa différence extérieure à l'égard du moment inorganique de cet organisme. Hegel présente cette seconde négation comme étant elle aussi une négation *constamment réitérée*, et la raison en est que l'organisme n'est réel, et cela en la vérité de son essence, que dans la mesure où il pose tout autant qu'il nie l'extériorisation, comme son autre, de son moment inorganique. En effet, d'une part, c'est en participant à cet *être* de ce qui est indépendant, fixé à soi en sa diffé-

5. Dans le traitement de ce thème de l'auto-régénération du peuple par le sacrifice guerrier des individus, Hegel mêle le mythe de la force herculéenne s'immolant dans le feu, l'image du phénix renaissant de ses cendres et la parabole du grain qui meurt pour renaître. — Faut-il évoquer la figure de Frédéric II, dont le désir essentiel était de voir son armée renaître de ses sacrifices comme le phénix de ses cendres ?

6. Cf. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Philosophie de la nature, III : Physique organique, 3^e éd., § 352.

rence, que ce qui est immédiatement fluidifié, identifié, dans le processus de l'organisation, est quand même un *être* fluidifié, identifié, ce qui fait du Soi de l'organisme le Soi d'un *être* organique, un Soi *réel*. Et, d'autre part, l'être inorganique est également nécessaire à l'organisme envisagé en son essence de Soi actif, puisque celui-ci, en s'opposant comme tel à celui-là, c'est-à-dire comme l'identité auto-organisée qui a prise sur la différence inorganique, se pose non seulement en sa détermination propre, mais selon l'être *vrai* et *absolu* de cette dernière. C'est cette relation dialectique, exigée par l'essence du moment organique de l'organisme du peuple, entre lui-même et le moment inorganique de celui-ci, qu'exprime Hegel en écrivant que sa vitalité « est, ... pour une autre part, anéantissant éternellement la différence de la vie vers l'extérieur, et se nourrissant de l'inorganique, et le produisant, faisant surgir de l'indifférence une différence, ou un rapport d'une nature inorganique, et supprimant à nouveau ce rapport, et consommant celle-ci comme soi-même » (p. 62).

*
**

En indiquant le sens du moment organique de l'organisme éthique, Hegel souligne ainsi que la négativité concrète d'un tel moment exige — pose —, comme la condition même de son exercice, la réalisation inorganique de cet organisme, tout comme, en son abstraction, dans le rapport — l'infini ou le concept — par essence doublé ou opposé à soi, la relation négative présuppose la relation positive⁷. C'est ce thème qu'il reprend pour introduire les brèves remarques consacrées à la signification de l'accueil dans l'indifférence de la relation *positive* du rapport : « dans ce côté du rapport ou de l'infinité est aussi posée la subsistance de ce qui est anéanti, car, précisément, puisque le concept absolu est le contraire de lui-même, avec sa pure unité et négativité est aussi posé l'être de la différence ; ou [encore], l'anéantir pose quelque chose qu'il anéantit, ou le réel » (p. 62). A vrai dire, la présentation de la nature inorganique comme exigée, en tant que pure occasion et matière de son activité négatrice, par la nature organique, n'est que l'expression dérivée de l'exigence de cette nature inorganique par ce dont la nature organique ne constitue que le côté prépondérant, à savoir par l'organisme total lui-même, où se réduit à l'indifférence le rapport pris en sa dualité essen-

7. Cf. *id.*, DN, p. 56.

tielle. C'est cette justification plus originaire, plus vraie, de l'existence du moment inorganique de l'organisme, que fournit le *Système de la vie éthique* : « La nature organique — y déclare Hegel — vise l'anéantissement et l'absorption de la nature inorganique, et celle-ci se conserve par soi-même, par l'esprit intérieur qui pose la nature organique ainsi que son reflet en tant que nature inorganique »⁸. De même que l'identité vraie, constitutive de l'absolu hégélien, comprend en elle, comme ses moments également nécessaires, l'identité en tant que telle, à laquelle elle doit son *sens*, et son autre, la non-identité ou différence, à laquelle elle doit son *être*, de même, manifestation d'un tel absolu, l'organisme éthique doit être conçu comme l'unité de son moment organique, où s'exprime surtout son *idéalité*, et de son moment inorganique, où s'exprime surtout sa *réalité*, comme incluant également une nature organique et une source inorganique. — La nature inorganique de l'organisme populaire est, nous le savons, l'accueil de la relation positive du rapport — la fixation à soi-même de la différence ou particularité qui s'affirme moyennant l'universel dans la sphère du « pratique réel » et du droit — dans l'indifférence ou universalité en laquelle consiste l'essence positive du peuple. *Cet accueil signifie la reconnaissance par le politique de l'économique et du juridique.*

Nous avons évoqué plus haut⁹ le développement historique, chez le jeune Hegel, de la problématique des rapports entre le particularisme de la vie économique et juridique et l'universalisme de la vie proprement politique. Le *Système de la vie éthique* et l'article sur le droit naturel constituent une étape importante de ce développement — la propriété, d'abord opposée à l'État, puis reconnue comme un destin nécessaire pour l'homme moderne, a été présentée par Hegel, dans l'écrit sur la *Constitution de l'Allemagne*, comme *tolérée* par l'État moderne soucieux de sa « réunion avec le temps »¹⁰, un temps où s'affirme la liberté individuelle, comme formant en lui une sphère subalterne, mais protégée, où cette liberté peut se donner libre cours ; l'État, d'ailleurs, *profite* de cette tolérance en s'attachant par elle plus solidement ses citoyens. Mais dire que la vie économique-juridique doit être *tolérée* par l'État moderne comme *utile* à lui-même, ce n'est pas encore la poser comme une *exigence vitale* de l'État en la réalité de son *essence*. La sphère subalterne, politiquement contingente, de l'économie et du droit a encore sa fondation

8. *Id.*, SS, p. 70.

9. Cf. ci-dessus, Introduction, pp. 31 *sqq.*

10. HEGEL, *N*, p. 351.

ultime dans l'affirmation individualiste de la liberté. C'est une telle fondation qui est radicalement écartée dans la perspective éthique du *Système de la vie éthique* et du texte sur le droit naturel. Le point de vue spéculatif, qui fait de l'absolu l'identité concrète ou la totalité, exige, en effet, que toutes les déterminations pratiques soient fondées dans l'absoluité éthique du peuple constitué étatiquement. La vie économique-juridique est ainsi justifiée comme l'une des déterminations essentielles selon lesquelles l'organisme du peuple se pose nécessairement pour se réaliser en sa vérité. L'État fonde l'économie et le droit comme un moment de lui-même. C'est pourquoi le *Système de la vie éthique*, qui les a d'abord étudiés, en leur abstraction, sans relation avec l'État, dans l'élément de la vie éthique naturelle, les reprend dans la vie éthique véritable ou absolue où ils reçoivent leur sens concret, en tant que déterminations, d'une part, de la structure (« la vie éthique comme système, en repos »), d'autre part, de la vie même (« le gouvernement ») du peuple existant comme État. L'article sur le droit naturel, qui, plus qu'au contenu de l'organisation étatique, s'intéresse à son sens et appréhende celui-ci dans la perspective, précisément, du rapport du droit — privilégié par le courant moderne du droit naturel — et de l'État — qui est pour Hegel l'absolu pratique —, dit ce que fait le *Système de la vie éthique*, lorsqu'il affirme la nécessité absolue de l'accueil, dans la positivité du peuple, du négatif ou du rapport éthique envisagé comme relation — économique-juridique — dans laquelle la particularité exploite l'universalité par laquelle elle se pose. Il exprime de la sorte une *justification ontologique de l'intégration politique de l'économie et du juridique*. Dans l'État vrai, les citoyens ne doivent pas être que des bourgeois, mais les bourgeois sont aussi, *comme tels*, des citoyens¹¹.

Par son intégration, son accueil, dans l'universel positif, effectif, de l'État, la particularité ne voit pas seulement réalisé de façon déterminée l'universel pour elle et par elle (en raison de sa

11. F. Rosenzweig relie ce thème, nouveau dans le hégélianisme, à l'actualité théorique et pratique de l'Allemagne : il évoque l'historien de Göttingen, Heeren, affirmant que Rousseau avait commis la grande erreur de ne considérer les membres de la société civile que comme hommes, non comme propriétaires, et souligne que l'effort des futurs réformateurs prussiens allait être précisément de bâtir l'État aussi sur les libres propriétaires (*Hegel und der Staat*, I, p. 165). — On pourrait réinsérer le propos hégélien dans le contexte historique d'une Allemagne où une bourgeoisie encore peu développée essayait cependant, stimulée par l'exemple français, d'obtenir une participation effective à la vie politique, dominée, surtout en Prusse, par une noblesse que l'absolutisme éclairé de Frédéric II avait maintenue, voire confirmée, aussi dans ses privilèges politiques.

fixation à elle-même) idéal, qui peut ainsi la satisfaire (l'économie) et la consacrer (le droit) effectivement. Face à ce qui n'est, justement, pour la particularité — par suite de la différence que le caractère idéal, formel, de l'universel suscite entre elle et celui-ci — qu'une possibilité, dont la non-réalisation peut la plonger dans l'impuissance éthique, consistant en ce qu'elle n'est pas alors reconnue comme personne dans la servitude manifestant sa nullité économique-juridique, l'*intégration politique* de la sphère de l'économie et du droit assure à celui qui est pris en elle, en tant même qu'il y est pris, une existence éthique *positive* ; il retire, en effet, de cette intégration, une reconnaissance universelle qui réalise la signification — sans cela purement idéale ou formelle — de son affirmation comme personne, c'est-à-dire comme identité résolvant (alors abstraitement) les différences ou déterminations par lesquelles il donne prise sur lui-même. Hegel déclare ainsi, dans le *Système de la vie éthique*, que « l'indifférence formelle, l'être-personne, est réfléchi dans le peuple, et [que] le possédant ne tombe pas, du fait de sa différence, en tout son être, dans une dépendance personnelle, mais [que] son indifférence négative est posée comme quelque chose de réel, et [qu']il est ainsi un bourgeois, et reconnu comme un universel »¹². Cette valorisation politique de l'individu en tant qu'il s'adonne à l'activité économique et juridique implique, bien sûr, en retour, que cette activité ait, aussi, une destination politique, et qu'il y ait ainsi, réciproquement, une reconnaissance économique-juridique du politique.

Mais une telle *reconnaissance réciproque* n'est pas une *identité*. En effet, la relation positive (économico-juridique) du rapport éthique ne peut être accueillie totalement dans l'indifférence (politique). Dans cette relation, comme nous le savons, la particularité nie l'universalité en la rabaissant à un simple *moyen* de son affirmation de soi, tandis que l'accueil dans l'indifférence signifie que la particularité pose tout autant l'universalité et la pose comme moment *dominant* de l'identité éthique concrète. Mais la particularité, qui, comme terme dominant du rapport, met alors en œuvre la puissance *absolue* de l'indifférence où celui-ci est accueilli, ne peut pas se *relativiser* comme un simple organe de l'universel pourtant posé, reconnu, par elle comme dominant, et s'identifier de la sorte pleinement à lui. Tandis que l'accueil du rapport dans l'indifférence permet parfaitement, pour autant que le rapport est envisagé dans sa relation négative, à l'universel, alors posant, de poser comme posé le particulier en se confirmant

12. HEGEL, SS, p. 65. — Cf. DN, p. 68.

ainsi lui-même comme posant, il ne peut pas faire, dans le cas de la relation positive du rapport, que le particulier, alors posant, pose l'universel comme le posant absolument et donc lui-même comme absolument posé ; ce serait alors, pour le particulier, se contredire lui-même en contredisant la puissance pourtant absolue qui lui échoit comme au terme actif du rapport accueilli dans l'indifférence. Ainsi, le particulier, tout en étant reçu dans l'universel, se pose aussi comme se posant lui-même, comme maintenant son être face à l'universel, et ne peut donc faire plus que reconnaître celui-ci comme dominant pour autant seulement que cette domination ne met pas en cause son être même. Cette fixation à soi du particulier dans sa soumission à l'universel, auquel il est cependant — même malgré lui — intimement lié au sein de l'indifférence du peuple réalisée comme organisme par l'accueil en elle du rapport, fait de lui un organe dont l'affirmation de soi ne consiste pas purement et simplement à se nier pour affirmer l'universalité de l'organisme, un organe, par suite, *résistant* à la loi organique du primat de l'identification sur la différenciation, bref, en quelque sorte un *organe inorganique*.

La présence d'une telle contradiction dans l'organisme où se réalise la vie éthique semble bien compromettre cette réalisation même. En effet, si l'être que la particularité ou différence incluse, comme déterminée par l'universalité ou identité, dans le rapport négatif de la vie éthique, obtient de l'accueil du rapport dans l'indifférence de celle-ci, est un être posé dans son auto-suppression même, c'est-à-dire un être irréel, idéal, simplement possible, par contre la différence incluse, comme déterminant l'identité, dans le rapport positif, non seulement maintient son être dans un tel accueil, mais est alors fixée, « *actu*, suivant l'effectivité » et « dans toute la force de son opposition » (p. 62) ; une telle différence ou opposition semble bien être « insurmontable » pour la vie éthique, précisément parce que celle-ci elle-même la pose comme constitutive de sa réalité. Si, donc, la réalité de la vie éthique s'épuisait dans son individualité simplement définie — comme c'est le cas jusqu'à maintenant — par le rapport *immédiat* qu'entretiennent, au sein de sa nature, son moment organique et son moment inorganique, « l'individualité ... ne pourrait pas se purifier de la différence et s'absorber dans l'indifférence absolue » (p. 62) ; l'indifférence ou identité qu'est l'absoluité éthique ne pourrait pas se réaliser sans être, *en toute sa réalité*, aussi bien empêtrée dans la différence (moment inorganique de la nature éthique) que libérée d'elle (moment organique de cette nature), elle ne pourrait pas se réaliser comme telle. Ainsi, avec

la présence, dans l'organisme éthique, d'un organe inorganique, est posée la nécessité, pour celui-là, de se développer et concrétiser davantage.

Mais, avant d'analyser ce processus, il convient de s'attarder sur la signification d'un tel *organe inorganique* présent dans l'organisme éthique. — Le retrait en soi, dans l'appartenance nécessaire à celui-ci, fait que la vie éthique de l'homme se réalisant ainsi comme bourgeois est une « vie éthique relative ». Dans le *Système de la vie éthique*, où il caractérise aussi celle-ci en tant que telle, Hegel souligne que, fixée aux déterminités et à leur totalité positive, c'est-à-dire à l'existence empirique de la personne, elle ne peut affirmer l'universalité éthique à laquelle elle participe que d'une façon négative. D'une part, en effet, l'universel qu'elle veut voir réalisé est l'universel purement idéal, formel, du droit, qui ne peut qu'égaliser des déterminations demeurant, en leur sens, extérieures les unes aux autres et à l'universel réel : la vie éthique relative, en son côté positif, « crée donc le droit et est la droiture [Rechtschaffenheit] »¹³. D'autre part, et inversement, pour une telle droiture, l'universel réel, intégrant en lui la réalité ou particularité, « l'absolu de la vie éthique » dont l'organisme du peuple constitue le sens, doit nécessairement rester purement idéal, et si, en paroles, elle déplore que ce sens absolu de la vie éthique ne soit pas réalisé totalement dans « l'état empirique », celui-ci « lui tient trop à cœur » pour qu'elle ne discerne pas « que la vie éthique absolue doit rester une pensée »¹⁴, et n'agisse pas en conséquence. C'est pourquoi sa participation à la vie du peuple est une participation négative : sa relation à l'universel, qui est pourtant le milieu où et dont elle vit, est la relation toute extérieure de l'obéissance, qui s'exprime, par exemple, dans le paiement de l'impôt, l'altérité qui apparaît entre le particulier et l'universel faisant éprouver à celui-là son apport à celui-ci comme une privation de lui-même. De la sorte, alors que la vie éthique absolue, qui culmine dans le don guerrier que le particulier fait librement de lui-même à l'universel où il se retrouve pleinement, est l'assomption *rationnelle*, par le particulier, de son lien en soi rationnel, organique, à l'universel, la vie éthique relative réagit à ce lien suivant le simple *entendement*. Accordant une valeur absolue à la personne empirique, en tant que totalité des déterminités, elle ne peut s'adonner à ces négations déterminées de déterminités que sont les vertus ni, *a fortiori*,

13. *Ibid.*, p. 60.

14. *Ibid.*

à la négation, universelle en son sens, de la détermination qui est le fondement où toutes les autres s'identifient, à savoir la vie, c'est-à-dire à cette indifférence de toutes les vertus qu'est la bravoure. Dans cette réaction à l'élan infini de la vie éthique, elle doit alors limiter son agir par la réflexion et manifester son être d'entendement par sa praxis d'entendement. Il apparaît ainsi que, par ses caractères fondamentaux, la vie éthique relative exprime, mais au niveau de la pratique concrète réelle, au sein de laquelle elle est réinsérée par Hegel comme l'un de ses moments, l'objet purement idéal qu'absolutisaient, sous le nom de morale et de droit naturel, les théories relatives de la vie éthique proposées par l'empirisme et le formalisme, dont la critique négative précédente reçoit par là un complément positif.

En tant que réalisation concrète ou vraie du moment d'entendement de la vie éthique absolue, la vie éthique relative, comme accueil du rapport économique-juridique dans l'indifférence politique, reçoit une signification politique — et par là elle est aussi nécessaire à l'État rationnel que la vie éthique absolue —, mais *subalterne* — *sa nécessité politique absolue est celle d'une existence politique relative*. Si le bourgeois est, comme le soldat, citoyen, leur citoyenneté n'est pas égale, ce que signifie l'accueil inégal — total ou partiel —, dans l'indifférence, du rapport où s'anticipent abstraitement la vie militaire et la vie civile. La vie militaire est plus intensément politique que la vie civile : elle a directement un sens politique et c'est par la guerre et sa préparation (éthique) que l'État s'affirme lui-même comme *un* État et comme un État *un*, c'est-à-dire se réalise en tant que tel. Au contraire, la vie civile n'a un sens politique que dans la mesure où elle participe à cet État présumé, mais non posé par elle, en l'entretenant, par la *réalité* qu'elle lui apporte, en ce dont la négation seule, grâce à la vie militaire, lui permet d'être une *réalité étatique* ; prise en son intention même, la vie bourgeoise n'a rien de politique, et elle ne revêt un sens politique qu'autant qu'elle est la condition négative de l'existence de l'organisme politique, dont l'essence se réfléchit en sa pureté dans la vie du guerrier. C'est précisément ce que Hegel, parlant de la nature organique du peuple, exprimait en disant qu'elle suscitait et consommait éternellement sa nature inorganique. Dans le rapport — la différence dans l'identité — de la nature organique à la nature inorganique du peuple, la première, ainsi déterminante, exerce par conséquent sa causalité sur la seconde, qui est à son service : il y a naturellement une subordination politique de la vie moins politique du bourgeois à la vie plus politique du guer-

rier. — Mais, en tant qu'il est lui-même intérieur à l'indifférence du peuple, ce rapport perd son unilatéralité, et la différence de l'identité de ses termes, qui permet la *causalité* de l'un d'eux sur l'autre, est elle-même déterminée par l'identité du tout dont ils ne sont que des moments nécessaires. Cela signifie que la causalité qui existe entre eux est au fond une causalité *réci-proque* s'exerçant de l'un sur l'autre, en tant qu'ils sont tous deux des moments du tout politique réel.

*
**

Ainsi, l'être de la vie civile n'est pas, pour la vie militaire, seulement un être à nier, mais aussi un être qu'elle doit — niant sa propre causalité à l'intérieur de celle-ci, ce qui manifeste une causalité de son autre — confirmer en lui-même dans son indépendance à l'égard d'elle-même, et servir en tant qu'il est, d'une part un *autre* moment qu'elle, et, d'autre part, un autre moment de la *vie éthique absolue* réalisée dans l'organisme du peuple¹⁵. La réciprocité des services qui existe ainsi entre les deux formes de la vie éthique du peuple atteste que, de *valeur* politique inégale, elles sont égales en leur *être* politique, et que la subordination de la nature inorganique à la nature organique est compensée en ce que la vitalité du peuple, qui s'exprime de façon privilégiée dans la seconde, s'emploie tout entière aussi à réaliser la fin de la première. Une telle réciprocité traduisant, au niveau, pour lui-même abstrait, de la différence du tout, l'intégration absolue de cette différence dans l'indifférence, le rapport de la nature organique et de la nature inorganique est, en son sens concret ou vrai, lui-même un rapport qui n'est plus un simple rapport, un rapport *organique*, c'est-à-dire une manifestation de soi de l'absolu éthique qu'est l'organisme du peuple. C'est donc l'organisme du peuple lui-même, en son indifférence ou identité suprême, qui exerce sa puissance absolue sur les moments de sa différenciation, en

15. Ce double service rendu par la nature organique à la nature inorganique du peuple sera explicité par Hegel au niveau de leur objectivation sociale. Ainsi, le *Système de la vie éthique* le fait consister, d'une part, en ce que l'état incarnant la nature organique protège la propriété de l'état incarnant la nature inorganique, et lui garantit la valeur, pour lui suprême, de la personne empirique, en le dispensant du risque de la mort, d'autre part en ce qu'il lui fournit l'intuition extérieure de ce qui est également son âme intérieure, et permet de la sorte la seule forme consciente de sa participation nécessaire à la vie éthique absolue (cf. SS, pp. 64-65).

les faisant se relativiser l'un par l'autre et, en dépit de leur valeur politique inégale, s'égaliser en leur être politique, dans le cercle de leur détermination réciproque apparente. Parlant du rapport de la nature organique et de la nature inorganique du peuple, envisagées alors aussi bien en leur objectivation structurelle (dans les états) qu'en leur sens fonctionnel, Hegel dira ainsi, dans le *Système de la vie éthique*, que l'une et l'autre « ont toutes deux une réalité, sont toutes deux limitées, et que la liberté empirique de l'une comme de l'autre est anéantie »¹⁶, la puissance déployée alors par la totalité organique du peuple sur ses formes constituant seule le « gouvernement absolu », qui ne peut échoir à l'une d'entre elles prise pour elle-même.

Voilà pourquoi la *vie éthique absolue comme vitalité de la totalité du peuple* — la vie éthique comme « intuition » — ne s'épuise pas dans la *vie éthique absolue comme nature organique*, qui, au niveau de la manifestation « conceptuelle » ou de la réalisation différenciée de celle-là, exprime bien le côté par laquelle elle est *ce qu'elle est*, son essence — ce que traduit l'homonymie —, mais non pas aussi le côté par lequel *elle est* — son existence ou sa réalité, exprimée dans la nature inorganique ou la vie éthique relative. Voilà pourquoi la vie éthique absolue du peuple se manifeste nécessairement, selon Hegel, *et* comme vie éthique absolue *et* comme vie éthique relative des citoyens¹⁷. Une telle relation entre l'absoluité éthique en son indifférence suprême et les deux modes de sa manifestation ou différenciation, le mode absolument éthique et le mode relativement éthique, illustre bien, à nouveau, la structure selon laquelle Hegel, dans ses premières années à Iéna, conçoit l'absolu ; et son exposition illustre également le style suivant lequel est alors développée cette conception. Le « schellingianisme » de Hegel, qui lui faisait présenter l'absolu comme l'unité de la nature physique et de la nature éthique, se

16. HEGEL, SS, pp. 70-71.

17. L'emploi de la même expression pour désigner le tout et l'une de ses formes — fondé originairement sur l'affirmation centrale du hégélianisme, suivant laquelle l'absolu, à toutes les étapes de son processus, est l'identité de l'identité et de la non-identité — ne signifie donc pas, selon nous, comme le croit Haering, que Hegel aurait hésité entre l'intention d'opposer la vie éthique absolue à la vie éthique relative comme la puissance éthique universelle aux modes de son articulation, et l'intention d'opposer ces modes eux-mêmes l'un à l'autre comme vie éthique absolue et vie éthique relative. On ne peut envisager une telle hésitation que si l'on suppose que Hegel désigne par vie éthique absolue *ou* cette puissance éthique universelle *ou* le premier de ses modes, alors que, en réalité, croyons-nous, il entend par vie éthique absolue *et* celle-là *et* celui-ci (cf. HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, II, pp. 371 sq.).

prolonge dans son appréhension de l'absolu éthique comme l'unité de sa nature inorganique (sa nature physique) et de sa nature organique (sa nature proprement éthique), s'il se révèle bien, ici, encore, comme un schellingianisme déjà dépassé, en privilégiant résolument cette dernière. Et la démarche intellectuelle de Hegel reste bien encore empêtrée dans celle de Schelling : l'auto-genèse affirmée de l'absolu reste prise dans la présupposition de celui-ci, qui est ainsi posé avant l'exposition des différences réalisantes dont lui-même est l'unité¹⁸. Or, la considération de ce caractère contribue à éclairer la signification de l'adjonction, dans le *Système de la vie éthique*, au couple : vie éthique absolue — vie éthique relative, auquel s'en tient l'article sur le droit naturel, d'une *troisième* manifestation de la vie éthico-politique, à savoir de la « *confiance* », et à absoudre, en conséquence, le second texte, du reproche de relative immaturité spéculative par rapport au premier, qui est bien, par le contenu essentiel, son contemporain. L'interprétation de la confiance engageant celle de l'État tel que Hegel le conçoit alors, il convient d'en examiner le sens.

*
**

Selon le *Système de la vie éthique*, la confiance, que Hegel désigne aussi — en étudiant son objectivation sociale — comme la « vie éthique brute »¹⁹, est l'« intuition éthique élémentaire »²⁰, différente, comme telle, de la raison éthique qu'est la vie éthique absolue et de l'entendement éthique qu'est la vie éthique relative. A vrai dire, elle ne diffère des deux autres manifestations que parce qu'elle réunit, en elle, seulement un caractère de chacune de celles-ci : l'*identité* de la première et la *différence* de la seconde. Comme la vie éthique absolue, la confiance est une identité de l'universel et du particulier, du tout et de l'individu, mais, en elle, cette identité est l'identité *immédiate* du tout et de l'individu, non l'identité qui accueille, intègre et dépasse en elle leur différence — l'affirmation de soi de la personne, qui peut se donner parce qu'elle se possède alors —, non l'identité concrète de la raison ; la confiance est l'identité *subie*, non l'identité *assumée*, de l'universalité populaire et de la particularité individuelle. Vivant ainsi en deçà de la réflexion et de l'entendement, la confiance, qui

18. Cf. ci-dessus, Introduction, pp. 47 sq.

19. HEGEL, SS, p. 68.

20. *Ibid.*, p. 61.

n'est donc pas sensible à l'universel abstrait du droit invoqué dans l'affirmation de soi de la personne, est disponible pour les exigences de l'universel concret, qu'elle peut, en une obéissance immédiate, servir aussi dans la *bravoure*. Mais, précisément, cet universel concret est vécu par la confiance, du fait même de sa relation immédiate avec lui, suivant l'abstraction de l'être pur et simple, comme une puissance *naturelle*; conformément à un thème que Hegel explicitera plus tard, l'*intérieurité* de l'identité entre l'individu et le tout se manifeste dans l'*extériorité* ou indépendance — immédiate, naturelle — selon laquelle le tout s'impose avec une absolue nécessité à l'individu. C'est pourquoi la confiance ne saisit la vie éthique absolue du peuple, la pleine indifférence de l'universel et du particulier, dont elle est cependant une réalisation parmi d'autres, que dans l'existence, étrangère à elle, du citoyen qui fait être l'État dans et par la guerre, et qui le fait être comme ce qu'il est véritablement, à savoir comme une totalité spirituelle, en se posant comme la simple auto-différenciation de son identité. L'*essence politique* de la confiance lui *apparaît* comme une *autre existence*. Mais alors la confiance, tout en différant de la vie éthique relative comme l'intuition de l'entendement, comporte l'un des caractères fondamentaux de celle-là, qui appréhende bien son essence politique comme extérieure à son existence économique-juridique; elle est « dans la différence du second [mode] »²¹ selon lequel se manifeste la vie éthique du peuple organisé. Cependant, lorsque Hegel dit que « la confiance est dans l'identité du premier [mode] et la différence du second [mode] »²² de cette manifestation, il ne cherche aucunement, par là, à la présenter comme la synthèse de la vie éthique absolue et de la vie éthique relative, ainsi qu'on a parfois pu le croire²³.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

23. C'est ce que laisseraient penser, par exemple, les remarques consacrées par Haering à la signification de l'objectivation sociale de la confiance dans l'état des paysans : il affirme, ainsi, que Hegel se serait efforcé de présenter cet état — à la mesure duquel aurait été taillée la troisième forme de la vie éthico-politique — comme réalisant une « unité dialectique » des deux premières formes, ce qui, selon Haering, serait contestable dans la mesure où c'est l'état objectivant la vie éthique absolue qui devrait constituer l'unité véritable des formes de la vie éthique absolue du peuple (cf. HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, II, p. 372). — Plus récemment, H. Kimmerle, qui rapporte le *Système de la vie éthique* — postérieur à l'article sur le droit naturel — à une maturation spéculative de la pensée de Hegel, découvre dans la troisième forme objectivée de la vie éthique populaire le moyen-terme médiatisant, à leur niveau, les moments opposés de celle-ci. Pour que le tout étatique se conserve, il faut un troisième état, dont l'être soit la négation de la négation (la vie éthique relative) de la vie

Elle ne peut l'être, pour lui, en effet. Car — on vient de le voir —, si la confiance pose, comme la vie éthique relative, une différence pure, abstraite, de l'universel et du particulier, c'est-à-dire une différence qui n'est pas en même temps leur identité, c'est justement parce qu'elle est une identité pure, abstraite, de l'universel et du particulier, c'est-à-dire une identité qui n'est pas en même temps leur différence, comme l'est, au contraire, l'identité rationnelle constitutive de la vie éthique absolue. Il y a donc un lien *analytique*, et non pas *synthétique*, entre l'affirmation que la confiance « est dans l'identité du premier [mode] » de la manifestation de la vie éthique absolue du peuple, et l'affirmation qu'elle est « dans la différence du second [mode] » de cette manifestation. En son sens spéculatif, c'est bien plutôt la vie éthique absolue, identité de l'identité et de la différence, qui pourrait constituer l'unité concrète de la confiance, identité sans différence, et de la vie éthique relative, différence sans identité, de même que la raison opère la synthèse de l'intuition et de l'entendement. Cependant, en sa démarche encore analytique des premières années de Iéna, Hegel ne pose pas la vie éthique absolue qui fait face à la vie éthique relative et à la confiance comme étant aussi leur vérité concrète, mais il les présente essentiellement toutes trois comme les moments abstraits du tout organique du peuple

éthique absolue, et qui, par cette médiation, assure la calme subsistance du tout. Ainsi, le troisième état « se tient comme moyen-terme entre les deux autres, il « maintient le tout de la société dans l'équilibre, qui, certes, doit être stabilisé, à un degré supérieur, par des systèmes du gouvernement » (H. KIMMERLE, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, op. cit., pp. 69-70), il « clôt et stabilise en lui-même le « système de la dépendance universelle », la « totalité plus grande » et « plus compréhensive » du peuple » (*ibid.*, p. 241) ; et, quant à la signification historique de cet apport spéculatif hégélien, H. Kimmerle ajoute que « la doctrine des états, en son ensemble, mais avant tout la caractérisation du troisième état, indique, dans le domaine de l'articulation intérieure du peuple, que, pour Hegel, après l'ascension révolutionnaire de la bourgeoisie, se fonde un nouvel ordre, qui présente un tout en lui-même apaisé » (*ibid.*). — Or, outre que la « totalité ... du peuple » — qui ne se réduit pas au « système de la dépendance universelle » — ne doit pas sa stabilisation — comme on le reconnaît — à la seule présence du troisième état, et que l'introduction de celui-ci — déjà opérée en fait, d'ailleurs, dans l'article sur le droit naturel, — ne peut guère être considérée comme étant véritablement un acquis de l'ordre post-révolutionnaire, il nous semble que ce troisième état ne peut être regardé comme effectuant en tant que tel la réunion, la synthèse, des deux autres : il exprime seulement, croyons-nous, dans l'État rationnel, développé, le *germe* des autres formes de la vie éthique, et c'est par ce rappel de l'identité syncrétique première qu'il apparaît comme un facteur de stabilisation, mais, en tant que cet en-soi originel est posé pour lui-même, face aux opposés en lesquels il s'est développé, il n'est plus ce qui les unifie.

réel, qui, seul, constitue leur unité et vérité. C'est pourquoi l'introduction, dans le *Système de la vie éthique*, parmi ces moments, de la confiance, ne signifie en rien un progrès de la synthèse hégélienne de la vie éthique par rapport à son exposition dans l'article sur le droit naturel.

Au demeurant, si celui-ci ne fait pas mention de la confiance, il marque rétroactivement qu'il lui laisse bien une place, lorsque, parmi les états caractérisés précisément comme autant d'objectivations des formes de la vie organique du peuple, il cite un « troisième état » (p. 64) incarnant les traits par lesquels Hegel détermine la confiance dans le *Système de la vie éthique*. En écrivant l'article sur le droit naturel, Hegel n'ignorait donc pas la confiance. On objectera peut-être que son silence, alors, à propos de celle-ci, révèle une hésitation seulement dépassée dans le *Système de la vie éthique*. Il est vrai que — comme nous le verrons lorsqu'il sera question de l'articulation réelle du peuple — le troisième état désigné par Hegel semble, dans le texte que nous commentons, avoir d'abord été réuni au deuxième état, pour constituer avec lui et sous son nom l'« état des [hommes] non libres » (p. 63), l'un des deux termes de la contradiction principale selon laquelle se différencie réellement l'organisme du peuple ; la lettre de l'article sur le droit naturel peut donc paraître, sur ce point, assez indécise. Une telle hésitation cesserait dans le *Système de la vie éthique*, qui, s'il qualifie la droiture, aussi, de non libre²⁴, tout en semblant, ailleurs, réserver essentiellement la désignation de « vie éthique non libre »²⁵ à la confiance objectivée dans le troisième état, opte explicitement pour la tripartition des formes de la vie éthique du peuple et de leur objectivation sociale ; à la différenciation nette entre la confiance et la vie éthique relative, impliquée dans la tripartition de la structure en repos du peuple constitué étatiquement, ferait écho, dans la triple causalité de son gouvernement, la distinction non moins nette entre le système des besoins et le système de la justice, même si cette même volonté de séparer là où l'article sur le droit naturel a plutôt tendance à rapprocher ne signifie aucunement une correspondance de la tripartition de la structure et de celle de la fonction gouvernementale de l'État. Une telle affirmation de la tripartition, considérée comme un développement spéculatif, a pu, au niveau du *contenu*, étayer la thèse de la postériorité du *Système de la vie éthique* par rapport

24. Cf. HEGEL, SS, p. 67 : « La droiture est, dans l'universalité de son état social, sans individualité, et, dans la particularité de ses rapports, sans liberté ».

25. *Ibid.*, p. 63.

à l'essai sur le droit naturel. Celui-ci achèverait les anciens thèmes de Berne et de Francfort sur le dualisme de la vie éthique vraie, en tant qu'existence totale réalisée éminemment dans la *polis* grecque, et de sa négation moderne dans l'existence scindée, privée, de l'homme accaparé par l'économie et fixé à son droit ; au contraire, le *Système de la vie éthique* annoncerait la philosophie politique définitive de Hegel, qui propose une articulation également tripartite de la société, même si le contenu et le statut des trois états ne sont plus identiques. La postériorité du second texte ne peut, en vérité, s'établir à *partir d'un tel argument*, qui néglige le fait que, dans la première œuvre où Hegel, après les deux textes en question, expose à nouveau une articulation sociale de l'État, celle-ci est fondamentalement duelle, et oppose les « états inférieurs » (paysans, bourgeois, marchands), pris dans des intérêts particuliers, à « l'état de l'universalité » (fonctionnaires, savants, soldats), dont la disposition d'esprit rappelle, *mutatis mutandis*, celle qui s'incarne dans l'état des hommes libres de l'article sur le droit naturel, à savoir la vie éthique absolue²⁶. En réalité, la différence entre l'article sur le droit naturel et le *Système de la vie éthique*, au sujet de l'exposition des formes manifestant la vie organique du peuple, peut s'expliquer autrement et, croyons-nous, mieux, que par une maturation de la pensée de Hegel.

Elle a bien sa raison suffisante dans la différence des intentions essentielles — *critique* ou *systématique* — qui président à l'élaboration des deux textes. — Le souci de la *complétude* impliquée dans la *systématicité* exige l'introduction, à côté de la vie éthique absolue et de la vie éthique relative, de l'attitude éthique par laquelle la particularité est, non pas don de soi ni résistance intérieure à l'universalité, mais réception immédiate de ses requisits. Outre que l'évidence historique toujours actuelle de l'état social objectivant la confiance a pu faire promouvoir celle-ci parmi les formes fondamentales de la manifestation de la vie organique du peuple, une telle promotion semble bien, surtout, pouvoir invoquer une justification proprement *ontologique*.

Si le rapport, accueilli dans l'indifférence, entre l'universalité et la particularité, reçoit sa pleine détermination des *deux formes opposées* que sont la vie éthique absolue et la vie éthique relative — la différence de l'universalité et de la particularité étant en même temps identifiée par le primat alterné de chacun

26. Cf. *id.*, *Philosophie des Geistes 1805-1806, Jenaer Systementwürfe III*, GW 8, pp. 266 sqq. — trad. Planty-Bonjour, *op. cit.*, pp. 97 sqq.

de ces termes —, la différence des deux formes *du rapport* pré-suppose elle-même l'identité d'une matière commune, qui consiste dans l'existence d'une différence (universalité-particularité) corrélative d'une identification dont le sens est encore indéterminé et constitue la virtualité commune de l'une et l'autre formes. Envisagé en ce noyau commun de sa double détermination par la causalité alternante de ses termes, le rapport consiste dans une altérité de ceux-ci non encore durcie par l'affirmation de soi résolue de la particularité devant l'universalité pour laquelle elle meurt (forme négative du rapport) ou dont elle vit (forme positive du rapport), et, par conséquent, compensée dans la proximité de leur lien encore *substantiel* : l'accident — le particulier — vit alors totalement dans et par la substance — l'universel — dont, en même temps, il diffère, cependant, comme de ce qui a puissance sur lui. La future Logique hégélienne verra bien dans la substantialité le moment originaire du rapport, dont la causalité sera l'exposition développée, et qui aura son achèvement auto-critique dans la causalité réciproque. Le sens vrai de celle-ci, à savoir l'accueil du rapport dans l'indifférence, signifie, pour ce noyau substantiel du rapport éthique, que la différence de ses termes, déterminée alors comme telle par l'identité, n'est plus la relation unilatérale de la maîtrise pure et de la simple obéissance, mais se concrétise comme la relation patriarcale-patriotique d'un universel qui prend soin du particulier, et d'un particulier qui se confie à l'universel²⁷. La confiance, identité éthico-politique immédiate de l'identité et de la différence de l'universel et du particulier, serait ainsi le noyau primaire de la vie éthique absolue et de la vie éthique relative.

Il est certain qu'elle exprime, du côté subjectif, la citoyenneté sous-jacente, et à la bravoure militaire et à la droiture civile, et que, unissant, et l'identité et la différence de l'universel et du particulier, elle ne peut pas davantage être supprimée par le passivisme politique de la seconde, où le particulier tend, sans y réussir absolument, à se différencier de l'universel, que par l'activisme politique de la première, où il s'efforce, sans pouvoir effacer toute différence, de s'identifier à l'universel. Dans son prochain texte politique — les cours de 1805-1806 sur la philosophie de l'esprit — Hegel déclarera ainsi que « la confiance absolue est le fondement et l'élément de l'État »²⁸. Mais il ajoutera aussitôt que,

27. Cf. *in* : SS, p. 35, le thème introduisant la « famille » comme « l'indifférence du rapport de la maîtrise et de la servitude ».

28. *Id.*, *Philosophie des Geistes 1805-1806, Jenaer Systementwürfe III, GW 8*, p. 267. — trad. Planty-Bonjour, *op. cit.*, p. 98.

« dans un État cultivé, elle se retire dans un état social, où elle est le point de départ élémentaire et l'élément universel demeurant en tous, mais qui reçoit sa forme plus consciente »²⁹. Et, en effet, Hegel, déjà, pose bien, dans le *Système de la vie éthique* et présuppose bien, dans l'article sur le droit naturel, comme une *forme particulière* de la vie organique du peuple, à côté de la vie éthique absolue et de la vie éthique relative, cette confiance qui constitue d'abord leur *noyau universel*. Le texte de 1805-1806 — qui se situe, d'ailleurs, au niveau des *états*, mais non à celui des *formes* dont ils sont l'objectivation — nous invite à justifier cette exposition particularisante de l'intérieur universel de telles formes, comme une élévation à la conscience de ce qui n'est plus, dans l'État vrai, développé, différencié (celui dont il est question dans la spéculation), que le fondement de la conscience. D'une part, il faut bien reconnaître que, si la bravoure du guerrier et la droiture du bourgeois présupposent l'une et l'autre la confiance comme leur fondement, elles se manifestent — aussi à elles-mêmes — dans la différence d'avec ce fondement, et le recouvrent, pour l'une, qui veut se donner à l'universel comme à son œuvre, par l'affirmation de son absoluité politique, et, pour l'autre, prise dans son désir de se fixer à sa particularité, par l'aveu de sa nullité politique. D'autre part, l'élévation de ce fondement à la pleine conscience, la transformation de ce « moment » de la conscience en une « figure » d'elle-même, répond bien, de la part du philosophe spéculatif, à l'exigence que lui adresse l'absolu, de le manifester comme ce qu'il est essentiellement, à savoir comme manifestation ou exposition absolue, totale, de lui-même ; le moment qui est au *fondement* des figures dont le sens est de le dissimuler par leur différence d'avec lui, doit ainsi, en particulier, s'exposer dans sa différence d'avec elles comme une *figure* à côté d'elles. — Telle serait bien la justification ontologique — il est vrai, générale en sa portée, et typique du hégélianisme — de l'introduction de la confiance comme troisième figure ou forme de la vie éthique du peuple organisé, une justification dont la vertu proprement politique s'accomplirait par l'objectivation ultérieure de ce fondement de la vie éthico-politique dans un état dont l'existence même constituerait les « fondations » de l'État rationnel, lui assurant par là stabilité et solidité.

La confiance réalise, ainsi, précisément, ce dont la vie éthique absolue et la vie éthique relative sont le développement ou la différenciation. Mais l'État que Hegel veut élever à la rationalité est

l'État développé, différencié suivant l'opposition *essentielle* de la vie éthique relative, qui menace son existence en tant que manifestation, pour le moins, a-politique du politique, et de la vie éthique absolue, qui, en tant que manifestation résolument politique du politique, doit alors l'affirmer sans cesse à nouveau en niant sa négation. C'est, nous le savons, à cette *contradiction*, caractéristique de l'État *moderne*, dont elle fait éclater la vitalité, que s'ancre la réflexion politique de Hegel. Aussi circonscrit-elle le champ des formes *essentielles* selon lesquelles se réalise la vie organique de l'État, dont la spéculation hégélienne veut produire la rationalité. Et c'est pourquoi, dans le *Système de la vie éthique* également, en dépit de son souci explicite de complétude, Hegel, par la désignation même de ses termes — qui semblent ainsi épuiser le champ de la manifestation de la vie éthique du peuple — privilégie le couple : vie éthique absolue-vie éthique relative, et rabaisse en fait le troisième terme, la confiance, au rang d'un simple appendice ; la confiance, forme primitive de la vie de l'organisme étatique, peut bien jouer le rôle des *fondations* dans l'édifice de l'État, il n'en reste pas moins que, l'État qui préoccupe Hegel, l'État *développé* à rationaliser, s'exprimant essentiellement dans la contradiction entre, d'une part, l'économique et le juridique, d'autre part le politique affirmé alors comme tel, l'intérêt fondamental de la raison est absorbé par la solution de ce problème constitutif de l'État accédant à sa vérité. On comprend, dès lors, que, *a fortiori*, l'article sur le droit naturel, où s'exprime, se justifie et se consolide le développement moderne, dans l'universel étatique, du particularisme économico-juridique, néglige de mentionner la confiance, ce principe *originnaire* de la vie politique, lorsqu'il s'agit de lire, dans l'infrastructure ontologique de l'État *achevé*, les principes contradictoires dont la réconciliation concrète apportera la solution rationnelle du problème politique mûri par l'histoire. — C'est cette attention prioritaire aux termes d'un tel problème, saisi en sa dynamique historique, qui détermine aussi l'orientation de l'analyse, dans l'article sur le droit naturel, des états sociaux objectivant les formes selon lesquelles se réalise la vie de l'organisme populaire.

B. — LE SYSTÈME DES ÉTATS : LA VÉRITÉ SPÉCULATIVE DE LA SÉPARATION DES ÉTATS

L'article sur le droit naturel commence par poser l'objectivation des formes essentielles de la vie éthique du peuple comme un

simple fait, en se contentant alors d'expliciter le sens de cette objectivation. — Celle-ci s'intègre dans le processus général de la réalisation progressive de l'absolu éthique, qui, comme auto-différenciation de l'identité ou indifférence, manifeste le triomphe croissant de cette dernière sur et dans une différence cependant libérée par elle de façon croissante. La réalisation, détermination ou différenciation, c'est-à-dire l'organisation ou la figure, « l'individu de la vie éthique absolue » (p. 63), se révèle ainsi d'abord comme *production substantielle* de l'indifférence éthique dans la réalité d'individus existant comme de simples accidents de celle-là — que cette imprégnation substantielle soit saisie immédiatement dans son *être* un, identique à soi, comme esprit d'un peuple, ou qu'elle se médiatise avec elle-même comme son propre devenir au sein de son auto-différenciation, comme *vie* éthique —, puis comme *réflexion subjective* de l'indifférence éthique dans des individus faisant culminer leur affirmation d'eux-mêmes dans leur auto-négation, le sacrifice total d'eux-mêmes qu'exige le service absolu de l'universel.

C'est bien selon ces moments que, à propos du *premier état*, celui qui objective la forme absolue de la vie éthique absolue du peuple, et, donc, constitue l'expression privilégiée de l'organisme ou individu en lequel elle se réalise en sa totalité, Hegel analyse « l'individu de la vie éthique absolue, dont les organes sont les individus singuliers » (p. 63). — En premier lieu, cet individu — qui apparaît, à une analyse retrouvant, selon la perspective adoptée dans l'article sur le droit naturel, le positif à partir du négatif de la vie éthique, comme produit par l'accueil, dans l'indifférence, du rapport où les singularités ont leur lieu — a son *universalité dominante*, son idéalité et subjectivité, dans l'âme du peuple (l'indifférence), en tant qu'elle se répand en son corps maîtrisé (l'indifférence s'ouvrant à la différence du rapport et la prenant en elle), c'est-à-dire dans « l'esprit vivant absolu » (p. 63). Et il a sa réalité ou « objectivité », sa *particularité subordonnée*, dans la « totalité des individus » (p. 63) ; son identité s'y réalise comme auto-différenciation posée d'elle-même, c'est-à-dire que son être s'y montre comme « mouvement vivant », et se donne alors, à même les consciences de soi où elle se produit, cet espace intérieur qui lui permet d'être présente à elle-même et de jouir d'elle-même : « jouissance de soi divine » (p. 63), car l'universalité, en tant qu'elle se pose dans les singularités réunies en elle comme en leur puissance, est précisément, pour Hegel, « la divinité du peuple »³⁰.

En second lieu, l'individu éthique absolu se réfléchit en son « côté absolu », c'est-à-dire en son identité positive, dans son « côté formel ou négatif » (p. 63), c'est-à-dire dans sa réalité différenciée s'affirmant pour elle-même dans les singularités individuelles, comme l'« anéantissement » (p. 63) de celles-ci, la mort du sacrifice guerrier.

Cependant, la réalité que la vie éthique obtient dans l'organisme populaire, tel qu'il a été envisagé jusqu'à maintenant, n'est pas encore, pour Hegel, sa réalité achevée. Il est bien vrai que, si les divers degrés de la manifestation de la totalité vivante du peuple en ses membres, c'est-à-dire d'abord les formes absolue et relative de la vie éthique, diffèrent entre eux dans l'élément ultime de la réalité, à savoir *dans* les singularités, leur différence n'est pas encore une différence *de* singularités, c'est-à-dire la différence réelle ultime, la différence absolument réelle ; elle n'est pas encore telle que, comme différence de singularités universelles possédant, comme toute singularité — concrétité —, une subsistance en soi, mais principielle, elle serait *ipso facto* aussi une différence des singularités particulières dont ces singularités universelles constitueraient alors le fondement essentiel. Il a été dit que le citoyen ne pouvait être *en même temps* soldat et bourgeois, mais cela ne veut encore pas dire que *le même citoyen* ne puisse être l'un ou l'autre. Or, c'est ce qu'il faut dire maintenant, puisque Hegel en vient à affirmer que la pleine réalisation de la vie éthique de l'organisme du peuple exige que ses formes ne soient pas simplement des formes *idéelles*, ayant leur substrat réel dans les singularités particulières, mais des formes *réelles*, fondant en leur universalité l'être même de celles-ci, que, par conséquent, leur distinction soit aussi une distinction des individus qui existent alors en elles bien plus qu'elles n'existent en eux. « Que les deux moments — écrit ainsi Hegel —, l'être-supprimé de l'opposition [la vie éthique absolue] et sa subsistance [la vie éthique relative], ne soient pas seulement idéels, mais aussi réels, c'est là d'une façon générale la position d'une séparation et mise à part, de telle sorte que la réalité soit partagée en une partie qui est absolument accueillie dans l'indifférence et en une partie dans laquelle le réel est, comme tel, subsistant, donc [est] identique relativement et porte en lui-même seulement le reflet de la vie éthique absolue » (p. 62). La différence de la vie éthique absolue et de la vie éthique relative doit donc se réaliser dans et comme le partage des individus membres du peuple en *deux groupes exclusifs*, celui des individus qui ont leur essence dans la première et celui des individus qui ont leur essence dans la seconde. Or,

cette affirmation hégélienne, que la réalisation accomplie de la vie de l'organisme éthique exige celle de ses formes, fait problème et appelle, par suite, une *justification*, puisqu'elle pose la nécessité du partage des citoyens, dont la participation éthique à la vie absolue du peuple serait conditionnée par leur intégration exclusive dans l'une de ces formes, alors qu'une telle réalisation accomplie de la vie de l'organisme éthique semblerait, bien plutôt, exiger la réflexion totale de la totalité qu'elle est — comme rapport organique de ses formes — dans chacun des membres de cet organisme³¹.

L'article sur le droit naturel n'avance ici, en fait de justification de la réalisation des formes de la vie éthique absolue, que l'impossibilité, pour « l'organisation éthique », de « se conserver pure autrement que de telle sorte que l'expansion universelle du négatif », à savoir le mouvement indéfini de l'économie et du droit où s'actualise la négation non niée de l'absolu éthique, « soit, en elle, entravée et mise d'un seul côté » (p. 62). Ce thème de l'*auto-purification* de l'organisme éthique, qui revient à la fin de l'exposé de la signification réelle de son articulation sociale³², encadre donc cet exposé et semble ainsi constituer la justification essentielle de cette articulation. On doit noter qu'il n'apparaît pas dans le *Système de la vie éthique* : l'article sur le droit naturel, en qualifiant d'impure la vie économique-juridique, cependant reconnue comme nécessaire, exprimerait encore la nostalgie juvénile de la belle cité strictement politique de l'antiquité, alors que le *Système de la vie éthique*, en abandonnant un tel purisme esthétique-politique, manifesterait un nouveau progrès de Hegel dans la voie de la prosaïque « réunion avec le temps ». En réalité, le souci d'élaborer un État essentiellement politique a été constant chez Hegel, et sa philosophie définitive de la vie éthique fera bien consister la vérité de celle-ci dans la vie proprement politique, en renvoyant la sphère économique-juridique, sous le nom de société civile-bourgeoise, parmi les présuppositions de l'État ainsi libéré d'elle. On peut dès lors se demander si le thème de la purification, affirmé en sa nudité *axiologique* par l'article sur le droit naturel, lorsqu'il aborde l'étude de l'articulation réelle de la vie éthique absolue, n'exprime pas, en vérité,

31. Contre la limitation « éthique » des individus, dans la perspective générale illustrée d'abord par le thème platonicien de l'« oikéiopraxis », Marx affirmera ainsi, dans *L'idéologie allemande*, la nécessité et la possibilité — par delà la division du travail — d'un accomplissement ultime, grâce à l'association communiste des producteurs, de la vie humaine intégrale par chaque individu.

32. Cf. HEGEL, *DN*, p. 69.

une exigence proprement *ontologique* de la réalisation même de son concept. Et, de fait, en présentant alors le contenu essentiel de cette articulation, Hegel invoque bien « la nécessité absolue de l'élément éthique » (p. 63), qu'il y ait au moins deux états réalisant les deux formes principales de la vie éthique absolue en son organisation idéale. Mais il se contente ici d'affirmer l'existence d'une telle nécessité, sans en expliciter l'essence. Il convient donc d'avoir recours, une fois de plus, au *Système de la vie éthique*, qui, lui, introduit le thème de la réalisation des formes éthiques en justifiant objectivement l'articulation de l'État en un système d'états différents. Cette justification s'appuie, toutefois, sur une thèse contenue aussi bien dans l'article sur le droit naturel que dans le *Système de la vie éthique*, et définissant fondamentalement la perspective éthique offerte par les deux ouvrages.

Dans le *Système de la vie éthique*, Hegel inaugure une telle justification en soulignant que l'indistinction existentielle des formes de la vie éthique fait que celle-ci est encore plongée dans la naturalité, dépourvue de sagesse³³. En parlant un peu plus loin du gouvernement du peuple, Hegel dira que la « constitution vraie » a accédé à la « sagesse » du discernement, de la différenciation du tout éthique en « systèmes subordonnés » qui médiatisent la relation de ce tout et des individus ainsi libérés par cette conciliation³⁴, alors que la « grossièreté »³⁵ de la constitution laisse face à face la « masse informe » des individus et la puissance indistincte du tout³⁶. Cette dénonciation de la relation immédiate de l'unité de l'État à la multiplicité des citoyens annonce, dans une certaine mesure, la critique que Hegel dirigera, ultérieurement et définitivement, contre les abstractions démocratiques ignorant la *nécessité ontologique* de la *médiatisation* de l'*universalité* de l'État et de la *singularité* des citoyens par la *particularité* des états sociaux. Mais, à l'époque où il rédige l'article sur le droit naturel et le *Système de la vie éthique*, Hegel — qui emploie, d'ailleurs, assez indifféremment les termes de particularité et de singularité — ne semble pas avoir encore maîtrisé totalement la logique spéculative et ne fonde donc pas la relation : État-état social-individu comme une concrétisation du syllogisme ontologique : universel-particulier-singulier. Examinons

33. Cf. *id.*, SS, p. 62 : « ... car le mélange [des formes] est l'absence de forme de ce qui est éthique sur un mode naturel et de ce qui est dépourvu de sagesse ».

34. Cf. *ibid.*, p. 69.

35. *Ibid.*

36. Cf. *ibid.*, p. 76.

alors pourquoi, selon le *Système de la vie éthique*, la totalité réelle de la vie éthique pose nécessairement la différence idéale de ses formes comme une différence réelle d'états sociaux.

La vie éthique absolue doit, conformément à l'essence même de l'absolu dont elle est l'une des expressions, se manifester ou se réaliser en la totalité de son contenu concret. Et, comme l'élément ultime de la réalité est l'individualité singulière, c'est en celle-ci même, semble-t-il, qu'elle devrait déployer empiriquement l'unité organique de ses moments : l'individu singulier devrait alors actualiser en lui de façon égale ces moments ontologiquement égaux dans la totalité populaire. Or, pour Hegel, une telle actualisation est impossible du fait de la *finitude de l'individu singulier* : celui-ci ne peut exprimer totalement la totalité de la vie éthique absolue, mais seulement partiellement, et il ne réalise certaines de ses déterminations que pour autant qu'il n'en réalise pas d'autres. On a, certes, tendance à considérer que, à la différence de l'individu appartenant à la nature physique, rivé à telle ou telle particularité, l'individu appartenant à la nature éthique, en tant que « singularité absolue » ou « concept pur »³⁷, c'est-à-dire en tant qu'infinité niant toute fixation à une détermination particulière, peut « pour lui-même revendiquer sans réserve la totalité réelle absolue »³⁸. Cependant, l'infinité, elle-même rendue finie par son opposition à la finitude des déterminations, est — comme on l'a vu — seulement l'absolu négatif ou formel, non l'absolu en sa vérité, qui ne consiste pas dans l'identité abstraite de toutes les différences, mais dans l'identité intégrant en elle toutes les différences ainsi constituées en un système. Or, « ce système ne peut pas non plus être posé de telle sorte qu'il soit en tant que tel dans l'individu comme tel, à savoir en tant que développé, que se distribuant complètement en ses puissances »³⁹. Car — selon un thème fondamental que Hegel exposera aussi dans la suite de l'article sur le droit naturel — « la singularité de l'individu n'est pas ce qui est premier, mais ce qui l'est, c'est la vitalité de la nature éthique, la divinité, et, pour son essence, l'individu singulier est trop pauvre et il ne peut recueillir sa nature en toute sa réalité »⁴⁰. Assurément, en tant qu'il est singularité infinie, liberté négative à l'égard de ses déterminations, l'individu éthique peut manifester sa maîtrise sur elles en posant n'importe

37. *Ibid.*, p. 62.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, pp. 62-63.

laquelle d'entre elles dans l'existence, tout en se pliant alors à la loi du « ou bien-ou bien » qui régit la relation des déterminations au niveau de l'entendement pratique, où la liberté négative ou formelle se situe. C'est dire qu'il ne peut réaliser en lui les déterminations concrètement organisées de la vie éthique absolue de façon *simultanée*, mais uniquement de façon *successive* : « Momentanément, il peut en tant qu'indifférence formelle présenter tous les moments ; mais il est, en tant qu'indifférence formelle, le négatif, le temps, et il les anéantit en retour »⁴¹. Or, la réalisation de l'absolu éthique devant elle-même être absolue, ses déterminations doivent toutes être absolument subsistantes en leur réalisation, et l'ordre de celle-ci ne doit pas consister dans la pure négativité du temps, mais posséder la pleine positivité d'une spatialité éthique, par là instituer proprement une « nature »⁴². La vie éthique absolue ne peut donc pas se réaliser dans *un seul* individu singulier, car alors elle nierait sa nécessité dans la contingence des choix exclusifs de cet individu, mais — puisque l'élément ultime de la réalité est bien la singularité individuelle — elle exige pour sa réalisation *des* individus singuliers, dont la collectivité, seule, permet l'expression simultanée constante de toutes ses formes. Ce qui n'est possible que si l'être de ces individus, nécessairement exclusif, est celui des formes éthiques, qui s'imposent alors à eux et ont en eux, tel leur matériau, une réalité, et une réalité supérieure à celles qu'ils possèdent eux-mêmes. Le caractère limité, exclusif, des individus singuliers exige la réalisation exclusive, séparée, indépendante, des formes de la vie éthique, et l'universalité de ces formes désormais réelles les érige en substances déterminées des singularités réelles : en quelque sorte, les formes de la vie éthique absolue ne sont plus de simples « modes » de sa substance universelle, mais des « attributs » particuliers de celle-ci. Particularisations de l'universalité réelle absolue du peuple, universels réels particuliers auxquels appartiennent les individus singuliers, tels sont les états sociaux, dont l'existence est absolument nécessaire, puisque la vie éthique doit être absolument réalisée, et qu'elle ne peut l'être que par eux.

Nous avons dit que Hegel n'introduisait pas ici les états sociaux comme des particularités médiatisant nécessairement l'universalité (du peuple) et les singularités (des citoyens). Cependant, il les décrit bien de telle manière qu'ils jouent, en fait, un

41. *Ibid.*, p. 63.

42. Cf. *ibid.* : « l'[élément] éthique doit nécessairement s'appréhender comme nature, comme substance de toutes les puissances ».

tel rôle médiateur. Ils permettent, en effet, aux individus dont ils constituent l'essence spécifique, d'appartenir au tout concret du peuple — et de recevoir ainsi un être éthique vrai — malgré leur abstraction ou limitation. En étant une expression réelle immédiate de la réalité concrète du peuple, ils participent forcément à cette concrétude et la contiennent en eux ; comme la future logique spéculative le fondera, chacune des formes éthiques réalisées intègre en son identité à soi ses relations différentielles avec les autres — par lesquelles elle est identifiée à soi déterminée, telle forme éthique — et, donc, ces autres elles-mêmes, comme des moments de la *totalité* qu'elle est alors, de telle sorte qu'elle est elle-même un organisme, un « individu » ou une « figure » : « en tant que chacune s'organise, elle est précisément par là totalité et porte en elle-même les autres puissances de la forme »⁴³. Les totalités subordonnées que sont les états sociaux, comme expressions de la même totalité, se font écho les unes aux autres à l'intérieur d'elles-mêmes⁴⁴. C'est ce qui explique, par exemple, que l'état de la vie éthique relative renferme en lui-même, sous la forme de l'impôt, le moment du sacrifice du citoyen à l'État, dont l'actualisation plénière constitue l'essence de la vie éthique absolue, et, sous la forme de l'acceptation ou de la demande de l'intervention économique de l'État, le moment de la confiance, qui reçoit son droit absolu dans le troisième état. Mais, précisément — et pour nous en tenir simplement à cet exemple — dans l'état de la vie éthique relative, le sacrifice consenti à l'État est subordonné à la fixation égoïste à soi-même, et la confiance en l'État le cède à la confiance en soi-même, l'affirmation principielle étant alors celle de l'individu par et pour lui-même. Cette *pars totalis* qu'est l'état social ne peut, en effet, exprimer la totalité populaire — à même le matériau fini de la réalité, l'individu singulier — que partiellement et de telle manière que les moments de celle-ci n'accèdent, dans chaque cas, à l'existence, qu'à travers la domination exercée sur les deux autres par celui qui caractérise essentiellement chaque état social : chaque « puissance de la forme » — pour parler comme Hegel — porte bien les autres en elle-même, « mais conformées à elle-même et organisées

43. *Ibid.*, p. 62.

44. Cette conception organique du rapport du tout et des parties, qui sont en elles-mêmes le tout, mais selon une différence qui les lie du dedans, sera appliquée plus tard à Hegel à la relation des pouvoirs (princier, gouvernemental, législatif) dans la constitution intérieure de l'État rationnel.

suivant elle-même »⁴⁵. L'expression que la totalité éthique obtient dans chaque état social étant ainsi unilatérale, cette *totalité* ne s'exprime *totale*ment, en sa réalisation, que dans l'*ensemble* des états sociaux. Cet ensemble, cependant, n'est pas un simple rassemblement extérieur, mais la différenciation réalisante de la totalité idéale de la vie populaire réfléchit en elle-même l'identité de celle-ci, car, comme on vient de le voir, le rapport que les états sociaux entretiennent les uns avec les autres est ancré dans la nature de chacun, si bien que leur *séparation*, au lieu de menacer l'*unité* éthico-politique, la *confirme* avec d'autant plus d'éclat en la puissance absolue qu'elle tient de son caractère organique. C'est ce qui, en particulier, ressort de l'exposition que Hegel présente de l'articulation sociale de l'État dans l'article sur le droit naturel.

Ce que nous avons dit en étudiant le thème des formes de la vie éthique s'applique également à la façon dont Hegel envisage, dans ce texte, cette *articulation* des états sociaux qui les objectivent. La perspective sous laquelle il appréhende ici une telle articulation n'est pas la perspective *statique* d'une *description détaillée et complète* des états qui doivent composer l'État rationnel — comme c'est le cas dans le *Système de la vie éthique* —, mais la perspective *dynamique* de la *solution rationnelle* de la problématique historique qui définit l'État moderne comme le lieu de la tension entre l'universalisme proprement politique et le particularisme économique-juridique, c'est-à-dire entre les exigences de la vie éthique absolue et celles de la vie éthique relative. — Ainsi, alors que le *Système de la vie éthique* introduit immédiatement la triplicité des états sociaux objectivant les trois formes de la vie éthique précédemment exposées dans le manuscrit, l'essai sur le droit naturel, tout comme il n'a mentionné que les deux formes, pour lui essentielles, de la vie éthique absolue et de la vie éthique relative, commence par ne citer que

45. HEGEL, SS, p. 62. — F. Rosenzweig écrit, à ce sujet, que ce n'est pas telle ou telle vertu particulière qui convient à chaque état, mais un ordre différent de la même totalité des vertus (Hegel und der Staat, op. cit., p. 134) ; nous préférons, quant à nous ne pas impliquer dans la définition des états la notion de vertu, que Hegel n'étudie d'ailleurs que plus loin dans l'article sur le droit naturel (cf. DN, pp. 80 sq.), et dont le *Système de la vie éthique*, s'il en parle à propos des formes de la vie éthique et des états, révèle l'emploi complexe qu'en fait alors Hegel, puisque, par exemple, il signifie que la vie éthique absolue est la négation — l'indifférence — de toutes les vertus, qu'elle parcourt et dépasse toutes (cf. SS, pp. 57-58 et 63-64), tandis que la vie éthique relative « n'est pas capable d'une vertu » (ibid., p. 67), « ne peut parcourir toute la série des vertus ou, comme vertu, s'organiser seulement pour le moment » (ibid., p. 61).

les deux états objectivant respectivement ces deux formes. La « nécessité absolue » de l'objectivation des formes éthiques est présentée comme celle qui fait que « deux états, dont l'un [est] en tant qu'état des [hommes] libres, forment l'individu de la vie éthique absolue » (p. 63), et c'est seulement après avoir caractérisé ces deux états dont la polarité — qui s'exprime aussi par la désignation du second comme « état des [hommes] non libres » (p. 63) — domine l'articulation sociale de la totalité populaire moderne, que Hegel introduit ce qu'il désigne simplement ici — tel un appendice⁴⁶ — comme le « troisième état » (p. 64). Les quelques lignes qu'il va alors consacrer à ce troisième état sont sans suite dans l'article sur le droit naturel. Certes, comme nous l'avons noté, Hegel qualifie, dans le *Système de la vie éthique*, également de non libres le deuxième et le troisième états, et, en vérité, on peut bien, ainsi que l'ont fait maints commentateurs⁴⁷, rapprocher ces deux états dans une même privation de la liberté, puisque l'être-chez-soi constitutif de celle-ci, l'identité pratique rationnelle du Soi singulier et de l'être universel, ne peut apparaître, ni dans l'absence de soi qu'est la confiance, ni dans le retrait hors de l'universel qu'est la vie éthique relative. Mais, lorsque, dans l'article sur le droit naturel, Hegel, après avoir présenté le troisième état, revient longuement sur l'état des hommes non libres pour en examiner le développement historique et en élaborer le statut rationnel, c'est bien le deuxième état qu'il vise en lui, comme le prouvent suffisamment, et la façon dont il le désigne et le contenu qu'il souligne en lui ; c'est surtout le deuxième état qui est l'état non libre, et le troisième état est plutôt du côté du premier état, il est son terreau, son sol. Ce troisième état est ainsi manifestement en dehors du champ d'intérêt de Hegel. Il nous faudra préciser la signification de cet intérêt relatif à l'articulation sociale de l'État, mais, auparavant, il convient d'analyser, en les éclairant, au besoin, une fois encore, par le texte plus organique et plus détaillé du *Système de la vie éthi-*

46. Cf., par exemple, H. EBER, *Hegels Ethik in ihrer Entwicklung bis zur Phänomenologie*, Strasbourg, 1909, pour qui « au deuxième état se joint en quelque sorte comme un appendice un troisième état » (p. 128) ; le troisième état apparaît bien, pour le moins, comme un appendice au couple essentiel des deux premiers.

47. Cf., entre autres, K. L. MICHELET, *Einleitung in Hegel's philosophische Abhandlungen*, Berlin, 1832, réimp. Bruxelles, 1968, p. xl : « ... cette vie éthique relative, à laquelle appartiennent les états non libres du besoin et du travail (artisans et paysans) » — H. GLOCKNER, *Hegel, II, op. cit.*, p. 328 : « les membres du troisième état sont pareillement non libres, et, dans cette mesure, il n'y a, à le prendre strictement, que deux états... ».

que, les remarques rapides et assez librement composées que Hegel consacre, dans l'article sur le droit naturel, à la nature respective et aux rapports réciproques des trois états sociaux qui, selon les deux ouvrages, constituent l'organisme réel de l'État rationnel.

*
**
*

Dans une phrase dont le sens est aussi ambigu que l'est celui de l'expression de « vie éthique absolue » — qui, on l'a vu, désigne à la fois la vie de la totalité éthique du peuple et l'une des formes de sa réflexion à même les individus —, Hegel privilégie, en le citant seul alors, parmi les « deux états... qui forment l'individu de la vie éthique absolue » (p. 63), c'est-à-dire l'organisme réel du peuple, l'« état des [hommes] libres », et, en caractérisant l'activité par laquelle cet individu manifeste sa vitalité absolue, c'est bien cet état qu'il vise, et à bon droit, car c'est lui qui actualise essentiellement une telle vitalité. Certes, le premier état ne forme l'individu de la vie éthique absolue qu'en union avec les autres états, et d'abord avec le second, son Autre absolu, de même que la vie éthique absolue de la totalité populaire est constituée par l'unité organique de la vie éthique absolue des individus avec les autres formes de sa réflexion en eux, et d'abord avec la vie éthique relative. Mais le premier état, comme objectivation de la forme *absolue* de la vie éthique du peuple, peut être désigné, lui aussi, parmi les individus subordonnés que sont les états sociaux, comme « individu de la vie éthique absolue », et c'est bien en cet individu subordonné ou relatif que se réfléchit le plus fidèlement l'individu suprême ou absolu du peuple organisé. C'est ce qui justifie le glissement de la visée hégélienne de celui-ci à celui-là.

Ainsi, c'est le premier état — que le *Système de la vie éthique* peut bien nommer « l'état absolu »⁴⁸ — qui accomplit le « côté formel ou négatif » (p. 63) de l'individu de la vie éthique absolue du peuple, c'est-à-dire le côté par lequel il manifeste existentiellement, ou déploie suivant le moment négatif de la différenciation ou de la forme, l'identité absolue de son essence ou de son contenu. En effet, l'identité absolue du peuple ne se pose comme telle à même la différence, sa forme n'est la forme de son essence, ou encore, son « côté formel ou négatif » n'est « aussi

bien son côté absolu » (p. 63), que pour autant que la négation est négation de soi, que la différenciation est différenciation de soi, mais la *bravoure*, que nous venons ainsi de désigner, est la vertu-mère du *premier état*. A vrai dire, cette bravoure, comme il a été dit, n'est pas tant une vertu que l'« indifférence de toutes les vertus »⁴⁹, que la « couronne »⁵⁰ de leur négation successive, car elle s'actualise dans la guerre, qui, en son tourbillon, arrache sans cesse les membres du premier état à la fixation à une vertu proprement dite, en emportant dans sa négativité, aussi vite qu'elle suscite leur multiplicité, les rapports déterminés dont la négation, par là elle-même déterminée, constitue toute vertu⁵¹. L'état qui réalise la vie éthique absolue comme résorption complète de la différence dans l'indifférence ne peut la manifester dans une autre activité négatrice, dans un autre travail, que la *guerre*, dont Hegel ne prononce pas le mot ici, mais dont il évoque bien la finalité essentielle. La guerre, en effet, n'a pas pour résultat et pour but la production, dans une négation du matériau qualitativement et quantitativement limitée par l'entendement⁵², de déterminations objectives, dans l'acquisition et la possession desquelles pourrait s'affirmer la singularité subjective⁵³. Elle est, au contraire, d'autant plus dirigée vers l'« absolue négation » (p. 64) de déterminations objectives qu'elle s'ouvre sans réserve à la négation de ce qui est, pour son agent, la détermination objective *absolue*, la base *universelle* des déterminations objectives, c'est-à-dire à la négation de la *vie*, dont la réflexion en soi-même constitue l'infinité subjective de la personne ; ce travail de la guerre, « qui ne vise pas l'anéantissement de déterminités singulières, mais la mort » (p. 63), et qui, à l'époque moderne, s'accomplit d'ailleurs totalement dans sa forme même, puisque la négation de la personne y devient elle-même impersonnelle⁵⁴, est donc bien le « travail universel »⁵⁵ où se réalise la raison pratique, pour autant que l'auto-négation de la singularité y manifeste l'affirmation de soi de l'universel. Hegel rappelle alors brièvement le thème, présenté au début de la troisième partie de son article, de la vertu éthique de la guerre, en écrivant que « le produit » du travail qu'est la guerre « n'est pas quelque chose de

49. *Ibid.*, p. 57.

50. *Ibid.*, p. 58.

51. *Cf. ibid.*, pp. 58-59.

52. *Cf. ibid.*, p. 64.

53. *Cf. ibid.*, p. 59.

54. *Cf. ibid.*, pp. 59-60.

55. *Ibid.*, p. 64.

singulier, mais l'être et la conservation du tout de l'organisation éthique » (p. 63). Le travail de la guerre, qui constitue la forme négative adéquate à l'essence positive de l'organisme éthique, est bien l'*acte* par lequel le premier état peut, comme il le doit, poser ou médiatiser totalement son *être*, dont la vie immédiate réalise cette essence même, puisqu'elle est « la vie absolue dans la patrie et pour le peuple »⁵⁶.

Mais, si une telle identité de la singularité à l'universalité est médiatisée absolument en son être, c'est-à-dire vérifiée ou confirmée, par la préparation et l'exécution de la guerre en tant qu'activité négatrice — ou travail — par laquelle la singularité se nie elle-même réellement pour l'universel, elle ne s'épuise pas en ce qui est ainsi son « moment de vérité ». On peut considérer, en effet, que ce moment n'est que le moment *médian* du devenir total d'elle-même, le moment qui, comme dans tout devenir, permet, par sa *négativité*, le passage du moment de la *positivité immédiate ou abstraite* au moment de la *positivité concrète ou achevée* de cette identité. Ce qu'elle est *en soi*, son *essence*, consiste en « l'activité immédiate dans le peuple »⁵⁷, et cette *immédiateté* où l'universel s'affirme pleinement dans et par la singularité ne se posant pas pour elle-même dans le déploiement du négatif, fait ainsi d'une telle activité une activité « organique et absolue », non un « travail » proprement dit. Le travail de la guerre continue, pour cette essence, où il a son principe, l'*épreuve de l'existence*, dans laquelle le néant de la singularité ou du négatif se réalise par l'auto-négation de son être, alors, lui aussi, posé. Cependant, la fin positive de la guerre est l'*existence de cette essence en tant que telle*, la restauration, mais sous une forme concrète et achevée, de « l'activité immédiate dans le peuple » : alors, l'individu, ayant désormais dépassé effectivement toute singularité ou particularité, n'est plus que la conscience de soi transparente de la totalité qui est par là, *comme telle*, c'est-à-dire d'une façon « organique et absolue », réalisée dans et comme une singularité. C'est cette manifestation *ultime, absolue*, de l'absolu éthique qui accède en elle à son Soi, que Hegel décrit dans les lignes suivantes : « A l'état des hommes libres dont il s'agit ici, Aristote assigne comme occupation propre ce pour quoi les Grecs avaient le terme *politeuein*, qui signifie : vivre dans, avec et pour son peuple, mener une vie universelle appartenant entièrement à la chose publique, — ou l'acte de philosopher ; et

56. *Ibid.*, p. 57.

57. *Ibid.*, p. 64.

ces deux occupations, Platon, suivant sa vitalité supérieure, ne veut pas les voir séparées, mais absolument liées » (p. 63). — Examinons cette double équation par laquelle, en s'appuyant sur l'autorité de Platon et d'Aristote, Hegel identifie, comme activités dévolues aux membres du premier état, d'une part, la *guerre* et le *gouvernement*, d'autre part, le *gouvernement* et la *philosophie*.

Le rapprochement des deux premières activités est effectivement opéré, comme on sait, par Platon et Aristote. Certes, à la différence de Hegel, pour qui la fin éthique suprême réside dans l'*existence* même du peuple constitué en État, lequel, comme tel, c'est-à-dire comme universel absorbant en lui toutes les singularités, s'affirme réellement dans la guerre, Platon se donne comme but, en fondant l'État pourtant guerrier de la *République*, « d'assurer le plus grand bonheur possible à l'État tout entier »⁵⁸, et, plus nettement encore, Aristote — qui, d'ailleurs, dénonce le militarisme platonicien admirateur de Sparte⁵⁹ — souligne que « la guerre doit être en vue de la paix »⁶⁰, que « les soins apportés à la préparation de la guerre ... ne constituent pas la fin suprême de l'activité entière de l'État, mais seulement des moyens en vue de cette fin » qui est la « vie bonne » et le « bonheur »⁶¹, et que, par conséquent, le législateur doit veiller à ce que l'éducation rende les citoyens aptes à la vie pacifique du loisir »⁶². Mais, chez Aristote comme chez Platon, c'est bien *le même groupe d'hommes* qui s'offre à la mort dans le combat et qui préside à la vie de l'État. Dans la *République*, au sein de la classe des « gardiens » au sens large du terme, c'est-à-dire des hommes dont la préoccupation et l'occupation fondamentales sont celles de l'Universel étatique, les « gardiens » au sens strict, éminent, du terme, à savoir les gouvernants, et les guerriers ou « auxiliaires » se distinguent entre eux seulement par l'âge et par l'intensité respective des qualités requises des uns et des autres, car, si « les jeunes doivent obéir », « les vieux doivent commander, ... et les meilleurs d'entre les vieux »⁶³, c'est-à-dire ceux dont la vie a montré qu'ils portaient à un haut degré d'excellence la vertu éthique cultivée chez tous les gardiens ; la *Politique* d'Aristote affirme, elle aussi, tout autant, l'identité de la « classe militaire » et de la « classe délibérante », et considère ainsi qu'il faut « remettre entre les mêmes mains

58. PLATON, *République*, IV, 420 b.

59. Cf. ARISTOTE, *Politique*, VII, 14, 1333 b 10-15, trad. TRICOT, II, p. 529.

60. *Ibid.*, 1333 a 35.

61. *Ibid.*, VII, 2, 1325 a 5-10, trad. TRICOT, II, p. 477.

62. Cf. *ibid.*, VII, 14, 1334 a 5-10, trad. TRICOT, II, p. 531.

63. PLATON, *République*, III, 412 c.

les deux fonctions, non pas, cependant, dans un même temps, mais en se conformant à l'ordre de la nature qui a placé la force dans les jeunes gens et la prudence dans les personnes âgées, [qu']une répartition de ce genre entre les deux groupes semble avantageuse et juste, car cette division est fondée sur le mérite personnel »⁶⁴. Sur ce point, Hegel se situe bien dans la tradition platonicienne et aristotélicienne. La liaison de la fonction guerrière et de la fonction gouvernementale — impliquée dans le thème-clef de la *Constitution de l'Allemagne*, selon lequel l'État est principalement force, et force militaire — est ce qui explique le passage immédiat, dans l'article sur le droit naturel, des remarques sur la guerre, comme travail universel des hommes libres, à la caractérisation politique de ceux-ci comme serviteurs de la « chose publique ». Le *Système de la vie éthique*, lorsqu'il traite du premier état, réunit, quant à lui, explicitement, « le travail du gouvernement et celui de la bravoure »⁶⁵, et, précisant le sens de cette réunion, attribue ultérieurement le « gouvernement absolu » aux membres du premier état que l'âge, « corps de l'absolue indifférence »⁶⁶, a confirmés pleinement en leur arrachement à toute particularité et a même libérés intérieurement de leur propre état, les rendant justement par là aptes à conserver, à travers la différenciation sociale, l'identité fondamentale du tout éthico-politique, et cela dans une existence qui, vouée entièrement à l'universel ou absolu, dont elle exprime ainsi parfaitement les exigences, est à la fois gouvernementale et sacerdotale. L'accentuation religieuse donnée alors ici à l'équivalent spirituel de l'activité gouvernementale, dans un texte contemporain de l'article sur le droit naturel, confirme la signification et destination totale que Hegel assigne — au moment même, pourtant, où il l'élabore en sa technicité spéculative — et, d'ailleurs, assignera toujours, à la vie philosophique, et qui permet précisément à celle-ci, ainsi originellement insérée dans le foyer éthico-politique de toute spiritualité, d'en constituer — comme nous l'avons souligné dans notre Introduction⁶⁷ — la consécration positive.

Il est inutile de s'attarder longuement sur l'horizon hellénisant sous lequel Hegel présente aussi la mise en parallèle de l'activité politique et de l'activité philosophique. — Il évoque d'abord Aristote, qui considère, en effet, que les citoyens véritables, à

64. ARISTOTE, *Politique*, VII, 9, 1923 a, 13-17, trad. TRICOT, II, p. 502.

65. HEGEL, SS, p. 65.

66. *Ibid.*, p. 72.

67. Cf. ci-dessus, Introduction, pp. 24 *sqq.*

savoir les soldats et les magistrats⁶⁸, peuvent et doivent, en tant que maîtres libérés par des esclaves de tous les « tracas domestiques », s'occuper essentiellement « de politique ou de philosophie »⁶⁹. Il souligne alors le caractère d'*alternative* contenu dans le thème aristotélicien de cette double occupation des citoyens. Et il est vrai que, dans la *Politique*, Aristote décrit comme les termes d'un choix « la vie de l'homme d'État et ... celle du philosophe »⁷⁰; à la question de savoir « laquelle des deux voies est la véritable »⁷¹, il répond de façon très explicite et catégorique dans l'*Éthique à Nicomaque* : opposant ici la *sagesse* contemplative d'un Thalès ou d'un Anaxagore⁷² à la *prudence* politique d'un Périclès⁷³, Aristote fait bien de la première l'activité suprême, quasi divine, qui doit être la fin dernière de l'individu et de la cité⁷⁴. Mais Hegel regrette alors qu'Aristote sépare ainsi, parmi les citoyens véritables, ceux qui s'adonnent à la philosophie et ceux qui s'adonnent à la politique. Il lui préfère sur ce point Platon qui, « suivant sa vitalité supérieure, ne veut pas ... voir séparées, mais absolument liées » (p. 63), ces deux occupations. On sait que, pour Hegel, la vitalité consiste dans l'accueil de la différence dans l'identité, c'est-à-dire dans l'*organisation*. Et, dans ses cours ultérieurs sur l'histoire de la philosophie, il déclare que, si la spéculation aristotélicienne, « aussi profonde » que celle de Platon, est « plus développée » en ce que, dans son empirisme total offrant à la pensée le contenu multiple de la réalité, « les opposés reçoivent une détermination supérieure »⁷⁵, elle opère ce qui est ainsi, par rapport à la philosophie de Platon, un progrès essentiel, sans « ramener les déterminations à une unité de l'opposition »⁷⁶, de telle sorte que « nous ne devons pas chercher un système de la philosophie chez Aristote »⁷⁷. Mais, dans l'article sur le droit naturel, Hegel ne vise pas tant la « manière » générale d'Aristote qu'un contenu particulier de sa pensée, celui du rapport de la philosophie et de la politique. Et,

68. Cf. ARISTOTE, *Politique*, IV, 4, 1291 a 25-30, trad. Tricot, I, p. 273 - VII, 9, 1328 b 34 - 1329 a 39, trad. Tricot, II, pp. 501-503.

69. *Ibid.*, I, 7, 1255 b 35, trad. Tricot, I, p. 48.

70. *Ibid.*, VII, 2, 1324 a 25-35, trad. Tricot, II, p. 473.

71. *Ibid.*

72. Cf. *id.*, *Éthique à Nicomaque*, VI, 7, 1141 b 3-8, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1967, pp. 291-292.

73. Cf. *ibid.*, VI, 5, 1140 b 11, trad. Tricot, p. 286.

74. Cf. *ibid.*, X, 7 et 8, trad. Tricot, pp. 508-519.

75. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, G 18, p. 314.

76. *Ibid.*

77. *Ibid.*, p. 312.

pour le philosophe qui, juste avant d'arriver à Iéna, écrivait à Schelling son souci de ne pas s'enfermer dans le système dont il avait entrepris l'élaboration, mais d'agir sur la vie réelle des hommes, et qui, à Iéna, ne découvrit que progressivement dans l'histoire la médiatrice toute puissante entre la réalité travaillée par le politique et la raison dévoilée par le philosophe, c'est bien une preuve de « vitalité supérieure » que d'affirmer, comme Platon le fait, le règne politique du philosophe, c'est-à-dire l'identité immédiate de la réalité politique à la raison philosophique ainsi vivante. Certes, dans les *Lois*, qui n'exposent pas l'État idéal, absolument juste et vrai, Platon attendra le salut de l'État d'un tyran qui, n'étant pas sage lui-même, doit être éclairé par la sagesse d'un législateur philosophique, mais le *Politique* avait bien défini l'art royal absolu par la science, reprenant ainsi le thème célèbre de la *République* : l'État vrai est l'État gouverné par les philosophes-rois, hommes qui, d'abord choisis parmi les « athlètes guerriers »⁷⁸ les plus doués pour les sciences⁷⁹, formés ensuite à l'étude de la dialectique, confirmés enfin en remplissant « les emplois militaires et toutes les fonctions propres aux jeunes gens »⁸⁰, sont, par conséquent, à l'âge mûr, capables de régler, chacun à leur tour, la cité sur le modèle du bien en soi, « consacrant à la philosophie la plus grande partie de leur temps, mais, dès que leur tour est venu, affrontant les tracasseries de la politique, et prenant successivement le commandement »⁸¹. — L'éloge et la reprise, par Hegel, de ce thème platonicien de l'identité du philosophe et du politique, dans un texte appartenant à la période marquée par l'effort *réaliste* de la « réunion avec le temps », n'en expriment que mieux la vivacité de l'*idéal* politique qui avait été celui du jeune séminariste de Tübingen et qui animait encore naguère à Berne le projet d'une philosophie à finalité politique manifeste.

Mais l'affirmation de la possibilité, pour le même individu, de mener une vie à la fois politique et philosophique présuppose une conception fondamentalement pratique-éthique de la philosophie. — Le manuscrit que nous possédons sur le système de la vie éthique ne réservant aucune place en celui-ci à la philosophie, on a pensé — Rosenkranz, puis Haym⁸² — que Hegel, en fait, dans une

78. PLATON, *République*, VII, 521 d.

79. Cf. *ibid.*, 537 d.

80. *Ibid.*, 539 c.

81. *Ibid.*, 540 b.

82. Cf. K. ROSENKRANZ, *Hegel's Leben*, op. cit., pp. 132 sq. — R. HAYM, *Hegel und seine Zeit*, op. cit., pp. 165 sqq.

suite perdue de ce manuscrit, en prolongeait les thèmes — couronnant de la sorte sa philosophie de l'esprit des premières années de Iéna — par une évocation de la philosophie alors rapprochée, en sa spécificité, du sacrifice guerrier. D'après cette suite du *Système de la vie éthique*, la philosophie apparaîtrait « comme le complément idéal de la guerre », « la spéculation, en tant que la connaissance absolue de la vérité », serait, pour ceux « qui ne meurent pas en combattant », la forme sous laquelle ils pourraient imiter idéalement, en s'absorbant dans la pensée de l'universel, « le travail absolu » de la mort négatrice de la « singularité déterminée »⁸³. Mais, à juste titre, Hoffmeister juge douteuse cette relation de Rosenkranz⁸⁴, et Häring déclare qu'on ne peut la considérer comme formant le contenu d'une page disparue du *Système de la vie éthique*⁸⁵. Effectivement, le thème du renoncement spéculatif à soi-même comme équivalent et, plus précisément, comme pâle équivalent, du sacrifice guerrier, semble appartenir à un stade ultérieur de la pensée hégélienne : ce sont les cours de 1895-1806 qui, en traitant de « l'état de l'universalité », feront de l'héroïsme du soldat, bien plutôt, le complément réel, l'achèvement, de l'aliénation scientifique de soi-même, qui ne touche pas « le Soi effectif », mais seulement « l'intelligence »⁸⁶. — Ce n'est pas cet intellectualisme spécifique, propre à ceux qui ne peuvent se sacrifier réellement à l'universel dans le service de l'État, que Hegel vise dans la philosophie qui, suivant l'article sur le droit naturel, est l'occupation même de ceux qui vivent et meurent pour l'universel étatique.

La technicité spéculative n'est alors, pour Hegel, que la *forme* achevée en laquelle se réfléchit positivement un *contenu* qui, comme conscience active de l'universel, définit en sa permanence, et à travers tous les degrés de sa réflexion en soi, la philosophie en son essence même. L'attention prioritaire que Hegel porte au contenu, particulièrement au moment crucial de son combat contre le formalisme kantien-fichtéen, explique alors, tout ensemble, l'ambiguïté de la désignation comme philosophie ou comme religion du service de l'universel, et l'attribution de cette philosophie ou religion à la forme éthico-politique de ce service. L'égale qualification, dans le premier Manifeste spéculatif de Hegel, l'article sur la *Différence*, de « l'art » — art proprement

83. Cf. J. HOFFMEISTER, *Dokumente zur Hegels Entwicklung*, op. cit., p. 314.

84. Cf. *ibid.*, p. 475.

85. Cf. T. HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, II, op. cit., p. 388.

86. HEGEL, *Philosophie des Geistes 1805-1806*, *Jenaer Systementwürfe III*, GW 8, p. 274. — Trad. Planty-Bonjour, op. cit., p. 106.

dit et religion — et de la « spéculation » comme « service divin », en tant qu'ils sont « l'un et l'autre une intuition vivante de la vie absolue et, par conséquent, un être-un avec elle »⁸⁷, ne sera pas reniée dans le hégélianisme définitif, qui distinguera, cependant, tout autant qu'il les unira, les expressions de l'esprit absolu. De même, la réalisation spéculative de la conscience philosophique de l'universel ne diminuera en rien la reconnaissance comme philosophique du service originaire, éthico-politique, de l'universel. Ainsi, dans ses cours sur l'histoire de la philosophie, soulignant, justement à propos de Platon et de son identification des philosophes et des gouvernants, qu'il faut, pour apprécier cette identification, avoir bien présent à l'esprit ce que celui-là entend par philosophie, il caractérisera de la façon suivante le sens que ce terme a pour lui : « Parlons-nous de la philosophie platonicienne et considérons-nous ce qui s'y trouve compris, alors la philosophie se confond avec la conscience du supra-sensible, qui, chez nous, est la conscience religieuse ; elle est la conscience de ce qui est en et pour soi vrai et juste, la conscience et le faire-valoir de buts universels dans l'État »⁸⁸. De même, toujours dans ces mêmes cours, Hegel déclarera que, « lorsque Platon dit que les philosophes doivent gouverner, il a en vue la détermination de l'état de choses en son entier par des principes universels »⁸⁹. Il y précisera aussi que, pour régner en philosophe, il ne suffit pas d'être philosophe *et aussi* roi — comme Marc-Aurèle, dont « on ne peut citer que des actions privées, l'Empire romain n'en étant pas devenu meilleur [pour autant] »⁹⁰ —, mais qu'il faut réaliser l'universel au sein même de la sphère en soi universelle de la politique : si Frédéric II est considéré comme un roi philosophe, ce n'est pas tant parce que, dans son existence privée, « il s'est occupé de métaphysique wolffienne et de philosophie française », que parce qu'« il se donna comme principe, dans toutes ses actions et dans toutes les dispositions qu'il institua, un but entièrement universel, le bien-être, le bien suprême, de son État »⁹¹. La conscience universalisante de l'existence éthico-politique est bien constamment, pour Hegel, le *principe positif* de l'existence philosophique. Certes, tout en continuant d'affirmer l'insertion politique de la philosophie, en sa naissance et en son développement, Hegel insistera plus tard sur le caractère aussi *négatif* de

87. *Id. D, JKS, GW 4*, p. 76.

88. *Id., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, G 18*, p. 191.

89. *Ibid.*, p. 195.

90. *Ibid.*

91. *Ibid.*

ce rapport nécessaire de la philosophie et de la politique ; pour le hégélianisme définitif, la philosophie est la conscience *critique* de la politique, dont elle réfléchit la crise, et la négation qu'elle en opère est double : d'une part, sa *forme* réflexive détruit la participation exigée par la *vie* politique, d'autre part, la *pensée* de l'État réel, en prenant en son infinité ce qui n'apparaît alors que comme une réalisation particulière d'un moment universel, lui-même fini, de l'absolu dont elle veut être la conscience, relativise cet État dans son *contenu* ainsi proprement spéculatif⁹². Ce qui, pourtant, ne signifiera pas la négation abstraite des propos initiaux, qui soulignent essentiellement l'appartenance, à la vie éthico-politique, de la conscience, en particulier philosophique, de l'universel. C'est dans cette perspective, qui prolonge, à travers l'élaboration première du système, le climat des années de jeunesse de Hegel, qu'il faut donc saisir le sens de la liaison intime de la politique et de la philosophie dans l'occupation des membres du premier état de l'État rationnel.



C'est également aux thèmes développés par Hegel avant son arrivée à Iéna qu'il faut relier la désignation qu'il fait du *deuxième état* comme « état des [hommes] non libres » (p. 63), car c'est bien surtout cet état, essentiellement moderne, qui est privé de la liberté au sens vrai du terme, celui que la cité antique avait si intensément illustré. La brève description que l'article sur le droit naturel donne du deuxième état, lorsqu'il expose la tripartition de l'organisme populaire, et évoque ensuite son destin historique, s'accorde avec l'analyse plus détaillée offerte par le *Système de la vie éthique*. — Objectivation de la vie éthique relative, le deuxième état réalise les caractères que nous avons dégagés en examinant le sens de la relation positive du rapport éthique, et de l'accueil de cette relation dans l'indifférence éthico-politique⁹³. Ainsi, les membres de cet état vouent-ils leur existence, d'une part, à l'affirmation des *termes* de la relation positive du rapport éthique — moment réel, particulier, de cette relation —, d'autre part, à la préoccupation de l'*identité positive* de ces termes — moment idéal, universel, de cette relation. Cet état, par conséquent, « est dans la différence du besoin et du travail, ainsi que

92. Cf. notre ouvrage : *La pensée politique de Hegel*, op. cit., pp. 94-105.

93. Cf. ci-dessus, pp. 363 sqq.

dans le droit et la justice de la possession et de la propriété » (p. 63). Il ne peut alors réaliser en lui que l'identité ou universalité formelle de la *droiture*. Ses membres sont fixés absolument à leur différence propre, à leur singularité, mais cette singularité est la singularité universelle de la personne en tant qu'indifférence positive des singularités particulières, si bien que leur travail ne peut nier que des singularités autres que celles qui, composant cette personne, ont un sens immédiatement universel ; il ne peut nier que la singularité *objective*, et objective au plein sens du terme, c'est-à-dire la singularité arrachée à l'universalité immanente, organique et donc aussi subjective, de la terre et de la vie, la singularité pure, abstraite ou immédiate — celle des choses matérielles —, qui, comme telle, ne peut résister à l'affirmation de soi, en elle, de l'universalité personnelle. Le travail du deuxième état, qui, de la sorte, ne lui permet pas d'être brave — il « n'inclut pas en lui le risque de la mort » (p. 63) — ni même, plus généralement, comme le dit le *Système de la vie éthique*, d'être vertueux⁹⁴, est donc, absolument, un « travail qui vise la singularité » (p. 63), et, s'il apparaît bien, en un sens, comme un travail universel, puisque, au niveau même des réalités pratiques immédiates, se manifeste le système de leur « dépendance universelle »⁹⁵, réalisée comme telle dans l'argent et le commerce, une telle universalité est de l'ordre du seul « concept »⁹⁶, elle est une forme subie qui ne nie en rien l'intention fondamentalement particulariste ou égoïste du deuxième état.

Quant à l'accueil, dans l'indifférence éthico-politique, de l'existence liée au besoin et à la possession, à la propriété et au droit, il ne signifie aucunement, de la part du deuxième état, comme nous l'avons vu précédemment, une conversion radicale à l'universel. C'est pourquoi « la totalité vivante pour la droiture est la famille »⁹⁷, universalité simplement particulière où s'affirme

94. Cf. HEGEL, SS, p. 67 : « Il n'est capable ni d'une vertu ni de la bravoure, car celle-là est une libre individualité. La droiture est, dans l'universalité de son état, sans individualité, et, dans la particularité de ses rapports, sans liberté » ; les membres du deuxième état, en effet, superposent simplement l'universalité formelle — qui consacre leur personne dans le droit — à leurs particularités, qu'ils affirment dans les rapports déterminés où elles se fixent, au lieu de se libérer de ceux-ci en niant concrètement celles-là, c'est-à-dire en les intégrant organiquement dans l'universel, ainsi individualisé, qui, en chaque membre du peuple, réfléchirait alors — suivant la définition même que le *Système de la vie éthique* donne de la vertu (cf. SS, p. 57), l'universalité absolue de la totalité éthique.

95. *Ibid.*, p. 66.

96. *Ibid.*

97. *Ibid.*, p. 67.

immédiatement et naturellement la singularité, et les membres du deuxième état ne peuvent même pas fondre leur singularité égoïste dans l'état social qu'ils constituent et dont l'universalité, suscitée réactivement par le comportement, uniforme à leur égard, du premier état — dans lequel, au contraire, « toute particularité de l'individualité est anéantie »⁹⁸ —, « n'est qu'un universel formel, une singularité absolue »⁹⁹, puisque, en ses membres, il s'affirme comme affirmation essentielle de l'être singulier ; *a fortiori*, les membres du deuxième état ne peuvent s'intégrer en tout leur être dans l'universalité absolue du peuple organisé étatiquement. Certes, ils font partie de celui-ci, ils lui sont soumis, mais ils tendent essentiellement à s'affirmer par lui, et sa vertu positive se limite, pour eux, à assurer, dans la réalité de la justice, le droit qui consacre la matière diverse qu'ils possèdent par la forme identique de la propriété, et suivant lequel ils doivent se reconnaître alors comme des égaux ou des universels, c'est-à-dire comme des « bourgeois »¹⁰⁰. Il y a bien, comme nous l'avons dit, une nécessité politique de la vie économique-juridique, et donc du deuxième état, qui l'objective, mais, lorsqu'il parle de celui-ci dans l'article sur le droit naturel, Hegel souligne « la nullité politique suivant laquelle les membres de cet état sont des personnes privées » (p. 68) ; la nécessité politique du deuxième état est celle d'un état dont l'intention profonde est, pour le moins, a-politique, c'est-à-dire, au fond, non véritablement éthique. Présenté alors comme la réalisation du « système de la propriété et du droit qui, à cause de [l']être-ferme ... de la singularité, n'est dans rien d'absolu et d'éternel » (p. 66), et ne peut que « détruire la vie éthique libre » (p. 68), cet état reçoit bien une signification éthique proprement *négative*.

Plus dur, sur ce point, que le *Système de la vie éthique*, le texte sur le droit naturel, qui contient ainsi l'écho de la sévérité juvénile de Hegel à l'égard du monde de la propriété et du droit, en déprécie, et de façon explicite, toutes les manifestations au sein de l'État. Hegel rabaisse alors l'*activité* étatique qui réfléchit, au niveau du *gouvernement*, la présence du *deuxième état* dans la *structure* organique de l'État. C'est essentiellement parce qu'il comprend en lui le deuxième état que l'État, en son gouvernement, se préoccupe de la législation civile, qui détermine « le fondement de droit de la possession, du contrat, etc. » (p. 66), et de

98. *Ibid.*, p. 65.

99. *Ibid.*, p. 66.

100. Cf. *DN*, p. 68 — *SS*, p. 65.

l'application de cette législation dans la justice — civile et pénale — et la police — économique —, se plongeant ainsi dans le champ formel et indéfini des questions économico-juridiques telles que Platon, alors cité, les évoque dans la *République* ; aussi, la caractérisation négative du deuxième état, partie inorganique de l'organisme de l'État, s'accompagne-t-elle d'une dévalorisation de l'activité économico-juridique de celui-ci, activité non proprement étatique pour Hegel, qui, plus tard, comme on sait, la rétrogradera dans la sphère de la société civile. Cette dévalorisation est radicale, et c'est pourquoi, d'ailleurs, la référence au texte platonicien en question est discutable. Platon, en effet, au début du livre IV de la *République* — et à la différence de ce qu'il fera dans les *Lois* — dispense le philosophe législateur de toute prescription portant sur les questions économico-juridiques, mais c'est parce qu'il considère que les gardiens de l'État idéal, formés comme ils l'auront été, pourront très facilement *eux-mêmes* légiférer sur ces questions. En termes hégéliens, on pourrait dire que, contrairement à l'utilisation que Hegel veut en faire, *ce* texte platonicien *n'oppose pas*, mais *subordonne* à la vie éthique le droit et ses applications judiciaire et policière, en affirmant qu'un « mauvais régime » éthique rend absolument vaine toute tentative de restaurer la santé de l'État par le « remède » d'une législation juridico-économique, dont la modification ne peut qu'échouer à décapiter « l'hydre » de la maladie éthique. — Il est vrai que Platon veut extirper de l'âme des gardiens les préoccupations économiques et judiciaires. Le livre III de la *République* s'est précisément terminé sur l'interdiction imposée aux gardiens de posséder en propre ce qui n'est pas de première nécessité, et, peu avant d'énoncer cette interdiction, Platon, vantant la simplicité dans l'éducation de l'âme comme dans celle du corps, voit en elle ce qui préservera les gardiens des « dérèglements et maladies » dont la multiplication est celle des « tribunaux et cliniques », et les distinguera des « gens du commun et artisans », qui doivent ainsi, en se complaisant même dans une telle « honte », « recourir à une justice d'emprunt et établir les autres maîtres et juges de leur droit, faute de justice personnelle » ¹⁰¹. — Le texte où Platon expose ce dernier thème, Hegel, justement, le cite immédiatement après avoir cité le passage du même dialogue dans lequel la législation économico-juridique est rabaissée au rang d'une entreprise subalterne. Mais il l'enlève également à son contexte platonicien. Platon, qui traite alors de l'éducation des

101. PLATON, *République*, III, 405 a-b.

gardiens, vise en sa critique *aussi bien* la médecine que la justice, et cela *dans la seule mesure* où — ne se contentant pas d'effacer rapidement, en cas de nécessité¹⁰², des atteintes ponctuelles tout à fait contingentes par rapport à une santé de l'âme et du corps non menacée par elles en sa suffisance — elles sont érigées en une pratique constante et générale, dont la condamnation éthique, pour ce qui est de la justice, alors appelée nécessairement par un mauvais régime de l'âme qu'elle conserve et confirme, s'inspire non seulement de considérations proprement politiques — les « ouvriers de la liberté de l'État »¹⁰³ ne doivent pas, dans la distraction de la manie judiciaire, affaiblir cet État en cessant de remplir leur tâche fondamentale¹⁰⁴ —, mais *aussi* de considérations proprement « *morales* » : « recourir à une justice d'emprunt », c'est-à-dire renoncer à la liberté de la maîtrise de soi, « c'est la chose du monde la plus honteuse »¹⁰⁵. Hegel, lui, veut illustrer par le texte platonicien sa critique *radicale*, essentiellement *éthico-politique*, du droit, dont il tient tellement à montrer, contre les théories existantes, qu'il n'est pas la fin de l'État, que, tout en établissant ontologiquement son être nécessaire comme moment de l'État, il se plaît à souligner que la préoccupation de la singularité qui veut se faire valoir absolument, et de l'universalité à laquelle elle se soumet comme à une puissance extérieure capable de la satisfaire, est, en elle-même, directement contraire à la vie proprement éthique réalisée dans l'organisme de l'État.

Cette différence entre le thème platonicien et le thème hégélien manifeste d'autant mieux, puisque Hegel utilise quand même le premier, la vigueur de l'intention qui est aussi la sienne dans l'article sur le droit naturel. Le choix du second texte cité de la *République* contribue, en effet, à faire peser plus lourdement sur le droit que sur la possession et le travail, sur le juridique que sur l'économique, la dépréciation à laquelle sont soumises les déterminations fondamentales de la vie éthique relative incarnée dans le deuxième état. Si précédemment¹⁰⁶, Hegel a insisté sur la limitation essentielle du droit — quant à la réalisation de sa visée — au sein de la vie éthique concrète, où la spéculation — nouvelle — l'a cependant inséré comme un moment nécessaire, il se laisse aller maintenant, dans les pages où figurent les citations de Platon, à abandonner épisodiquement le point de vue spéculatif

102. Cf. *ibid.*, 410 b.

103. *Ibid.*, 395 b-c.

104. Cf. *ibid.*, 405 c.

105. *Ibid.*, 405 b.

106. Cf. ci-dessus, Chap. VI, pp. 334 *sqq.*

sur le droit et, alors même qu'il a remis celui-ci à sa place, relative et circonscrite, à l'encontre des théories existantes du droit naturel, à dénoncer la nullité de sa visée eu égard à la vie purement éthique. Ce ton polémique rappelle l'ancienne condamnation du monde du droit au nom des exigences proprement éthiques auxquelles la *polis* antique avait su si bien satisfaire. Au demeurant, le temps n'était pas loin, où Hegel, dans l'écrit sur la *Différence*, refusait le slogan¹⁰⁷ : « *Fiat justicia, pereat mundus* ! », en l'interprétant comme la destruction, par la machinerie atomistique du droit, de l'organisation éthique du peuple¹⁰⁸, et, dans l'écrit sur la constitution de l'Allemagne, rejetait, en sa formulation appliquée à sa propre patrie : « *Fiat justitia, pereat Germania* ! »¹⁰⁹, le principe qui avait justifié la dissolution historique du tout politique allemand dans le droit privé absolutisé de ses diverses parties. Si, maintenant, Hegel présente bien le droit comme ce qui médiatise ontologiquement le premier degré — le « pratique réel » — et le dernier degré — proprement éthique — de la vie éthique totale, l'économie et la politique, il considère aussi qu'une telle élévation *essentielle* de la particularité, développée par celle-là, à l'universalité, affirmée par celle-ci, s'extériorise *existentiellement*, en s'y *inversant*, dans le rabaissement de l'universalité au rang de simple moyen de la particularité qu'elle consacre en tant que telle et qui peut ainsi s'obstiner en elle-même ; ce qui est reconnu comme moyen essentiel est en même temps dénoncé comme obstacle existentiel. Une telle caractérisation éthique négative du droit et du deuxième état, dont il détermine fondamentalement l'existence, est liée à l'opposition stricte, à la vie éthique absolue, à la vie véritablement éthique, d'une vie qui peut, certes, être dite *relativement* éthique, vie *éthique* négative, lorsqu'elle est appréciée au sein de l'absolu éthique comme moment de son universalité concrète, mais qui, prise en elle-même, en tant que déterminant exclusivement en son abstraction fixée des individualités particulières, est bien la *négation* de la vie éthique, une vie *non éthique*.

Du fait de la perspective négative selon laquelle l'article sur le droit naturel aborde essentiellement la vie éthique, la présentation systématique du tout organique de celle-ci est donc affectée par le durcissement polémique de l'opposition entre les moments extrêmes de ce tout, ceux de la vie éthique absolue ou du pre-

107. Slogan repris par Fichte dans le *System der Sittenlehre*, SW IV, p. 358.

108. Cf. HEGEL, D, JKS, GW 4, p. 58.

109. *Id.*, VD, PS, p. 30.

mier état, et de la vie éthique relative ou du deuxième état. C'est pourquoi la mention, systématiquement nécessaire, du *troisième état*, qui objective le troisième moment, syncrétique, de la vie éthique du peuple — la confiance décrite dans le *Système de la vie éthique* — ¹¹⁰, est, en sa rapidité, elle-même commandée ici par sa mise en relation avec le rapport éthico-politique principal et, par conséquent, avec les termes de ce rapport : le premier et le deuxième état.

*
**

Le *Système de la vie éthique* a présenté la confiance — objective dans le troisième état — comme l'intuition éthique « enveloppée », qui, en son homogénéité ou élémentarité, exclut d'elle-même et suspecte ailleurs, comme principe et mode de l'agir, la forme, différence ou négativité caractéristique de l'entendement ¹¹¹. C'est bien cette négation de l'entendement que l'article sur le droit naturel — tout comme le *Système de la vie éthique*, au demeurant — souligne dans sa description du troisième état, qui, de la sorte, est surtout séparé du deuxième état, qu'il s'agit essentiellement d'isoler dans l'organisme réel du peuple, et, corrélativement, rapproché de ce dont cet état est l'autre, c'est-à-dire du premier état. L'état de la vie éthique ainsi non différenciée, non formée, non cultivée, de « la vie éthique grossière », est l'état des « paysans » ¹¹². Cet état est bien, tout comme le deuxième, engagé dans la possession et le travail, mais ceux-ci n'obéissent, alors, aucunement au principe de l'entendement, qui différencie et divise, et, pour ce qui est de l'identité nécessaire à tout être et à tout agir, ne la rencontre que comme identité abstraite imposée entièrement à la différence. Le travail du paysan ne consiste pas à imposer la domination d'une telle identité abstraite, subjective, à un matériau objectif déjà médiatisé en sa différence par le processus — lui-même plus ou moins médiatisé — qui l'a extrait de la totalité naturelle. Bien différent, par là, de l'activité industrielle du deuxième état, il ne façonne ou ne forme pas lui-même, directement, immédiatement, un objet alors soumis à la négativité du sujet, mais il laisse l'objet se

110. Cf. ci-dessus, pp. 372 *sqq.*

111. Cf. HEGEL, SS, p. 61.

112. *Ibid.*, p. 68.

produire lui-même dans l'utilité qu'il recherche en lui ¹¹³ ; son application à l'objet ainsi pleinement affirmatif médiatise son résultat pour autant qu'elle se nie elle-même en sa propre médiation, en s'intégrant comme un élément — il est vrai déterminant, et telle est la ruse par laquelle le sujet travailleur déploie en fait sa maîtrise —, dans la production immédiate de l'objet. Comme le *Système de la vie éthique* l'analyse en ses premières pages, c'est l'objet vivant qui, en sa concrétité ou totalité, peut ainsi « subsumer sous lui-même le travail » ¹¹⁴ subjectif qui s'applique à lui, au lieu d'être subsumé sous le sujet, comme c'est le cas lorsque celui-ci s'adonne au travail « mécanique », qui est celui du deuxième état ; et le travail du paysan porte effectivement sur les totalités vivantes particulières que sont les plantes et les bêtes, et, plus généralement, sur le vivant universel — à leur principe — qu'est la terre ¹¹⁵. Une telle totalité naturelle, en la profusion de sa vitalité élémentaire, fournit directement, « sans termes intermédiaires » (p. 64), étant donné le lien lui-même naturel par lequel le paysan se comprend en elle, de quoi satisfaire « le tout des besoins » (p. 64), qui, en sa simplicité encore naturelle, échappe à la différenciation et multiplication opérée par l'entendement. Et elle le satisfait effectivement, car elle est totalement travaillée par les membres du troisième état, pour autant que leur limitation individuelle est intégrée dans cette totalité également naturelle qu'est originellement la communauté familiale plus ou moins étendue ; le « système de la dépendance universelle » ¹¹⁶, dans laquelle est pris aussi le besoin des individus appartenant au troisième état, doit à sa forme « patriarcale » ¹¹⁷ de ne pas comporter l'infinité abstraite qui en fait, pour les membres du deuxième état, un « destin aveugle » ¹¹⁸.

L'existence du troisième état, qui se déroule ainsi de part en part sous le signe de la totalité immédiate, est bien le degré *intuitif* de la vie éthique. Parce que cette vie éthique naturelle « se

113. Cf. *ibid.*, p. 61 : « ... il ne vise pas l'anéantissement et la mort de l'objet, mais il laisse faire et produire par la nature ce qui lui est utile ».

114. *Ibid.*, p. 14.

115. Cf. *ibid.*, p. 68 : « Le caractère du travail lui-même ne relève pas, de même, totalement de l'entendement, et ne concerne pas immédiatement la préparation de la chose pour le besoin, mais [il est] davantage médiat et s'adresse à la terre ou à l'animal, à quelque chose de vivant, le travail se rendant maître de la puissance de celui-ci et déterminant ainsi le vivant, qui, toutefois, se produit pour lui-même ».

116. *Ibid.*

117. *Ibid.*

118. *Ibid.*, p. 81.

maintient hors de la différence de l'entendement du deuxième état », elle est elle-même « une totalité et indifférence compacte, comme un élément » (p. 64), qui, ne fixant à soi-même aucune particularité, ni, certes, celle de l'individu qui ignore ici le droit ¹¹⁹, ni, non plus, celle de la famille qui, étant, par son sens naturel, absorption de la particularité dans l'universalité, ne peut — comme c'est le cas de la famille au sein du deuxième état — absolutiser alors sa particularité, se vit comme un moment de la totalité universelle, absolue, éternelle, qui englobe, et la totalité objective, et la totalité subjective où elle se manifeste. La confiance est justement ce par quoi le troisième état s'affirme comme un tel moment de l'absolu, ou affirme en lui-même l'absolu, cette affirmation, qui est identiquement la négation de ce qui, pour l'individu, est le principe de toutes les déterminations relatives ou finies, c'est-à-dire de la vie elle-même, se réalisant effectivement, se vérifiant, dans la « bravoure » et la « mort violente » (p. 64) ¹²⁰. La confiance est, de la sorte, comme telle, « la possibilité d'une vie éthique absolue formelle » (p. 64), et cela, non pas tant au sens où la bravoure seule prouve catégoriquement, formellement, l'existence, dans l'individu, de la vie éthique absolue, qu'au sens où, prise en elle-même, en son identité à soi indépendante de toute différence de contenu, bref, en sa forme, elle n'est tout au plus, précisément, que la manifestation négative ou, aussi encore, la « forme », de l'essence éthique positive, qui, comme identité pratique *rationnelle* de la singularité et de l'universalité, ne se réalise pleinement que dans le premier état. Si, donc, par cette aptitude à la vie éthique absolue formelle, le troisième état « peut se rattacher au premier état » ¹²¹, cela signifie qu'il peut, dans l'identité extérieure de la bravoure, augmenter, quant à la « masse » (p. 64), le corps du premier état, et, dans l'égale affirmation du primat du tout, renforcer « l'essence éthique élémentaire » (p. 64) qui constitue le fond de l'âme du premier état, mais non qu'il peut s'identifier à lui en accédant à la vérité concrète de celle-la, qui est d'être la vie éthique absolue en sa rationalité développée. C'est, d'ailleurs, parce que le troisième état est privé de cette vie éthique absolue qui s'exprime *nécessairement* dans la bravoure, que la *possibilité*, qui est en lui, de se rattacher au premier état, ne devient pas effective de son seul fait, mais seule-

119. Cf. *ibid.*, p. 61.

120. Cf. *ibid.* : « Cette confiance, parce qu'elle s'en remet à quelque chose d'éternel, est donc aussi capable de bravoure ».

121. *Ibid.*, p. 68.

ment sur l'exigence du premier état. Et le troisième état peut, ainsi, plus exactement, *se laisser* rattacher au premier état, pour autant que, se comprenant immédiatement dans le tout absolu, divin, auquel il se confie, il fait consister sa liberté à répondre à la nécessité absolue suivant laquelle ce tout se manifeste à lui en l'interpellant, et qu'il reconnaît cette nécessité dans les ordres du premier état, qui, sans se confondre avec le gouvernement, cette réalité de l'universalité éthique absolue, proprement divine, de l'État, cette « apparition de Dieu »¹²², a cependant bien vocation, puisqu'il incarne la vie éthique absolue qui est l'âme de l'État, d'assumer la responsabilité de ce gouvernement en certains de ses membres, « sacerdoce immédiat du Très-Haut »¹²³. — En présentant le troisième état dans sa relation concrète, d'identité et de différence, avec le premier état, l'article sur le droit naturel introduit bien le thème, dont l'exposé suit immédiatement, du *rapport organique* qu'entretiennent entre eux les trois états dont nous venons d'analyser la signification éthique respective.



Si, conformément à l'idée, qu'il réalise, de la vie éthique absolue, le premier état « s'affranchit des rapports et des vertus qui y sont liées, et les abandonne à la contingence empirique »¹²⁴, c'est-à-dire si, pour lui, « possession et propriété sont, du moins, quelque chose de contingent » (p. 64), si, par conséquent, aussi, le droit est, pour lui, quelque chose de pleinement indifférent¹²⁵, c'est aux deux autres états qu'il le doit. En effet, réalisant la vie éthique absolue, c'est-à-dire la plongeant, en lui-même, dans l'élément de la réalité, le premier état ne peut ignorer « la subsistance de la différence »¹²⁶, ou le cycle du besoin : « le besoin et l'usage des choses sont, pour la réalité de la vie éthique, ou pour l'état, une absolue nécessité qui s'attache à son talon »¹²⁷. Comme « [le besoin] ne peut être satisfait sans travail »¹²⁸ et que, cepen-

122. *Ibid.*, p. 75.

123. *Ibid.*

124. *Ibid.*, p. 63.

125. Selon le *Système de la vie éthique*, le premier état ne rencontre « son » droit que dans la guerre, unité concrète des deux formes, civile et pénale, de la justice (cf. SS, p. 89).

126. HEGEL, SS, p. 63.

127. *Ibid.*, p. 64.

128. *Ibid.*

dant, le premier état ne peut, en son universalisme négateur, s'engager dans la particularité du travail besogneux, qui affirme réellement la particularité objective alors niée seulement de façon idéale, « il est nécessaire que le travail soit accompli par les autres états et que ce qui a été préparé et fabriqué pour le besoin soit fourni [au premier état], et qu'il ne lui reste plus que l'anéantissement immédiat dans la jouissance » ; venant de parler des deuxième et troisième états, l'article sur le droit naturel déclare ainsi que « ces deux états dispensent le premier du rapport dans lequel la réalité, pour une part dans sa relation en repos, ... est fixée comme possession et propriété, ... pour une autre part dans sa relation active..., [est fixée] comme travail » (p. 64). Mais cette imposition à laquelle le deuxième et le troisième états sont soumis en faveur du premier état, qui, lui, corrélativement, est libre d'impôts, doit, dans l'État rationnel où le rapport des états sociaux est, en tant que rapport, accueilli dans l'indifférence, c'est-à-dire égalisé, être compensé par un service équivalent rendu par le premier état aux deux autres : « il lui faut, suivant l'égalité, être, à ton tour, utile aux deux autres »¹²⁹. Le *Système de la vie éthique* analyse alors ce service, dont le texte sur le droit naturel n'évoque ici¹³⁰, très brièvement, qu'un aspect, et, à vrai dire, le plus subalterne, le moins éthique.

Le premier état est *doublement* utile aux deux autres : d'une part, « de la manière la plus haute »¹³¹, celle suivant laquelle il s'agit de l'utilité essentielle pour lui, c'est-à-dire de l'affirmation réelle de la vie éthique absolue qu'il a pour destination d'incarner, d'autre part, « de la manière [d'être utile] qui leur est immanente »¹³², celle suivant laquelle l'utilité se rapporte à l'affirmation de la particularité, caractéristique de la vie éthique non absolue. — Le premier état est utile, d'abord, non par un agir qui, dans la réciprocité, l'égalerait en quelque mesure aux deux autres, mais par son *être* même, qui, comme « figure éthique absolue réelle », « est pour eux la puissance absolue »¹³³. La vie éthique absolue, qui est la nature vraie de la particularité éthique, donc aussi des membres des deuxième et troisième états, leur devient manifeste par et comme l'existence du premier état : celui-ci est pour eux « l'image de l'absolu qui se meut et qui est, l'intuition réelle

129. *Ibid.*

130. Plus loin, il sera question de la religion dans le rapport : conscience absolue-conscience empirique.

131. HEGEL, SS, p. 64.

132. *Ibid.*

133. *Ibid.*

suprême que réclame la nature éthique »¹³⁴. En leur présentant comme puissance extérieure leur « essence intérieure absolue »¹³⁵, le premier état fournit aux deux autres la conscience de la vie éthique absolue, et cette conscience, qui ne peut, chez eux, s'achever positivement en conscience de soi, a, du moins, par la valeur éthico-politique reconnue à son objet, l'heureux effet négatif de les empêcher d'absolutiser vraiment, absolument, la vie éthique non absolue qui est essentiellement la leur, et de leur permettre, par là, une certaine participation à la vie éthique absolue, manifestée ainsi comme telle même en son autre. Mais ce « profit »¹³⁶ que les deuxième et troisième états retirent, quant à leur *essence*, de cette manifestation totale de soi qu'est l'absolu aussi en sa détermination éthique, n'est pas le profit « réel » pour eux, en tant que leur *existence* veut se fixer à la vie éthique non absolue. Le premier état leur est « réellement » utile dans la mesure où, s'adonnant, tout comme eux, à un travail, mais au travail universel « du gouvernement et de la bravoure »¹³⁷, il assure ainsi « la sécurité de leur propriété et possession »¹³⁸. A dire vrai, l'article sur le droit naturel ne fait explicitement profiter de ce service « réel », rendu par le premier état, que le deuxième état ; il manifeste bien par là quelle est, aussi lorsqu'il s'agit du rapport entre les états, la préoccupation principale de Hegel.

Certes, dans l'essai sur le droit naturel, celui-ci parle, pour commencer, des « deux états qui dispensent le premier » (p. 64) du travail besogneux, mais c'est surtout au deuxième état qu'il pense et il dit bien, immédiatement après, que le premier état « est dispensé par cette classe-là de l'activité de l'acquisition industrielle », tout comme il souligne que, « parmi les peuples modernes, la classe s'adonnant à l'acquisition industrielle a cessé de faire peu à peu le service militaire » (p. 64). Si le premier état assure également — selon le *Système de la vie éthique* — aux deux autres états la sécurité de leurs biens singuliers, la « nullité politique » qui affecte essentiellement le deuxième état — car le troisième, nous l'avons vu, peut être l'auxiliaire du premier, dont la destination est pleinement politique — lui vaut la compensation, pour lui suprême, de la sécurité touchant la *totalité* des biens singuliers, c'est-à-dire la *vie* elle-même : « c'est le tout que concerne la sécurité pour chaque [individu] singulier, dans la

134. *Ibid.*

135. *Ibid.*, p. 65.

136. *Ibid.*

137. *Ibid.*

138. *Ibid.*

mesure où il est dispensé de la bravoure et soustrait à la nécessité, qui appartient au premier état, de s'exposer au risque d'une mort violente, lequel risque est pour l'individu singulier l'insécurité absolue de toute jouissance et possession et droit » (p. 69). Le *Système de la vie éthique*, qui, lui aussi, a insisté sur l'aptitude essentielle du troisième état à la bravoure, restreint, de même, au deuxième état la dispense de celle-ci¹³⁹, tout comme, traitant de chaque état, il ne mentionne, inversement, qu'à propos du deuxième état, « la contribution aux besoins du premier état »¹⁴⁰. — Le rapport entre les états se réduit fondamentalement, pour Hegel, au rapport entre le premier et le deuxième états, tout comme l'article sur le droit naturel a dit, auparavant, que « suivant la nécessité absolu de l'élément éthique, deux états ... forment l'individu de la vie éthique absolue » (p. 63), l'état des hommes libres et l'état des hommes non libres, qui est bien le deuxième état, et tout comme la seule distinction selon l'article sur le droit naturel, ou la distinction de base selon le *Système de la vie éthique*, est celle qui oppose la vie éthique absolue et la vie éthique relative, objectivées respectivement dans le premier et le deuxième état¹⁴¹. Or, si le troisième état se confirme bien ainsi comme un appendice des deux autres, les analyses précédentes veulent montrer que, plus précisément, il est plutôt un appendice du premier état que du deuxième¹⁴². En un sens, comme il a été dit à propos de la confiance, les membres du troisième état font, assurément, partie des hommes non libres, mais, s'ils ne possèdent pas la liberté positive actuelle des membres du premier état, ils sont, par leur aptitude à la bravoure, virtuellement possesseurs de la liberté en son sens négatif. Ils sont privés de la liberté en sa signification absolue, mais de telle sorte qu'ils sont plus proches, par leur aptitude à la liberté en sa signification relative, de l'état des hommes vraiment libres, du premier état, que de l'état des hommes vraiment non libres, du deuxième état. Présenté ainsi comme non véritablement étranger, mais plutôt patriarcalement uni au premier état, le troisième état n'entretient donc pas, à proprement parler, de « rapports » avec lui, et c'est pourquoi il disparaît, aussitôt évoqué, du champ de l'examen hégélien.

Esquissant alors, à partir de thèmes platoniciens et aristoté-

139. Cf. *ibid.*

140. *Ibid.*, p. 67.

141. Cf. ci-dessus, pp. 376 *sqq.*

142. Cf. *ibid.*

liciens, l'*historique* de la *théorie de l'articulation sociale* de l'État, Hegel montre bien qu'il saisit celle-ci essentiellement dans la perspective de la bipartition entre le premier et le deuxième états. Sa problématique s'inscrit constamment dans le champ de l'opposition entre la vie éthique (réalisée en sa plénitude dans celui-là) et le droit (affirmé en sa priorité par celui-ci), que l'article sur le droit naturel, qui veut promouvoir la restauration de l'apport antique dans les conditions du monde moderne, s'efforce de concilier spéculativement par une intégration du droit naturel au sein de la philosophie pratique comprise en sa vérité.

*
**

Si l'idée d'une *justification éthique* de la répartition des individus en différents états a pu être fournie à Hegel par Fichte — qui, dans la troisième leçon sur *La destination du savant*, souligne qu'il est le premier à avoir tenté de répondre à la « question morale » de la « légitimité » rationnelle de la division en états de la société, tandis que, auparavant, on n'a jamais considéré que la « question historique » de « l'avantage » empirique qui a, comme but, déterminé en fait l'institution de la société en états¹⁴³ —, la *perspective éthique* qui fournit le principe de la justification hégélienne de l'articulation interne du peuple constitué étatique-ment semble bien renvoyer, par delà l'individualisme moderne de la raison pratique¹⁴⁴, à la pensée politique de l'antiquité. — Nous avons déjà analysé des références particulières de Hegel à Platon et Aristote, et nous examinerons ultérieurement les passages de l'article sur le droit naturel dans lesquels Hegel appuiera sur leur autorité sa conception générale de la vie éthique. Mais il convient maintenant de discuter le thème, souvent repris depuis Rosenkranz et Haym, selon lequel Hegel aurait construit son État sur le modèle de l'État platonicien et, plus généralement, aurait fait revivre, dans l'État organique de ses écrits de 1802-1803, l'État antique, du moins en son idéalisation philosophique.

On trouve bien, chez Platon et Aristote comme chez Hegel, l'affirmation de l'existence absolument nécessaire de l'État ; on a souvent parlé d'un « totalitarisme » platonicien, et la formule aristotélicienne de l'homme comme « animal politique » semble

143. Cf. FICHTE, *Über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), SW VI, pp. 312-313.

144. Cf., ci-dessous, Appendice : « Individu, classe, État — chez le premier Fichte et le jeune Hegel », pp. 641 sqq.

exprimer une même valorisation de l'État. Malgré la critique d'Aristote reprochant à Platon d'avoir recherché avant tout l'uniformité, et considéré que l'on ne pouvait « citer pour l'État un plus grand mal que celui qui le divise et d'un seul en fait plusieurs, et un plus grand bien que celui qui l'unit et le rend un »¹⁴⁵, l'État de la *République* comporte bien en lui, de façon essentielle, la différence des trois classes, qui fait de son unité, achevée alors dans la justice, une totalité. Quant à Aristote, il souligne, avec insistance, que « la cité est composée non seulement d'une pluralité d'individus, mais encore d'éléments spécifiquement distincts », qu'elle « n'est pas formée de parties semblables »¹⁴⁶, que son unité ne doit pas être une « unité absolue »¹⁴⁷, c'est-à-dire abstraite ou exclusive de la pluralité ; et, par « la pluralité d'éléments » que toute cité renferme, Aristote entend, certes, aussi les familles, mais surtout les classes en lesquelles se répartissent les habitants de la cité¹⁴⁸, la variété des rapports hiérarchiques entre ces classes s'exprimant dans et comme la variété des constitutions, dont la *Politique* nous présente le recensement critique. Enfin, la philosophie platonicienne et aristotélicienne de l'État affirme, elle aussi, le caractère *naturel* de la différenciation sociale des individus. — Cependant, l'État de Platon et d'Aristote d'une part, l'État de l'article sur le droit naturel et du *Système de la vie éthique* d'autre part, ne peuvent sembler ainsi proches l'un de l'autre quant à leur essence que pour autant que l'on fait abstraction de la justification qui est donnée, dans les deux cas, de la position de cette essence, qui reçoit par là sa signification précise, alors originale en chaque cas.

Nous avons vu comment Hegel s'employait à fonder ontologiquement l'État et son articulation intérieure en les présentant comme la manifestation rationnelle *de l'absolu lui-même*. Une telle institution spéculative de l'État, qui l'expose rationnellement comme une figure nécessaire de la raison absolue ou divine elle-même, diffère grandement de ce que, par opposition, on peut bien appeler, chez Platon et Aristote, eu égard à leur fondation de l'organisme politique, un « humanisme empirique ». Pour l'un comme pour l'autre, la raison d'être de l'État est de permettre la

145. PLATON, *République*, V, 462 a-b. — Sur la critique d'Aristote, cf. *Politique*, II, 2, 1261 a 15 - b 15, trad. Tricot, I, pp. 85-88.

146. ARISTOTE, *Politique*, II, 2, 1261 a 23-25, trad. Tricot, I, p. 85.

147. *Ibid.*, 1261 b 7 - p. 87.

148. Cf. *ibid.*, IV, 3, 1289 b 23 - 1290 a 5 - pp. 265-266 ; également : 1290 b 38 - p. 271.

pleine réalisation de l'homme, c'est-à-dire sa réalisation, certes, aussi plus qu'humaine, plus que simplement étatique, en quelque sorte quasi divine ; il y a un État parce que c'est seulement dans et par l'État que tous les hommes peuvent vivre, que beaucoup peuvent bien vivre et que certains peuvent accéder au Bien suprême lui-même. A Platon qui, dans la *République*, commence le récit de la formation, en pensée, de l'État en disant que « l'État doit sa naissance à l'impuissance où l'individu se trouve de se suffire à lui-même et au besoin qu'il éprouve de mille choses »¹⁴⁹, et d'abord des choses les plus matérielles, font écho les textes de la *Politique* où Aristote souligne que « l'individu, pris isolément, est incapable de se suffire à lui-même »¹⁵⁰, et au niveau simplement économique de sa vie, et au niveau supérieur de celle-ci, à savoir dans l'heureux exercice de la vertu, et que la cité lui apporte seule cette suffisance qui est son bien, sa fin, c'est-à-dire sa nature. Il faut alors bien voir que, pour Platon et Aristote, si la fin la plus haute de l'existence humaine ne peut être atteinte que dans l'État, cette fin ne se réduit pas à l'existence de l'État : on peut bien parler ainsi d'une justification *humaniste* de l'État puisque, s'il n'y a de vie humaine que dans et par l'État, la vie absolue de l'homme, qui est, par conséquent, la justification absolue de l'État, est, comme telle, une vie humaine qui n'est pas (seulement) politique, car elle est avant tout celle de la contemplation. On comprend que Hegel — qui présentera toujours la philosophie pratique de Platon et d'Aristote comme celle d'un substantialisme éthico-politique réprimant la subjectivité, et qui, dans l'article sur le droit naturel en particulier, veut appuyer sa critique de l'humanisme subjectiviste moderne sur l'expression philosophique que Platon et Aristote ont donnée du seul État vivant et heureux qui, pour lui, ait jamais existé et qu'il s'agit de restaurer — n'évoque pas, lorsqu'il parle d'eux, le thème « humaniste » selon lequel la destination de l'État, seul lieu où l'homme peut réaliser sa destination, n'est pas l'État, mais l'homme accédant au Bien suprême par l'activité contemplative.

Hegel, qui, dans ses premières œuvres de Iéna, présente, au contraire, la vie éthique du peuple comme l'accomplissement même du bien, ne peut faire anticiper le nécessitarisme ontologique, qu'il affirme, de l'expression éthico-politique de l'absolu, par le finalisme « anthropologique » suivant lequel Platon et Aristote justifient l'existence de l'État. C'est pourquoi, négligeant

149. PLATON, *République*, II, 369 b.

150. ARISTOTE, *Politique*, I, 2, 1253 a 26, trad. Tricot, I, p. 30.

chez eux l'idée que l'État est pour l'homme, et mettant l'accent uniquement sur leur affirmation conjointe que l'homme n'est que par l'État, il voit le principe fondamental de leur éthique dans la position de fait de l'État comme substance universelle de l'esprit pratique. C'est ce point qu'il souligne un peu plus loin dans son article et qu'il développera plus tard dans ses cours sur l'histoire de la philosophie. Dans ceux-ci, il louera ainsi Platon essentiellement pour avoir saisi « la réalité de l'esprit..., en sa vérité suprême, ... comme l'organisation de l'État »¹⁵¹, et privilégiera, de même, la caractérisation aristotélicienne de la politique comme science suprême¹⁵² qui, en effet, détermine les conditions primordiales de la réalisation universelle, totale, du bien, même si celle-ci excède l'existence proprement et seulement politique.

Mais, ce principe suprême de la raison qu'est la position de l'universalité comme effectivité substantielle de la singularité, Platon et Aristote n'ont pu, selon Hegel, l'appréhender *rationnellement* : les cours sur l'histoire de la philosophie n'attribueront au premier que « l'instinct de la raison »¹⁵³ et concéderont que le second a seulement « plus ou moins senti »¹⁵⁴ un tel principe. L'existence étatique de ce principe est, en effet, chez eux, simplement affirmée en sa nécessité de fait, mais non prouvée rationnellement comme une détermination nécessaire de l'absolu. L'empirisme qui préside, d'après Hegel, à une telle démarche, est, pour lui, on le sait, caractéristique de la méthode générale d'Aristote¹⁵⁵, mais il se rencontre aussi chez Platon, et les cours sur l'histoire de la philosophie en font précisément observer la présence dans l'exposition que Platon donne de l'État en son être organique. « Nous ne trouvons pas chez lui — dit Hegel — de construction philosophique »¹⁵⁶ du concept substantiel de l'État, et les trois fonctions auxquelles sont consacrées autant d'états ne sont « pas développées à partir de l'Idée de l'esprit elle-même »¹⁵⁷, mais sont affirmées « comme une nécessité extérieure, parce que tel et tel besoins sont trouvés là »¹⁵⁸. Et il est vrai que, chez Platon et Aristote, la différenciation de la vie de l'État en ses fonctions essentielles ne s'opère pas suivant l'articulation ontologique de la

151. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, G 18, p. 269.

152. Cf. *ibid.*, p. 398.

153. *Ibid.*, p. 271.

154. *Ibid.*, p. 398.

155. Cf. *ibid.*, pp. 258, 312, 315, etc.

156. *Ibid.*, p. 272.

157. *Ibid.*, p. 280.

158. *Ibid.*

manifestation éthique de l'absolu, mais sur le mode du recensement empirique des exigences universelles de l'existence humaine — que ce recensement commence, comme chez Platon, par les exigences relatives à la satisfaction des besoins élémentaires de la vie, et n'accueille qu'en second lieu celles qui, cependant nécessaires, car liées au développement fatal de la cité, comportent l'accomplissement du risque de la mort, ou que, comme chez Aristote reprochant à Platon de considérer comme étant déjà une cité une communauté simplement économique¹⁵⁹, il introduise simultanément toutes les exigences impliquées dans la nature de l'État comme communauté dont la destination première n'est pas seulement économique, mais essentiellement éthique.

De même, quant à ce qui médiatise le *passage* de la pluralité des *exigences pratiques* — besoins factuels des individus humains ou requisits ontologiques de la totalité éthique — à la pluralité des *états sociaux* permettant de les satisfaire, il faut souligner, ici aussi, la différence entre les thèmes hégéliens et les thèmes platoniciens-aristotéliens. — Pour Platon comme pour Aristote, chaque être n'est apte, par nature, qu'à une tâche : « il est impossible à un seul homme d'exercer comme il faut plusieurs métiers »¹⁶⁰, et « une seule tâche n'est vraiment bien remplie que par un seul »¹⁶¹, la consécration éthico-politique de cette destination naturelle à l'*oikéiopràgia* définissant la *justice*, qui consiste en ce que « chaque individu ne doit exercer qu'un seul emploi dans la société, celui pour lequel la nature lui a donné le plus d'aptitude »¹⁶²; cette justice conditionne alors l'existence assurée de la cité comme totalité organique, car l'*oikéiopràgia* obligatoire enchaîne solidement les uns aux autres les individus, ainsi vitalement complémentaires, et, par là-même, simultanément, la réalisation de ce dont la cité organiquement constituée est le moyen voulu par la nature, à savoir de l'homme en sa plénitude possible, où se trouve dès lors annulée l'inégalité naturelle des pouvoirs et des besoins. Pour Hegel aussi, comme on l'a vu¹⁶³, c'est bien la finitude des individus qui rend nécessaire leur répartition en des états sociaux différents. Cependant, le référent positif qui, étant donnée la réalité négative de l'individu, justifie une telle nécessité, n'est pas la possibilité d'une vie *humaine* totale-

159. Cf. ARISTOTE, *Politique*, IV, 4, 1291 a 15, trad. Tricot, I, p. 272...

160. PLATON, *République*, II, 374 a.

161. ARISTOTE, *Politique*, II, 1273 b 9-10, trad. Tricot, I, p. 156.

162. PLATON, *République*, IV, 433 a.

163. Cf. ci-dessus, p. 385.

ment satisfaite en ses diverses exigences, mais l'*absolu* en sa manifestation éthique ; ce n'est pas l'inadéquation des pouvoirs de l'individu à ses besoins, dont la satisfaction est requise pour son bonheur, bref, l'inadéquation de l'individu à lui-même, qui requiert l'institution d'états sociaux différents, mais l'inadéquation de l'individu à la totalité de l'auto-détermination éthique de l'absolu lui-même. La justification que Hegel propose de l'essence organique de l'État, comme celle qu'il propose, plus généralement, de son existence, se déploie ainsi dans une perspective radicalement *non anthropologique*.

Que ce soit la réalisation du tout éthique, comme manifestation de l'absolu, qui intéresse alors essentiellement Hegel, et non pas celle des individus humains, c'est ce qui apparaît également dans la discrétion qu'il observe à propos du problème des *modalités* de leur *répartition* dans les divers états sociaux. Cette répartition s'opère, assurément, d'après l'article sur le droit naturel et le *Système de la vie éthique* — et contrairement à la revendication ultérieure, par Hegel, du libre choix de la classe —, de façon *naturelle*. Ce caractère naturel de l'appartenance à un état déterminé est impliqué *positivement*, dans le *Système de la vie éthique*, par l'affirmation, située juste avant l'exposition des différents états, que « l'élément éthique doit s'appréhender comme nature »¹⁶⁴, et la présentation — dont la signification ne se borne pas à l'application qui en est faite alors à l'incarnation du gouvernement absolu — de la nature comme « instrument » de l'Idée éthique¹⁶⁵. Et il se marque *négativement*, dans les deux textes de 1802-1803, par l'absence de toute analyse directe concernant une telle appartenance, qui ne peut sembler de soi que parce qu'elle est *immédiate*, naturelle. Mais symptomatique de la relativité de l'intérêt que Hegel porte à l'individu comme tel est bien cette discrétion quant aux conditions, décisives pour celui-ci, de cette destination naturelle, comparée par exemple, aux développements que Platon consacre à l'intervention des magistrats pour contrôler la continuation naturelle, dans les générations, de la tripartition elle-même naturelle de l'humanité¹⁶⁶. — Bref, quant à son *sens essentiel*, l'État hégélien est déterminé, en 1802-1803, d'une manière telle que l'on ne peut le considérer comme une simple répétition de l'État platonicien-aristotélicien.

164. HEGEL, SS, p. 63.

165. Cf. *ibid.*, p. 71.

166. Cf. le mythe de la composition métallique des trois classes d'hommes : *République*, III, 415 a-c.

C'est ce que confirme aussi l'analyse comparative du contenu de l'organisme étatique, chez Platon et Aristote d'une part, chez Hegel d'autre part. — On ne peut suivre Haym disant que Hegel construit un État sur le patron de l'État platonicien en oubliant la situation de l'État moderne. La tripartition de l'État dans la *République* n'est pas du tout identique à celle que proposent l'article sur le droit naturel et le *Système de la vie éthique*. En effet, les deux premières classes selon Platon, celle des dirigeants ou « gardiens » et celle des auxiliaires ou guerriers, correspondent, comme on l'a vu — et à cette réserve près que, pour Hegel, les gouvernants, issus du premier état, se sont élevés au-dessus de lui — à la première classe de l'État hégélien, la classe noble ou absolue, tandis que le contenu de la troisième classe platonicienne, celle des mercenaires, qui comprend les laboureurs et les artisans, est scindée par Hegel en deux classes, celle de l'activité industrielle et celle de la paysannerie, qui se trouvent dans une relation fondamentalement différente à la première classe, c'est-à-dire à la vie éthique en sa manifestation absolue. *A fortiori*, Hegel ne pouvait prendre un modèle de son État dans les autres ouvrages politiques de Platon, qui ne privilégient plus la tripartition. — Aristote ne pouvait pas davantage l'inspirer sur ce point, en son analyse si souple et variée de la division en classes de la cité. Lorsque la division aristotélicienne des classes fait une place spéciale aux états distingués par Hegel, elle n'est pas tripartite, et lorsqu'Aristote exprime comme tripartite la division fondamentale de tout État¹⁶⁷, heureusement accomplie dans la « république » proprement dite¹⁶⁸, à savoir la division : riches, classes moyennes, pauvres, cette division, ainsi déterminée économiquement, n'a nullement les mêmes composants que la tripartition hégélienne. Mais, en vérité, Hegel n'a aucunement voulu reproduire le modèle antique ; l'eût-il voulu, il eût pu aisément évoquer, par exemple, dans la réalité sociale athénienne, les trois phratries des *Eupatridai*, des *Georgoi* et des *Demiourgoi*, c'est-à-dire des nobles, des agriculteurs et des artisans, et, dans la théorie politique grecque, la tripartition de la cité proposée par Hippodamos de Milet, et rapportée par Aristote¹⁶⁹, qui distingue les guerriers, les artisans et les laboureurs, bref dans les deux cas, une structure de l'État analogue à celle qui est offerte par l'article sur le droit naturel et le *Système de la vie éthique*. Il ne l'a pas

167. Cf. ARISTOTE, *Politique*, IV, 11, 1295 b 1-3, trad. Tricot, I, p. 301.

168. Cf. *ibid.*, IV, 8 1293 b 22 - 11, 1296 b, - pp. 289-306.

169. Cf. *ibid.*, II, 8, 1267 b 30, - p. 124.

fait. S'il ravive des thèmes antiques, si, plus particulièrement, il cite Platon et Aristote, lorsque, dans l'article sur le droit naturel, il élabore la constitution sociale de l'État vrai, l'intention qui l'anime ne peut donc être celle de leur demander un patron ou un patronage pour la configuration précise de l'organisme étatique, qui *résulte* de cette élaboration.

On pourrait penser que, surtout dans l'article sur le droit naturel, où la tripartition résultante de l'État est moins fortement soulignée que la dichotomie principielle qui oppose l'état des hommes libres et les états des hommes non libres, Hegel retrouve l'affirmation, commune à Platon et à Aristote, selon laquelle il y a dans la cité, quant à la valeur proprement politique des individus qui la composent, une *bipartition* fondamentale. Elle s'exprime dans la séparation, exposée dans la *République* et encore soulignée dans le *Timée* ¹⁷⁰, des individus dont l'activité est directement et exclusivement au service de la totalité éthique — les gouvernants et les guerriers, c'est-à-dire les gardiens au sens large du terme —, d'avec les laboureurs et les artisans. Et, dans ses cours ultérieurs sur l'histoire de la philosophie, Hegel présentera bien comme la différence essentielle de l'État platonicien « l'opposition de l'universel, en tant qu'affaires de l'État et vie dans l'État, et du singulier, en tant que vie et travail pour le singulier » ¹⁷¹. L'inégalité éthique entre l'état réalisant la vie éthique absolue et ceux qui réalisent la vie éthique relative ou élémentaire n'est pas sans analogie avec la hiérarchie politique, fondée naturellement et maintenue par la vertu et tempérance, qui subordonne les laboureurs et artisans aux gardiens. On trouve la même bipartition et hiérarchisation entre les classes chez Aristote, qui, de plus, dans la description de l'État comme un vivant, s'emploie — ainsi que Hegel le fera en différenciant une nature organique et une nature inorganique, c'est-à-dire, au fond, des organes organiques et des organes inorganiques de l'État — à distinguer des parties du vivant étatique qui en sont vraiment des parties et des parties qui n'en sont pas vraiment des parties. Les classes des soldats et des magistrats de la cité sont, en effet, d'après la *Politique*, les « éléments propres » ¹⁷² de l'État, « par excellence des parties de l'État » ¹⁷³, « les parties proprement dites de l'État » ¹⁷⁴ : « Si donc — déclare Aristote — on peut regarder

170. Cf. Platon, *Timée*, 17 c.

171. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, G 18, p. 280.

172. ARISTOTE, *Politique*, VII, 4, 1326 a 20-25, trad. Tricot, I, p. 484.

173. *Ibid.*, 9, 1329 a 2-5 - p. 501.

174. *Ibid.* 1325 a 37 - p. 503.

l'âme comme étant plus véritablement une partie de l'être vivant que ne l'est le corps, de même aussi doit-on considérer les parties qui, dans les États, correspondent à l'âme, comme étant plus réellement des parties que celles qui tendent à la satisfaction des besoins nécessaires à la vie, et je range parmi ces parties essentielles la classe militaire, la classe qui a part à l'administration de la justice, sans oublier la classe qui délibère sur les intérêts de l'État, la délibération n'étant rien d'autre qu'une fonction de l'intelligence politique »¹⁷⁵. Les laboureurs, ouvriers, artisans, commerçants, qui ne peuvent participer à la vertu¹⁷⁶, sont, au mieux, des citoyens imparfaits, jouissant de la liberté civile, mais indignes de la liberté politique, c'est-à-dire non pas de véritables « parties » de l'État, mais seulement des « conditions » nécessaires de son existence¹⁷⁷. On ne peut méconnaître une certaine parenté entre l'intention hégélienne et l'intention aristotélicienne, qui visent toutes deux la solution de la contradiction consistant en ce que *l'État ne peut vivre que d'une activité dont le sens est d'être anti-étatique*, ne peut être que par ce qu'il nie. La difficulté de cette solution s'avoue dans les expressions paradoxales par lesquelles Aristote et Hegel désignent les classes qui sont en même temps incluses dans l'État et exclues de lui-même.

Cependant, il est significatif que, lorsqu'il traite, dans l'article sur le droit naturel, de la séparation nécessaire des états incarnant la nature organique et des états incarnant la nature inorganique de l'État, Hegel ne fasse pas allusion aux passages de la *Politique* que nous venons d'évoquer et qui concernent la différence politique entre les hommes libres, mais seulement à l'opposition, beaucoup plus radicale, qu'Aristote, dans le prolongement du platonisme, établit entre les hommes libres et les esclaves¹⁷⁸. — Certes, la *Politique* rapproche les laboureurs, artisans, commerçants et ouvriers, des esclaves, en considération de leur travail, également manuel et donc tel que les tâches des premiers peuvent très bien, comme Aristote le dit parfois souhaitable, être remplies par les derniers¹⁷⁹. Certes, asservis davantage

175. *Ibid.*, IV, 4, 1291 a 24-28 - p. 273.

176. Cf. *ibid.*, III, 5, 1278 a 20 - p. 191, et : VII, 9, 1328 b 38-1329 a 2 - p. 501.

177. Cf. *ibid.*, VII, 8, 1328 a 22-24 - p. 497 : « Mais, puisque, à l'exemple des autres composés naturels, les conditions sans lesquelles le tout n'existerait pas ne sont pas forcément des parties du composé total, il est évident qu'on ne doit pas non plus considérer comme des parties d'un État tout ce qui est nécessaire à l'existence des cités... ».

178. Cf. HEGEL, *DN*, pp. 64-65.

179. Cf. ARISTOTE, *Politique*, VII, 9, 1329 a 25-27 - p. 503 ; 1330 a 25-30 - p. 509...

à ce travail manuel, les esclaves, de ce point de vue, réalisent plus intensément en eux la situation des individus libres appartenant aux classes inférieures, celle d'être des *conditions* et non des *parties* de l'État, si bien que c'est à leur propos qu'Aristote, parlant du rapport de l'esclave à son maître, qui représente pour lui l'État, exprime de la manière la plus prégnante le paradoxe constitutif de ce que Hegel considère comme la nature ou l'organe inorganique de l'État : « l'esclave — lit-on dans la *Politique* — ... est une partie de son maître, il est en quelque sorte une partie vivante du corps de ce dernier, mais une partie séparée »¹⁸⁰. Mais la *continuité technologique* des individus libres des classes inférieures et des esclaves ne peut faire oublier la *discontinuité sociologique*, plus profonde, qui, chez les Anciens, les sépare les uns des autres et exclut les esclaves de la constitution proprement dite de l'État. C'est pourquoi, en rappelant uniquement le texte du *Politique* où Platon indique que la science royale, avant d'assembler dans le tissu de l'État les natures fortes ou modérées également aptes aux vertus, doit exclure de celui-là physiquement, par la mort ou l'exil, les natures perverses, et politiquement, par l'esclavage, les natures grossières, et le passage de la *Politique* où Aristote réduit l'esclave à n'être qu'une propriété instrumentale du maître, seul citoyen, Hegel montre bien que, dans son exposition de l'organisme éthique, il ne s'intéresse pas plus au *principe* qu'au *résultat* de la construction interne de l'État chez Platon et Aristote. L'État hégélien, d'aucune façon, ne veut répéter l'État platonicien ou aristotélicien ; aussi, ne peut-on retenir même l'expression fort modérée de F. Rosenzweig qui, comparant sur ce point l'article sur le droit naturel et le *Système de la vie éthique*, parle d'un léger rapprochement que le premier texte opérerait en direction de Platon et d'Aristote¹⁸¹, car, comme F. Rosenzweig lui-même le voit bien, ce par quoi Hegel veut faire préfigurer sa dichotomie : hommes libres-hommes non libres, intérieure au corps des citoyens, c'est la dichotomie platonicienne et aristotélicienne : hommes libres-esclaves, antérieure et extérieure à la structure même de la cité en son sens propre. Et, quant à ces deux dichotomies radicalement différentes en elles-mêmes, Hegel ne peut en confondre le contenu.

Si, par conséquent, imposant alors un horizon un peu hégélien au texte du *Politique*, il s'emploie à caractériser les individus que Platon exclut de la citoyenneté par des traits qui, comme l'incapa-

180. *Ibid.*, I, 6, 1255 b 10-12 - p. 47.

181. F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, op. cit., I, p. 15.

citée à « devenir participants à la coutume éthique de la bravoure et de la discipline, et à toute autre coutume portant à la vertu » (p. 64), sont explicitement réservés par lui, par exemple dans le *Système de la vie éthique*, aux membres du deuxième état, « non capables d'une vertu ni de la bravoure »¹⁸², la raison n'en saurait être le grossier anachronisme d'une impossible confusion. La suite immédiate de l'article sur le droit naturel esquisse précisément l'*histoire* du passage de la dichotomie antique des hommes libres et des esclaves à la situation moderne dans laquelle, selon Hegel, doit être réalisée la dichotomie du premier et du deuxième états. *Une telle histoire de la vie éthique révèle que, en sa vérité, originelle ou finale, celle-ci repose sur une différence fondamentale que le philosophe doit affirmer et le législateur réaliser.* Cette différence, dans l'antiquité, n'est pas alors, pour Hegel, la différence des classes entre lesquelles, selon la constitution de l'État, se répartissent les citoyens ou hommes libres, différence seconde (d'ailleurs prise en sa variation et en son indétermination relative à la situation effective des individus appartenant aux classes inférieures), mais la différence éthique plus profonde qui sépare les hommes libres et les esclaves. Si Hegel ne veut pas du tout — comme on l'a montré — en appeler, pour consacrer son projet d'un organisme rationnel de l'État, à la *structure* de l'État platonicien-aristotélicien, qu'elle soit envisagée en son résultat ou en son principe intérieur, mais à la dichotomie présidant à la *genèse* ou *fondation* de cet État, c'est parce que la réalisation de cette dichotomie est pour lui, dans un contexte historique différent, l'anticipation illustre — dont on peut dès lors invoquer l'autorité — du partage concret que la raison éthique, à l'encontre de toutes les abstractions de l'entendement moderne, prescrit d'opérer maintenant, du fait même du progrès historique, dans la structure même de l'État.

C. — LE SYSTÈME DES ÉTATS :

LA RATIONALITÉ HISTORIQUE DE LA SÉPARATION DES ÉTATS

L'*exemplarité* de la philosophie politique de Platon et d'Aristote ne réside pas, aux yeux de Hegel, dans le traitement qu'elle présente de l'organisation proprement politique — de la constitution — de la cité, mais, plus radicalement, dans la relation qu'elle

182. HEGEL, SS, p. 67.

établit, au sein de cette cité (« *polis* »), entre son *essence politique* (« *politeia* ») et son *existence naturelle*, c'est-à-dire, en conséquence, entre les hommes qui, en elle, mènent une vie proprement politique — quelle qu'en soit l'intensité —, les citoyens, et ceux qui n'y ont d'autre occupation que naturelle, les esclaves. — Hegel souligne la *négativité concrète* de cette relation : la *séparation* absolue des citoyens et des esclaves coexiste, en effet, avec leur *liaison* opérée par la domination des premiers sur les seconds. L'*absoluité* de la séparation repose dans son caractère *immédiat*, c'est-à-dire *naturel*, affirmé aussi bien dans le *Politique* de Platon que dans la *Politique* d'Aristote : c'est la nature qui destine certains hommes à la servitude. Mais, si l'esclave n'est pas *de* la cité, il est *dans* la cité, et Hegel reproduit essentiellement, du texte cité de Platon, l'opposition que celui-ci marque entre ceux que la science royale doit exclure de l'État par la mort et le bannissement, et ceux qu'elle doit seulement réduire à l'assujettissement, entre l'anti-politisme avoué par l'athéisme des premiers — la divinité est la cité divinisée — et le simple a-politisme des seconds, dont la cité peut faire son moyen naturel ; de même, la rapide évocation de la thèse aristotélicienne sur l'esclavage en retient surtout le thème de l'appartenance de l'esclave au maître, elle-même exprimée suivant la communauté hiérarchisée de l'âme et du corps. Ainsi, le langage même où est énoncée la relation du citoyen et de l'esclave, dans l'État de la théorie politique antique, la fait bien apparaître comme l'anticipation exemplaire du rapport que Hegel a posé entre la vie éthique absolue du premier état et la vie éthique relative du deuxième état. Il convient donc de recueillir la signification, pour l'essence même de l'État hégélien, d'une telle exemplarité, aussi bien, d'abord, quant à ce qui concerne la naturalité de la séparation sur laquelle il repose que, ensuite, pour ce qui est du sens de la domination où cette séparation se trouve intégrée. Or, si l'analyse du second thème peut se nourrir du riche développement que la suite immédiate de l'article sur le droit naturel consacre au destin historique de la domination antique de l'homme libre sur l'esclave, l'interprétation doit suppléer l'absence de toute indication précise lorsqu'est rapidement affirmé le caractère naturel de la répartition des individus dans la structure fondamentale du peuple.

Nous avons fait observer plus haut¹⁸³ que Hegel, dans son rejet de la perspective « humaniste », faisait silence sur le problème de la répartition des *individus* dans les divers états,

ce problème étant d'emblée résolu suivant une nécessité naturelle, bien loin qu'il ait à attendre sa solution du formalisme de la liberté. Mais le parallélisme maintenant posé entre la séparation du premier et du deuxième état et la séparation *naturelle* des citoyens et des esclaves, *telle que l'entendent Platon et Aristote*, permet de dégager la signification que le caractère naturel de l'appartenance de l'individu à un état revêt alors dans la pensée de Hegel.

Si la fugitive restriction aristotélicienne sur l'incapacité de la nature à toujours égaler la naissance et la vertu, quand il s'agit de l'homme libre et de l'esclave¹⁸⁴, ne peut, à vrai dire, suffire à faire distinguer de manière péremptoire — en raison d'un tel parallélisme — l'État hégélien du *Système de la vie éthique* et du texte sur le droit naturel, et l'État de l'Ancien Régime fondé sur le caractère héréditaire de la division naturelle des classes, il n'en va pas de même des affirmations beaucoup plus explicites de Platon. On pourrait, assurément, évoquer la netteté avec laquelle la *République*, développant le mythe de la composition métallique des trois classes d'hommes, enjoint aux magistrats de contrôler, et, éventuellement, de renverser, la répartition en elles des individus opérée par l'hérédité naturelle, qui n'est que le moyen ordinaire, relatif, du but absolu consistant à rendre justice à chaque individu, c'est-à-dire à lui attribuer la fonction éthico-politique à laquelle sa nature *propre* le destine¹⁸⁵. Mais le texte même du *Politique* auquel Hegel renvoie ici manifeste lui-même clairement que la nature prise en considération par la science royale structurant l'État est la nature formée par l'éducation¹⁸⁶, telle qu'elle s'exprime donc dans l'habitude éthique, et non pas la nature abstraitement définie par la seule naissance. Avec quoi consone parfaitement la critique que les dernières lignes du *Système de la vie éthique* enveloppent à l'encontre de la monarchie ou aristocratie héréditaire, qui, prise pour elle-même, est une simple caricature de la constitution absolue¹⁸⁷. Ces lignes font, d'ailleurs, écho, alors, dans le discours hégélien, aux pages de la *Constitution de l'Allemagne* qui présentent comme une exigence de l'État moderne accédant à sa vérité la mobilité sociale interdite par la détermination purement héréditaire des rôles socio-politiques : Hegel se plaît à opposer au malheur de la France,

184. Cf. ARISTOTE, *Politique*, I, 6, 1255 b - trad. Tricot, I, p. 46.

185. Cf. PLATON, *République*, III, 415 a-d.

186. Cf. *id.*, *Politique*, 308 e - 310 a.

187. Cf. HEGEL, *SS*, p. 90.

où les fonctions publiques sont fermées à la bourgeoisie, l'heureuse évolution qui s'est dessinée, aussi en Prusse, mais surtout en Angleterre et en Autriche, où cette bourgeoisie peut, en raison de ses connaissances et compétences, s'illustrer dans les plus hauts emplois civils et militaires¹⁸⁸. Même si, donc, la tripartition hégélienne de l'État vrai reproduit *formellement* la structure socio-politique générale des États de l'époque, elle en est fort différente par le *principe* qui lui confère son *sens* : les indications indéniablement convergentes du texte spéculatif du *Système de la vie éthique*, du texte historique de la *Constitution de l'Allemagne*, et du texte historico-spéculatif de l'article sur le droit naturel¹⁸⁹ conduisent à affirmer que, pour Hegel, *ce n'est aucune-ment la nature en l'abstraction de son être physique, mais la nature en sa concrétité éthique achevée* — ce que le *Système de la vie éthique* nomme le « gouvernement absolu » — qui, de même qu'elle conserve l'articulation des états, l'institue en répartissant en eux, définis non par la facticité de la tradition historique, mais par la normativité de la fonction éthique, les individus appréciés suivant leur *nature vraie*, c'est-à-dire la seconde nature de l'*habitude éthique*, où l'acte de cette fonction s'assure dans l'immédiateté de l'être vrai.

L'interprétation éthique de la différenciation naturelle des groupes humains vivant dans l'État, par laquelle Hegel justifie l'existence de la condition négative de la cité antique — décrite, avant sa venue à Iéna, seulement comme la belle totalité des hommes libres, mais, désormais, aussi présentée en son assise empirique servile —, confirme, d'ailleurs, la caractérisation prédominante de l'esclavage, dans les premiers textes hégéliens, par la perte de la liberté, sanctionnant la veulerie d'individus renonçant au service de l'universel et s'abaissant dans le souci exclusif de la vie privée. Les écrits de Francfort dénoncent une telle mentalité servile, précisément, dans cette Rome qui abandonna la fière liberté du paganisme pour s'abîmer dans l'escla-

188. Cf. *id.*, *VD*, *PS*, pp. 95-96.

189. Nous avouons ne pas apercevoir — comme on l'a parfois fait — cf. par exemple, J. TAMINIAUX, Présentation du *Système de la vie éthique*, *op. cit.*, p. 94 — de « tension » entre des écrits « paradigmatiques » de Hegel, tournés vers le passé, comme le seraient la *Système de la vie éthique* et le texte sur le droit naturel, et des écrits « historiques », tournés vers l'avenir, comme le serait la *Constitution de l'Allemagne*, et nous ne voyons pas davantage dans l'État proposé par les premiers la pure reprise spéculative — ironique ou sérieuse — de l'État allemand de l'époque, subverti ou consacré par l'e revêtement antique (cf. *ibid.*, pp. 96-99).

vage chrétien¹⁹⁰, et dont il va être question aussi maintenant dans l'article sur le droit naturel, comme constituant le second moment de l'histoire du rapport de l'existence politique et de l'existence naturelle dans le monde occidental.

*
**

Le premier moment de cette histoire s'inaugure, d'après notre texte, avec la réalité *originelle* de l'esclavage dans la floraison même de la cité antique. Présentée ainsi comme la *présupposition* de l'histoire dont Hegel, dans divers écrits de cette époque, commence de penser la nécessité¹⁹¹, la cité esclavagiste ne peut alors être elle-même justifiée *historiquement* par la philosophie spéculative : elle ne peut l'être que d'un point de vue *éthique*, en tant qu'elle exprime déjà par sa structure fondamentale l'absolu en sa puissance éthique. Il s'agit, assurément, d'une justification simplement *relative*, et il serait risible de vouloir découvrir dans le texte sur le droit naturel un éloge de l'esclavage *en tant que tel*. En effet, l'esclavage est saisi comme la forme seulement *naturelle*, non éthique — injuste donc, abstraitement parlant —, de la soumission, corrélatrice de leur séparation, de l'existence naturelle à l'existence proprement politique, séparation et soumission qui, seules, sont exigées absolument par l'éthique. L'originalité de l'article sur le droit naturel est, alors, de justifier *historiquement* l'élévation, que le *Système de la vie éthique* présente seulement en sa justification éthico-ontologique, d'une telle forme *naturelle* disparue, dont l'exploitation politique par l'antiquité a, cependant, toujours valeur d'exemplarité, à la forme en elle-même *éthique* — à réaliser en sa vérité — du rapport des groupes d'individus incarnant respectivement en eux ces deux types d'existence.

On sait que, pour Hegel, le seul rapport possible entre des termes séparés est le rapport causal — d'influence, de domination, etc. —, qui manifeste la puissance que le terme actualisant en lui l'universalité ou indifférence exerce nécessairement, comme

190. Cf. HEGEL, *N*, p. 140, et, surtout, pp. 219 *sqq.*

191. Cf. HEGEL, *VD*, *PS*, p. 93 ; ici, Hegel, dans une perspective plus ample, s'efforce de comprendre toute l'histoire du genre humain comme conduisant, après la succession des deux extrêmes que furent, d'abord, le « despotisme oriental », puis la « domination d'une république sur le monde », au moyen-terme entre les deux constitué par le « système de la représentation » — caractéristique de tous les États modernes en Europe —, cette « troisième force universelle de l'esprit du monde » ayant son origine chez les peuples germaniques.

sa substance, sur le terme enlisé dans une particularité ou différence ; le dernier terme, dans lequel la substance qui est son principe demeure un simple intérieur non réalisé, rencontre alors cette substance sienne comme un extérieur dont son destin est de dépendre, et qui a la figure du premier terme subsistant par soi grâce à son identité réalisée avec sa substance. Le *Système de la vie éthique* exemplifie une telle relation de dépendance d'abord dans le rapport naturel, donc de différence ou d'inégalité, entre les individus, comme rapport immédiat de la maîtrise et de la servitude, où l'individu plus faible, car « compris dans une différence »¹⁹², a sa « cause », « son indifférence, sa vie, son âme ou son esprit »¹⁹³ dans l'individu dont la force réside en ce qu'il dissout dans l'indifférence les déterminités par lesquelles un vivant donne prise sur lui-même¹⁹⁴. Dans son origine *naturelle*, le rapport de la maîtrise et de la servitude — tel que Hegel l'esquisse alors — relie les individus en tant que purs *particuliers* : « la servitude est l'obéissance envers un être singulier et particulier »¹⁹⁵, la forme supérieure de l'obéissance subordonnant, par contre, à un individu dont la particularité ne fait qu'affirmer « l'individualité suprême du génie et du talent »¹⁹⁶, qu'informer l'universalité positive du contenu spirituel, posé en sa vérité absolue dans la vie éthique du peuple. En exposant ultérieurement l'auto-différenciation achevée de l'universel concret du peuple, c'est-à-dire sa différenciation en ces réalités elles-mêmes universelles que sont les états, où subsistent les individus ainsi libérés de l'abstraction d'une existence purement naturelle, le *Système de la vie éthique* présente la seconde forme de la dépendance inter-humaine. Elle relie les individus, non pas directement entre eux, en tant que particuliers, mais en tant que membres des états, par exemple du premier et du deuxième état, leur appartenance à l'universalité de ceux-ci s'exprimant, soit dans l'universalité absolue de leur existence singulière (l'héroïsme du citoyen absolu du premier état), soit dans l'universalité seulement formelle de cette existence (l'affirmation de soi juridique de la « personne » qu'est le citoyen-bourgeois du deuxième état). Il s'agit bien toujours, entre les individus appartenant aux deux états principaux du peuple organisé politiquement, d'une relation de domination,

192. *Id.*, SS, p. 33.

193. *Ibid.*

194. Cf. les thèmes de la fin de la deuxième partie de l'article sur le droit naturel, et, ci-dessus, Chap. V, pp. 289 *sqq.*

195. HEGEL, SS, p. 34.

196. *Ibid.*

car l'universalité réelle des uns est en rapport avec ce qui, chez les autres, est « un être formellement universel, [donc] absolument singulier »¹⁹⁷ ; cependant, la dépendance ici présente n'a plus rien de personnel, car la « personne » du bourgeois est absolument affirmée en sa liberté formelle reconnue politiquement, mais elle est une dépendance entre les états en tant que tels, c'est-à-dire entre les formes de l'existence universelle en lesquelles les individus sont répartis comme en leurs éléments substantiels. Le *Système de la vie éthique* distingue alors brièvement, mais nettement, une telle *concrétisation éthique* du *contenu* même de la relation interhumaine, d'abord réalisée comme la relation naturelle de la maîtrise et de la servitude, de la simple *consécration formelle* de cette relation naturelle par la *cité esclavagiste*, qui — réalisation immédiate de la vie éthique absolue — l'incorpore *abstraitement* en elle pour poser en sa pureté son âme politique ; simple reprise politique de la servitude naturelle, l'esclavage ne constitue pas les esclaves en un état véritable : « l'éclat d'esclave n'est pas un état »¹⁹⁸, car son unité ou universalité seulement idéelle, nominale, abandonne les esclaves à la dispersion des relations purement réelles ou singulières, et « l'esclave se rapporte comme un être singulier au maître »¹⁹⁹, qui, lui-même, se comporte en tant qu'être singulier vis-à-vis de l'esclave.

C'est bien dans ces mêmes termes que l'article sur le droit naturel, qui, en sa partie positive, considère seulement le milieu proprement éthique, et non pas le milieu purement naturel, des manifestations de la nature éthique, oppose la dépendance, en elle-même encore naturelle, dans la cité antique, de l'esclave à l'égard du citoyen — relation telle que « la forme de la particularité est la forme déterminante du rapport, et qu'il n'y a pas un état face à un état, mais que cette unité de chaque partie est dissoute dans la relation réelle, et que les [individus] singuliers sont dépendants des [individus] singuliers » (p. 65) — et la dépendance totalement éthique, dans l'État vrai à instaurer en sa plénitude, du deuxième état à l'égard du premier état, états qui « sont, sous la forme de l'universalité, seulement d'état total à état total, dans le rapport de la domination et de la dépendance, de telle sorte que, dans ce rapport aussi, les deux [termes] qui sont dans la relation, restent des [termes] universels » (p. 65). — Assurément, le texte sur le droit naturel insiste surtout sur l'insertion

197. *Ibid.*, p. 66.

198. *Ibid.*, p. 63.

199. *Ibid.*

historique de cette opposition des deux modes de la différenciation et subordination éthique présente dans l'État, et le lien positif entre eux, qui s'exprime déjà dans l'exemplarité, pour le dernier, du principe général du premier, s'enrichit désormais de la *filiation* historique du contenu spécifique du dernier à partir du premier ; mais cette filiation maintient, elle aussi, leur *opposition*, puisque le processus menant de l'un à l'autre — qu'on peut, en ceci, nommer *dialectique* — les *médialise* précisément par ce qui les *sépare* absolument, à savoir par la négation totale de leur continuité, de la différenciation et subordination entre les individus, alors égalisés par leur réduction à un statut homogène.

*
**

Le passage historique de la subordination des esclaves aux citoyens, dans l'État antique, à la subordination du deuxième au premier état, dans l'État moderne en voie d'accomplissement, s'opère, en effet, par l'intermédiaire de l'étape de l'*égalisation générale des individus*, que l'Empire romain doit à la dissolution de l'existence publique ou politique dans l'existence privée ou naturelle.

Si Hegel est très allusif sur le fait moderne de la restauration de la différenciation intra-étatique, il insiste, par contre, sur la disparition, dans la Rome vieillissante, de la ségrégation sociale grâce à laquelle l'intérêt politique avait pu jusqu'alors s'affirmer en sa pureté. La longue citation d'une page de l'*Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain* de Gibbon²⁰⁰, dont Hegel avait entrepris la lecture pendant son séjour à Berne, fait précisément écho aux analyses qu'il avait alors consacrées, dans les textes sur « la positivité de la religion chrétienne », au renversement du paganisme par le christianisme. Mais, dans ces textes bernois, où il s'interroge sur les causes politico-économiques du changement de l'esprit de l'époque, qui s'est traduit dans cette révolution religieuse, Hegel met l'accent sur l'effet conjugué des *guerres* et du développement des affaires, la masse des citoyens s'étant d'abord laissée imprudemment ravir par séduction, avant d'y consentir par un lâche renoncement à la vertu publique, une puissance politique désormais abandonnée à une « aristocratie de la gloire militaire et de la richesse »²⁰¹. Ici, dans un texte qui,

200. Cf. l'éloge de Gibbon par Schelling, en 1802 également, dans ses *Leçons sur la méthodes études académiques*, in : SW 2, p. 334.

201. HEGEL, N, p. 222.

comme on l'a vu, dévalorise éthiquement le moment pacifique de la vie de l'État, Hegel se plaît à reproduire les lignes où Gibbon rapporte la décomposition du civisme antique à la « longue paix » (p. 65) de la domination exercée par la Rome impériale : l'éclat de la victoire renfermerait le secret de la défaite, car la disparition du danger vivifiant incite les communautés de l'Empire à se dissoudre « insensiblement dans la molle indifférence de la vie privée » (p. 66), et à s'en remettre totalement à la volonté toute-puissante des empereurs. Développant, alors, quelques indications bernoises, en particulier celle selon laquelle, désormais, à Rome, l'esclave, souvent « supérieur en capacités naturelles et en culture »²⁰², ne pouvait plus apercevoir chez le pseudo-citoyen qu'était devenu son maître « le privilège de la liberté et de l'indépendance »²⁰³, Hegel souligne qu'il s'opère bien « un mélange des deux états » de citoyen et d'esclave, de telle sorte que « le premier état est, en vérité, entièrement supprimé, et le second constitué en peuple unique » (p. 65) : « dans la perte de la vie éthique absolue et avec l'abaissement de l'état noble, les deux états auparavant particuliers sont devenus égaux entre eux, et, avec la cessation de la liberté, l'esclavage a nécessairement cessé » (p. 65).

Le thème de la suppression de l'esclavage dans la décadence de l'Empire romain sera ultérieurement repris et déployé dans les cours sur la philosophie de l'histoire, où Hegel présentera cette suppression comme la « première conséquence, eu égard à l'effectivité »²⁰⁴, de la doctrine chrétienne de la valeur infinie de l'homme comme tel : tous les hommes sont libres. Mais ces cours, également, montreront le christianisme comme l'accomplissement positif de la réalité négative de l'empire romain, et donc, en particulier, comme l'inversion absolue du *sens*, désormais pleinement positif, de l'identité déjà *réalisée* des hommes libres et des esclaves sous la forme d'abord nécessairement négative : tous les hommes sont esclaves. Le hégélianisme constitué maintiendra ainsi la condition *négative*, mais *réelle*, proprement *éthico-politique*, de la cessation de l'esclavage, à savoir l'identification, dans « la maîtrise et servitude illimitée »²⁰⁵ de l'Empire romain, de tous les hommes alors réduits à être les esclaves de l'empereur : « les individus étaient absolument égaux — l'esclavage ne

202. *Ibid.*, p. 224.

203. *Ibid.*

204. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, WG, éd. Lasson, F. Meiner Verlag, II-IV, p. 745.

205. *Ibid.*, p. 714.

faisant qu'une petite différence — et sans aucun droit politique »²⁰⁶, avant d'envisager la condition *positive*, mais *idéale*, proprement *religieuse*, du renversement du signe d'une telle égalité, qui, d'égalité dans l'esclavage, devient égalité dans la liberté. La considération de la condition éthico-politique de la disparition de l'esclavage — dont nous venons de voir qu'elle constitue un thème constant de la pensée hégélienne de l'histoire — est, cependant, la seule à laquelle se livre l'article sur le droit naturel. La raison en est d'abord, assurément, que l'universalisation de l'esclavage, en quoi consiste cette condition, définit un moment essentiel du destin de la particularisation ou différenciation de la vie éthique du peuple, seul objet de la réflexion présente de Hegel. Mais, en second lieu, on doit aussi se rappeler que celui-ci n'a pas encore accompli le renversement de son appréciation, longtemps négative, du christianisme comme consécration absolue, dans l'esclavage sous un Dieu transcendant objectif, de la perte d'une liberté toujours entendue comme immanence active à la vie de la belle totalité politique. Certes, Hegel, depuis ses méditations francfortoises, sait que le cours, désormais reconnu en sa puissance, de l'histoire interdit la répétition pure et simple de cette belle totalité, mais l'exemplarité qu'elle conserve signifie que c'est toujours à la liberté prise en son *sens* antique qu'il s'agit de donner un *contenu* en accord avec le temps ; c'est seulement dans les cours de 1805-1806 que l'on trouvera clairement affirmée la supériorité du principe de l'époque moderne, celui de la « liberté intérieure » de la singularité s'affirmant absolument dans la pensée, sur le principe grec de la liberté, dès lors caractérisée comme étant simplement, en son être immédiat, « la liberté effective extérieure »²⁰⁷. Pour l'instant, à l'aube même de la constitution, dans une intense fermentation spéculative, de sa lecture définitive de l'histoire, Hegel continue cependant de juger d'une manière négative le christianisme — non encore restitué spéculativement dans sa concrétité trinitaire libérante — comme une simple expression idéelle de l'auto-négation, aux effets durables, de l'heureuse cité antique, et par là comme une religion inférieure incapable, en tout son développement, d'animer l'entreprise de réconciliation nouvelle de l'existence plongée dans la scission inauguratrice de la modernité²⁰⁸. Non encore saisi comme étant

206. *Ibid.*, p. 716.

207. *Id.*, *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes 1805-1806*, in : *Jenaer Systementwürfe III*, GW 8, p. 263.

208. Cf. sur l'insuffisance du christianisme, les remarques du *Systemfragment* de 1800, N, pp. 349-351 — cf. notre ouvrage *Hegel à Francfort*, op. cit., pp. 101-107.

« aussi le positif d'où procède le principe suivant de l'histoire du monde »²⁰⁹, le christianisme peut donc bien être passé sous silence lorsqu'il s'agit de penser le retour, dans les conditions nouvelles marquées par la négativité dont il n'est que l'expression idéale, de la structure éthico-politique où l'absolu s'est déjà manifesté en sa vérité²¹⁰.

Puisque le monde de l'Empire romain — deuxième grande étape du processus historique de la genèse de l'État vrai — n'apparaît pas encore à Hegel comme possédant, en son moment, chrétien, le principe même de son auto-négation ouvrant la voie moderne du salut éthique, il est décrit en termes purement négatifs : l'exploitation, d'ailleurs partisane²¹¹, de textes de la *République* où Platon rabaisse l'activité économique-juridique, confirme la condamnation vigoureuse de la « corruption et universelle dégradation » (p. 66) de la vie éthique qu'entraîne l'universalisation du souci servile de la vie privée absolutisée par le droit. Ce qui n'est que le moment proprement naturel, donc négatif, de la nature éthique ne peut tenter de s'égaliser à elle sans la détruire radicalement, car il s'oppose à elle non seulement par sa forme de moment, mais encore et surtout par le contenu, pour lui-même, non éthique, que cette forme reçoit en lui et qui l'oppose à l'autre moment, proprement éthique — il en constitue l'âme —, de cette nature éthique. Assurément, Hegel, qui a, dès ses années francfortoises, reconnu la nécessité actuelle de la propriété et du droit²¹², et, dans notre texte même, lie la belle totalité de la cité grecque à l'esclavage ordonné à la satisfaction de son côté naturel, ne peut plus maintenir sa condamnation initiale absolue de cette naturalisation de l'esprit qu'est l'existence privée de l'homme moderne. Mais, si le droit privé n'est plus l'objet d'une telle condamnation *pour lui-même*, son *absolutisation* l'est désormais. Comme l'analysera la dernière partie de l'article sur le droit naturel, la maladie et la mort de la vie éthique consistent en ce que certaines « puissances » de celle-ci se fixent à elles-mêmes, en effaçant leur lien fondateur unifiant à l'Idée qui est leur principe,

209. HEGEL, WG, éd. Lasson, II-IV, p. 719.

210. Dans ses *Leçons sur la méthode des études académiques*, en 1802, Schelling souligne, lui aussi, que « la République de Platon est l'unique solution » du problème de la « construction authentique de l'État » : « bien que nous devions reconnaître — déclare-t-il alors — aussi en ce domaine l'opposition de ce qui est antique et de ce qui est moderne, cette œuvre divine restera, cependant, toujours l'archétype et le modèle » (SW 3, p. 337).

211. Cf. ci-dessus, pp. 401 *sqq.*

212. Cf. notre ouvrage *Hegel à Francfort, op. cit.*, pp. 95 *sqq.*

et même « empiètent sur d'autres [puissances] et se les soumettent » (p. 92), et Hegel citera alors le cas du « principe et système du droit civil, qui vise la possession et la priorité » (p. 91), en tant qu'il « s'est acquis une domination souveraine particulière sur le droit politique et le droit international » (p. 92). La constitution de l'Empire allemand, dont Hegel poursuit l'impitoyable critique au début de son séjour à Iéna, est la manifestation exemplaire d'une telle soumission et destruction du droit public, de l'État, de la vie éthique absolue, par le droit privé où culmine la vie éthique relative.

Le rapprochement du thème de la *Constitution de l'Allemagne* et du thème présent de l'article sur le droit naturel permet, d'ailleurs, d'étendre *jusqu'à l'actualité* la deuxième période, négative, de l'histoire ici esquissée de la vie éthique : quant à l'essentiel, l'Empire romain et le Saint-Empire romain-germanique sont bien, pour Hegel, *la même perte* de cette vie, celui-là en sa phase *initiale*, celui-ci en sa phase *terminale*. Certes, le premier présente la réduction générale de la vie éthique absolue à la vie éthique relative, qui, ainsi absolutisée, perd son caractère proprement éthique — et les textes ultérieurs montreront que même le Soi politique de l'Empereur romain, déterminé par sa différenciation d'avec les seuls Soi privés, se comportera en fait comme le Soi privé du propriétaire universel —, tandis que le second exprime l'affirmation de soi politique de l'existence privée, le mélange du droit public et du droit privé — la contradiction de la volonté impériale la résolvant, comme privatisation achevée de son sens, dans la dissémination individualisante du pouvoir politique, qui se manifeste par le triomphe des Germains et de leur principe, celui de la détermination de l'autorité politique par la liberté absolue des individus. Cependant, le mutisme que Hegel observe ici — lorsqu'il interroge l'histoire dans la perspective de son appréciation éthique — sur le passage de l'Empire romain à l'Empire allemand, alors que les textes de la *Constitution de l'Allemagne* envisagent quelques moments importants de la genèse historique du second²¹³, signifie que ce passage n'a pas de dimension éthique décisive et ne met pas en cause le principe de la toute-puissance de l'existence privée.

Il n'y a pas, en effet, de différence fondamentale entre la disparition romaine de la vie politique et le mélange allemand de la vie politique et de la vie privée. De même que, pour Rousseau, le

213. Cf. HEGEL, *VD*, *PS*, pp. 92 *sqq.*, les remarques relatives à la puissance des États en Europe.

mélange de la volonté générale et de la volonté particulière tourne toujours à l'exclusion de celle-là par celle-ci, de même — *mutatis mutandis* — Hegel estime-t-il que le mélange de la vie éthique absolue et de la vie éthique relative signifie l'élimination de la première par la seconde ; parlant du système des rapports économiques et juridiques, il écrit ainsi que « ce système doit forcément ... détruire la vie éthique libre là où elle est mêlée avec ces rapports ... et n'est pas originairement séparée d'eux et de leurs conséquences » (p. 68). Le mélange qu'est, en réalité, la juxtaposition ou diversité — différence abstraite — de l'activité politique et de l'activité economico-juridique au sein de l'individualité naturelle — c'est-à-dire de l'unité également abstraite —, cette commune abstraction les faisant passer, se fondre, se confondre, immédiatement l'une dans l'autre, ne consiste aucunement dans l'égalité neutralisation de ces deux activités, mais bien dans la disparition de la première au profit de la seconde, absolument accordée au milieu même de leur rapport. L'article sur le droit naturel précise ainsi le sens de la contradiction que le *Système de la vie éthique* souligne entre la richesse de la vie éthique et l'étroitesse de l'existence individuelle, pour affirmer la nécessité de l'objectivation des deux moments essentiels de celle-là dans des groupes d'individus ou états différents²¹⁴ : si l'individu comme tel ne peut être le milieu d'existence de la vie éthique, ce n'est pas seulement en raison d'une disproportion formelle entre eux, mais c'est, plus fondamentalement, parce que le contenu fini qui est celui de l'existence individuelle s'affirmant pour elle-même finitise tout ce qu'il accueille, et ne peut que dégrader la coexistence, entre elles, de la vie éthique infinie ou absolue et de la vie éthique finie ou relative, en la simple absorption de la première par la seconde. Puisque la coexistence naturelle — dans l'individu —, c'est-à-dire, en fait, le mélange, de la vie éthique absolue et de la vie éthique relative, est l'existence absolue de la vie éthique relative et la non-existence absolue de la vie éthique absolue, le souci *apparemment axiologique* — d'abord exprimé dans le texte sur le droit naturel — de la purification de la vie éthique absolue recouvre *effectivement*²¹⁵ la préoccupation *ontologique* de sa simple réalité : elle ne peut *exister* que comme *pure*. Si la vie éthique doit être réalisée comme la totalité concrète — par là incluant la différence, donc l'égalité réalité — de la vie éthique relative *et de la vie éthique absolue*, il est bien nécessaire que ces deux moments

214. Cf. ci-dessus, pp. 379 *sqq.*

215. Cf. *ibid.*

d'elle-même soient objectivés dans des individus différents, constituant des états ainsi éthiquement différents²¹⁶.

*
**

La simple genèse — inévitable — d'une différenciation socio-politique dans les États modernes, marqués par le principe germanique, ne peut donc pas, *pour elle-même*, les arracher à la négativité éthique. Pour qu'elle puisse aboutir à la construction de l'État en sa vérité accomplie, encore faut-il qu'elle résolve la différenciation abstraite, purement quantitative, entre les degrés de puissance d'existences mêlant d'abord en elles — selon des proportions diverses, car la différence des moments de l'absolu éthique ne peut pas ne pas s'exprimer même dans sa manifestation caricaturale — l'activité économique-juridique et l'activité politique, dans la différenciation concrète séparant qualitativement les existences objectivant respectivement et exclusivement l'un ou l'autre des deux moments principaux de la vie éthique absolue. Assurément, confiant désormais en la force éthique de la nécessité historique, Hegel veut-il discerner, dans le développement des États modernes extérieurs à l'Empire allemand ou qui se sont formés en son sein en exploitant sa propre nullité politique, des signes importants de la transformation véritablement éthique de l'articulation intra-étatique, c'est-à-dire de l'avènement de la forme absolument vraie de l'État. C'est ainsi qu'il souligne — et c'est la seule indication positive fournie, alors, par l'article sur le droit naturel, au sujet du passage de la deuxième forme, qui se survit encore, à la troisième forme de l'État, qui s'annonce déjà dans

216. Dans ses *Leçons sur la méthode des études académiques*, Schelling condamne, lui aussi, le mélange, caractéristique de l'époque moderne et de sa « prétendue liberté civile », du côté réel, servile, et du côté idéal, libre, de l'existence humaine : « De même que la multiplicité dans la nature, en tant qu'in-formation de l'infini dans la finité, est à son tour absolue, est en elle-même unité et multiplicité, de même, dans l'État accompli, la multiplicité, du fait même qu'elle était organisée de façon à être un monde fermé sur soi (dans l'état d'esclave), était, absolue à l'intérieur de ce monde, le côté réel de l'État existant séparément, mais précisément par là subsistant en lui-même, tandis que, pour la même raison, les hommes libres se mouvaient dans le pur éther d'une vie idéale et semblable à celle des Idées. Le monde nouveau est, sous tous les rapports, le monde du mélange, tout comme le monde ancien était celui de la pure séparation et limitation. La soi-disant liberté civile n'a produit que la plus opaque confusion de l'esclavage et de la liberté, mais aucune subsistance par soi absolue et, précisément par là, elle-même libre, de l'un ou de l'autre de ces termes... » (SW 3, p. 336.).

les États existants — que la différenciation des états a revêtu peu à peu un sens éthique vrai en objectivant de manière de plus en plus pure, séparée, les fonctions éthiques essentielles : « parmi les peuples modernes, la classe s'adonnant à l'acquisition industrielle a cessé peu à peu de faire le service militaire, et... la bravoure s'est formée sur un mode plus épuré, en un état particulier qui est dispensé par cette classe-là de l'activité de l'acquisition industrielle et pour lequel possession et propriété sont, du moins, quelque chose de contingent » (p. 64). Mais la « réunion avec le temps », que Hegel assigne comme objectif à la philosophie spéculative naissante, n'autorise pas à voir dans l'État que celle-ci construit le simple reflet, par exemple, de l'État du grand Frédéric, réalisant de façon particulièrement stricte la division des trois classes : aristocratie guerrière, bourgeoisie et paysannerie ²¹⁷.

On pourrait aisément montrer que l'État prussien de l'époque diffère de l'État hégélien, non seulement — comme on l'a déjà mentionné ²¹⁸ — par le *principe* de la répartition des individus dans les états, mais aussi par le *contenu* même de ceux-ci et donc par le *sens de leur articulation*. Qu'il suffise d'évoquer rapidement — et pour ne rien dire du rapport de servitude personnelle (et non pas seulement de soumission d'état à état dans la « confiance ») dans lequel les « Junker » prussiens maintiennent les paysans toujours soumis à la « Leibeigenschaft » — l'inégalité de traitement faite, dans l'État fédéricien, à la noblesse et à la bourgeoisie, quant à l'exclusivité de leurs activités essentielles : si la bourgeoisie ne peut servir dans l'armée ni acquérir des biens nobles, la noblesse, tout en échappant à l'impôt, peut continuer de s'adonner au commerce seigneurial et développer un capitalisme agraire... L'identification immédiate, non éthique, de la noblesse, ainsi privilégiée empiriquement en ses membres, à l'État, réduit alors abstraitement à l'un de ses moments, empêche la « répression », formellement exemplaire dans l'État militaire prussien, de l'économique par le politique, de se présenter comme une répression véritablement *éthique*, c'est-à-dire de ramener la différence qu'elle affirme dans l'identité concrète réconciliant pleinement l'État avec lui-même par la reconnaissance qu'il opère, à travers son moment proprement étatique, de son moment non étatique. Dans ce que l'on a pu — après Lessing — désigner comme « l'État esclave » en Europe, de même que la vie écono-

217. Sur ce thème, cf. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, op. cit., I, pp. 335 sqq., et J. HYPOLITE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, op. cit., p. 68.

218. Cf. ci-dessus, p. 423 sq.

mique, à laquelle la noblesse n'est pas indifférente, reste soumise, à l'intérieur d'elle-même, au contrôle paralysant de l'État qui limite son essor, de même le droit des personnes, dont celle-là implique la revendication, est brimé par les mesures mêmes d'application dont l'*Allgemeines Landrecht* de 1794 tempère le principe de l'égalité formelle, que la poussée de l'histoire lui a fait reconnaître. — Ainsi, en réclamant la différenciation ou particularisation *éthique* des états dans le contexte *historique* de l'identité ou universalité, Hegel oppose, en fait, sa pensée *critique* — telle aussi par sa *forme* dans l'écrit polémique sur l'Allemagne, mais encore par son *contenu* dans l'article plus spéculatif sur le droit naturel — tout autant à l'unilatéralité de l'État à la « vie sans esprit »²¹⁹ qu'est la Prusse sacrifiant l'identité à la différence, la reconnaissance des états à leur articulation hiérarchique, qu'à l'unilatéralité opposée de l'État sans sagesse de la France révolutionnaire, qui sacrifie, inversement, la différence à l'identité, la hiérarchie à la reconnaissance. Ces deux unilatéralités opposées — dont la *Constitution de l'Allemagne* se plaît à souligner la convergence, à laquelle les conduit leur commune abstraction²²⁰ — manifestent la contradiction de la culture présente, encore empêtrée dans le passé en son ouverture à l'avenir.

L'État vrai, réalisation achevée du sens concret de la vie éthique du peuple, doit affirmer résolument et conjointement la *séparation hiérarchique* des états — exigence majeure, *essentielle*, de l'État, car elle conditionne la réalité même de l'état noble, *étatique*, de l'État, par conséquent la réalité de l'État lui-même en son être essentiel et qui vaut à l'État antique, bien qu'il la réalise seule, abstraitement, de demeurer exemplaire —, et la *reconnaissance réciproque* des états — exigence issue de l'état bourgeois, pour lequel l'homme a une valeur en tant que tel, indépendamment de son appartenance à un état, et donc exigence dont l'infériorité « essentielle » est compensée formellement par la signification, qui est la sienne, d'exprimer la condition incontournable de l'*existence* même de l'État dans l'actualité historique. Pour que l'essence de l'État, extériorisée dans la cité antique, puisse exister dans le monde moderne, ou que l'existence moderne puisse être en vérité celle d'un État, à l'exemple de la cité antique, il faut que l'État s'achève en se différenciant aussi bien de l'État moderne, réel en sa négativité éthique, que de l'État antique, renvoyé par l'histoire à l'irréalité de sa positivité éthique.

219. HEGEL, *VD*, *PS*, p. 43.

220. *Cf. ibid.*

Mais la satisfaction conjointe, concrète, des exigences réalisées d'abord séparément par l'État antique et par l'État moderne les libère de leur immédiateté ou abstraction, et confère par là à chacune d'elles une signification nouvelle, qui la fait se réfléchir dans l'autre, manifestation dès lors simplement différente d'un contenu éthique identique ; comme ce sera toujours le cas chez Hegel, la synthèse est l'unité *négative* de ses composants, dont elle modifie ainsi — pour l'enrichir — le sens, en les rabaisant à des moments d'elle-même. C'est, d'ailleurs, pourquoi l'apparition de l'État vrai au sein d'un État existant requiert, avec et par l'adjonction du moment éthique absent dans celui-ci, la réorganisation, comme organisation *concrète*, du moment même qu'il exprime, mais abstraitement, et qui n'atteint donc pas en lui son sens vrai. Intégrant en sa concrétude ou totalité accomplie — adéquate manifestation de l'esprit — le travail même de l'entendement exalté par le monde moderne, l'instauration de l'État vrai, qui délaisse alors la factuelité abstraite et aveugle de la nécessité naturelle, est la réalisation « constituée et consciente » (p. 69)²²¹ des réquisits d'un tel État par la (grande) volonté (historique) — napoléonienne ? — s'éclairant de principes universels ; cela vaut, et de la séparation des états, et de l'affirmation du droit des individus.

La *séparation* des états et, liée à elle — car elle conditionne ce qui est sa raison d'être, à savoir l'existence même de l'état qui, objectivant la totalité ou « indifférence » éthique, domine nécessairement (le tout ayant comme tel puissance sur les parties) l'état objectivant les singularités abandonnées à elles-mêmes dans leur « rapport » —, la *répression* exercée par le premier sur le second, sont, dans le contexte où est affirmée l'identité universelle des personnes, déterminées par la *réciprocité* que celle-ci implique. Cela signifie, alors, que le premier état exclut et réprime ce qui est, tout comme lui, un *état*, un *universel*, en son *être*, *réel* (même si, par son *sens*, il est un universel *formel*). Mais un tel universel constitue, par son effectivité, un milieu capable de préserver ses membres, ainsi personnellement libérés, de toute influence, plus précisément de toute domination, que les membres du premier état, alors eux-mêmes singularisés par une telle relation, pourraient exercer directement sur eux en tant qu'individus, et, par conséquent, de libérer alors en elle-même l'activité économico-juridique à laquelle ils sont voués. — Hegel revient, à plusieurs reprises, sur la nécessité d'une telle *libération interne* de la

221. Hegel y insiste — cf. p. 68.

sphère économique et juridique : le système de la propriété et du droit — écrit-il ainsi — « doit nécessairement ... pouvoir se constituer dans un état propre et ici, alors, pouvoir s'étendre entièrement en long et en large » (p. 66), ou encore : « il est nécessaire que ce système soit accueilli consciemment, connu dans son droit, ... et que lui soit accordé un état propre, comme son empire, dans lequel il puisse se fixer et, à même son embrouillement et la suppression d'un embrouillement par un autre, développer sa pleine activité » (p. 68). On pourra trouver une certaine contradiction entre de telles affirmations résolument « libérales » et les thèmes répressifs exposés précédemment par Hegel au sujet du rapport de la totalité étatique à sa sphère économico-juridique. Mais il faut discerner que la différence de ton indéniable exprime simplement la *progression* de la *constatation* d'une limitation de la vie interne de cette sphère, qui s'opère, dans l'État existant — réalisant de manière imparfaite le sens vrai de l'auto-différenciation de la vie éthique absolue —, « plutôt inconsciemment et dans la figure d'une nécessité naturelle extérieure » (p. 57), à la *recommandation* d'une limitation proprement éthique, par laquelle l'État vrai, pleinement conscient de son unité concrète, élevée — et, par là, sûre d'elle-même — au-dessus des moments reconnus en leur être différent, maintient en son *statut* subordonné son moment non étatique, tout en lui laissant, comme à un moment de l'État, participant ainsi à l'absoluité de celui-ci, une totale liberté en son *contenu* propre²²².

Pour autant que la vie économico-juridique à laquelle s'adonne le deuxième état ne se soumet pas la vie proprement politique, c'est-à-dire ne remet pas en cause, dans le mouvement de sa différence interne, l'identité — l'existence même — de l'État, elle doit pouvoir se déployer sans obstacle au-dedans d'elle-même. En traitant du « gouvernement absolu », qui a pour mission de maîtriser éthiquement le rapport, en lui, des états, le *Système de la vie éthique* souligne bien que la « limitation non consciente » du mouvement négatif de la nature organique — du premier état — contre la nature inorganique — le deuxième état — « doit être posée consciemment dans le domaine éthique..., ne pas rester abandonnée à elle-même ou ne pas conserver la forme de la nature »²²³, ce qui s'accomplit dans l'universalisation complète

222. C'est là l'anticipation éthique d'un thème central de l'Encyclopédie hégélienne, selon lequel l'Idée se subordonne rationnellement la nature en libérant à l'intérieur d'elle le jeu de l'entendement positif.

223. HEGEL, SS, p. 70.

du rapport — soumis alors à la « loi »²²⁴ — des deux états, ainsi également intégrés au sein de l'État, c'est-à-dire également limités et niés en leur liberté empirique. Mais l'article sur le droit naturel — en cela aussi original par rapport au *Système de la vie éthique* — dégage le sens *positif*, pour le deuxième état, de cette intégration ou indifférenciation, au sein de l'État, du rapport des deux états. Libéré de son identification immédiate, abstraite, avec le premier état traitant son autre, le deuxième état, comme pure particularité, l'État, qui se sait, en tant qu'*universel* vrai, l'*unité* concrète de l'universel et du *particulier*, *universalise* le particulier, c'est-à-dire le libère en lui-même, en son contenu, de toute sujétion particulière — à l'égard de l'universel pris, en son abstraction, dans la particularité de son rapport direct au particulier —, tout en affirmant universellement, donc quant à son statut, sa subordination comme *particulier* universalisé. Dans la mesure où l'État libère, à l'intérieur d'elle-même, la réalité empirique de l'existence bourgeoise, en l'accueillant totalement — pour autant qu'il est conscient de sa concrétude et sûr de lui en la maîtrise que celle-ci confère — dans l'universalité, alors absolue, de son sens, il peut, du même mouvement par lequel il consacre éthiquement — ou absolument — cette réalité bourgeoise développée par l'histoire et en satisfaisant une revendication essentielle de cette dernière, fournir aussi à son sens absolu, dans le contexte moderne des grands États, une puissance empirique adéquate : plus se développe l'activité économique-juridique dont l'État se « nourrit », plus grande est la force naturelle de son affirmation éthique de soi dans la guerre qui la nie. De la sorte, se trouve *spéculativement* justifié le lien *empirique* que la *Constitution de l'Allemagne* établissait entre la force de l'État et la reconnaissance par lui, en son sein, d'une sphère où la liberté des personnes pouvait se déployer sans obstacle²²⁵.

Mais, si la détermination de l'exigence antique de la séparation hiérarchique par l'exigence moderne de la reconnaissance universelle s'exprime dans l'exigence de la constitution de la vie bourgeoise en un *état*, la détermination réciproque de l'exigence moderne de la reconnaissance universelle par l'exigence antique de la séparation hiérarchique s'exprime dans l'exigence de la constitution de la vie bourgeoise en un (seul) état. *L'État ne doit pas plus reconnaître sans séparer que séparer sans reconnaître l'existence bourgeoise*, qui, à l'époque, n'était ni véritablement

224. *Ibid.*

225. Cf. *id.*, VD, PS, pp. 40 sqq.

séparée ni véritablement reconnue. C'est pourquoi, dans les passages même de son article où il affirme que le système de la propriété et du droit doit être accueilli dans son droit et pouvoir se développer pleinement comme état reconnu, Hegel affirme toujours, en même temps, qu'il doit être « réellement séparé et éliminé de l'état noble » (p. 66), « exclu de l'état noble » (p. 68). La coexistence du politique et de l'économique dans les individus signifiant alors pour Hegel — on l'a vu — la dissolution économique du politique, l'état assumant la vie politique de l'État doit être strictement purifié en ses membres, non seulement de toute occupation, mais encore de toute préoccupation ou responsabilité économique-juridique. Il ne saurait, certes, pour Hegel, s'agir d'absolutiser spéculativement le refus nobiliaire de « déchoir », en général simple singularisation formelle d'un état s'identifiant immédiatement, abstraitement, à l'État, mais d'assurer, dans la totalité concrète hiérarchisée — unité politique du politique et de l'économique — l'existence même et le primat du politique. La *Constitution de l'Allemagne* réclamait la présence, dans la totalité étatique, d'une sphère d'activité libre, en son contenu, de l'intervention directe de l'État comme tel, en son être proprement politique ; en réalisant cette sphère exclusivement dans un état à part, le *Système de la vie éthique* et le texte sur le droit naturel n'opèrent aucun reniement du thème initial. Ils le précisent spéculativement, tout en appliquant, d'ailleurs, le principe déjà affirmé à Francfort, selon lequel la constitution d'un peuple doit correspondre à son esprit, les lois aux mœurs et aux besoins prioritaires qui les animent : la revendication de la liberté économique-juridique de la personne singulière, comme accomplissement de l'existence réelle, définissant essentiellement les individus ainsi désignés pour former le deuxième état, il n'y a guère de sens, pour Hegel, à vouloir structurer par son objet la vie de *tous* les citoyens, puisque l'attachement éthique ou naturel à l'universel, la « vertu » du premier état ou la « confiance » du troisième état, rendent ces états indifférents au principe du droit privé.

Cette précision spéculative rappelle clairement que la « réunion avec le temps » proclamée, à Francfort, par Hegel, exigeait à ses yeux, non, certes, le refus abstrait — les thèmes bernois restent acquis —, mais le dépassement concret de l'universalisme bourgeois, dont l'issue de la Révolution française avait montré l'auto-négation. L'esprit éclairé de l'époque ayant admis la *reconnaissance* de l'existence bourgeoise et de ses idéaux, Hegel insiste surtout, quand il évoque le problème de l'articulation interne de l'État vrai en voie d'accomplissement, sur la nécessité

de *limiter* en son sein la bourgeoisie constituée en état. C'est pourquoi l'exposé de cette articulation interne s'ouvre (*cf.* p. 62) et se clôt (*cf.* p. 69), dans l'article sur le droit naturel, par l'exaltation de la préservation en sa pureté de la vie proprement politique, non bourgeoise, de l'État. Celui-ci, en accueillant en sa forme universelle l'existence économico-juridique, doit se séparer de ce qui, par la particularité du contenu, est son autre, et donc, à l'intérieur de son unité ainsi pleinement concrète, s'opposer absolument le deuxième état en se posant en sa pureté politique dans le premier état.

La réalisation concrète achevée, suivant l'exigence de l'existence moderne, de la vie éthique absolue dont l'antiquité avait illustré l'exigence essentielle, se condense, de la sorte, dans la constitution de la bourgeoisie comme *état non étatique de l'État*, c'est-à-dire dans l'accomplissement, par celui-ci, de la relation paradoxale à soi-même, proprement spéculative, selon laquelle Hegel, passant de Francfort à Iéna, avait défini l'absolu. — Anticipant, alors, dans une certaine mesure, la procédure constante de l'exposition ultérieure du système, le texte sur le droit naturel présente *pour lui-même* un tel accomplissement en récapitulant, dans un propos fortement *synthétique*, comme auto-détermination ou différenciation de son *objet* même, l'*analyse* par laquelle le *sujet philosophant* a d'abord laborieusement déterminé cet objet en le saisissant finalement en sa pleine indifférenciation ou absoluté. Réalisant l'acquis de l'analyse spéculative dans et comme la vie de son objet, vivifiant ainsi sa pensée de la vie éthique, le philosophe encore proche des thèmes *théologico-politiques* — formellement plus concrets, plus près de la manifestation vivante — de Francfort, exprime naturellement la *logique* de l'État, quand il la vivifie comme activité de l'absolu éthique lui-même, dans un langage plus religieux en sa résonance concrète qu'abstraitemment spéculatif. — Le contexte *politique* de l'époque, déchirée entre les partisans d'une séparation sans reconnaissance et ceux d'une reconnaissance sans séparation au sein de l'État, en faisant apparaître la solution rationnelle on concrète comme exigeant un égal renoncement des uns et des autres à leur attachement unilatéral, pouvait bien aussi lui-même comme tel confirmer l'image en laquelle Hegel récapitule la signification vraie de l'État, celle même du « *sacrifice* » (p. 69).

*
**

La réconciliation de la *nature éthique* avec elle-même, c'est-à-dire l'identification ou indifférenciation de son être *naturel* — la

différence du rapport définissant la vie éthique relative — et de son être *éthique* — l'identité ou indifférence de la vie éthique absolue —, tous deux constitués en moments strictement opposés de la totalité qu'elle est, peut bien être décrite comme un « sacrifice », comme une aliénation absolue de soi, comme l'abandon du Soi de la vie absolue de l'État à l'Autre absolu qu'est la mort. — Annonçant les propos qui vont suivre sur la « tragédie » de l'absolu (éthique), Hegel dégage ainsi la *contradiction intime* à laquelle l'État se résout pour s'actualiser en son absoluté. Ce que l'État universalise comme un état, reconnaît donc comme une « partie de lui-même », ce dont il fait « sa [souligné par nous] nature inorganique » (p. 69), c'est la négation absolue de la vie qu'il réalise éminemment comme universalité concrète capable, en sa continuité toute puissante, de se couler et de transparaître en tous ses moments, même les plus réticents : en effet, l'existence naturelle, prise dans la différence, se brise en elle-même en éléments opaques les uns aux autres et fixés dans la rigidité intestine de la mort ; l'État accueille donc en lui-même comme siennes les « puissances souterraines » de ce qui est un être « inorganique » et « mort ». — Mais, en *s'opposant* alors, pour continuer d'exister en sa pureté éthico-politique, cet être mort qu'il a posé et manifesté comme *son* être, l'État exclut de lui-même — objectivé en son être exclusif par le premier état —, « cède » et « sacrifie », une partie de lui-même pris en son être inclusif : posant comme sien l'autre qu'il s'oppose cependant comme autre, il s'oppose comme autre ce qui est sien, *il se contredit lui-même en lui-même*. L'identification de la différence est en même temps la différenciation de l'identique, la subjectivation de l'objet l'objectivation du sujet, la maîtrise de l'autre le sacrifice de soi. Telle est bien la vertu, « la force du sacrifice » (p. 69) par lequel Hegel caractérise ici précisément l'absolu (éthique) lui-même. En séparant, extériorisant, objectivant, intuitionnant ce que son être se révèle dès lors être auparavant, à savoir une « intrication » du Soi et de l'être, du sujet et de l'objet, du vivant et du mort, de l'organique et de l'inorganique, le sujet alors *posant* l'objet manifeste sa *prise* (formelle) sur lui, au moment même où, *se libérant*²²⁶ comme « pur » sujet de son *emprise* avec lui, il peut d'autant mieux oser *le libérer* (en son contenu) et reconnaître ainsi pleinement ce qu'il connaît comme différent ou « séparé », en l'accueillant sans réserve dans sa totalité ou indifférence.

226. Sur la vertu libératrice de l'intuition, cf. ci-dessus, Chap. IV, pp. 229 *sq.*

La liaison intime entre l'appartenance à soi (la reconnaissance) et l'exclusion de soi (la séparation) de ce que l'on sacrifie, qui fait que ce qui est reconnu sans être séparé n'est pas vraiment reconnu, et que ce qui est séparé sans être reconnu n'est pas vraiment séparé, devrait alors, semble-t-il, amener Hegel à privilégier l'État vrai advenant à l'existence dans les temps modernes par rapport à l'État antique. En celui-ci, qui exclut de lui ce qu'il ne reconnaît pas comme sien (l'esclavage, ne constituant pas un universel, un état, ne participe pas à l'État), qui, par cette *différence* affirmée entre le côté éthique et le côté naturel de la nature éthique, en reste à un rapport seulement *naturel* entre ces deux côtés, et manifeste donc *naturellement*, non éthiquement, la nature éthique, le côté éthique, ainsi pris dans un contexte naturel, est précisément naturalisé par sa séparation absolue, abstraite, d'avec le côté naturel (le hégélianisme affirmera toujours que refuser une détermination, c'est se laisser déterminer par elle, la véritable liberté étant tout autant inclusion que simple exclusion de l'Autre). Le citoyen antique est rappelé à sa propre particularité par sa relation particulière à l'être purement particulier de l'esclave dont il est le maître. Alors, la séparation abstraite de l'universel et du particulier, de l'éthique et du naturel, est transportée à l'intérieur du membre éthique de l'État. *La Phénoménologie de l'esprit* développera bien, ultérieurement, en lui donnant toute son extension et en le décrivant dans sa dialectique précise, ce thème de la contradiction, fatale à la vie éthique antique, de l'éthique (de l'État) et de la nature (de la famille), au sein même des composants libres de la cité.

Cependant, outre que, d'ailleurs, comme nous allons le voir, le sens ainsi « tragique » de la vie éthique antique ne signifie pas encore, dans l'article sur le droit naturel, le destin de sa dissolution dans le Soi absolutisé de l'individu, mais bien plutôt ce que son exemplarité manifeste comme ce qui confère à l'État sa subsistance absolue, Hegel estompe ici l'indication de l'abstraction limitative, en fait : de la négativité propre, établie rationnellement, de l'État antique. C'est que, engagé, au début de son séjour à Iéna, dans la mouvance de cette transmutation des valeurs qu'est, pour lui, la révision de son appréciation générale des grands moments — antique-païen et moderne-chrétien — de l'histoire, et de leur cours, Hegel, tout en déterminant spéculativement la vie éthique antique d'une manière qui implique déjà sa *relativisation* comme manifestation historique non absolue de l'absolu éthique, se retient d'abandonner son *exemplarité* toujours affirmée à la négativité de l'histoire, et de faire ainsi prévaloir,

sur son lien vertical immédiat à l'absolu éthique qu'elle manifeste pour l'essentiel, son lien horizontal médiat aux manifestations postérieures de cet absolu, où s'accuse sa limitation. L'article sur le droit naturel représente ainsi, dans la réconciliation que Hegel opère progressivement entre la vérité et le temps, l'absolu et l'histoire, *le moment crucial* où se font équilibre, de façon précaire et provisoire, l'attachement passé à l'absolutisation, contre l'histoire, de la vie éthique antique, et la reconnaissance future de la pleine assumption de l'histoire par l'absolu, qui érigeria l'achèvement moderne de la vie éthique en vérité de toutes les manifestations antérieures, même la plus prestigieuse, de celle-ci. Il est très significatif que Hegel, alors même qu'il convoque l'histoire pour illustrer la relation spéculative, et cela dans un texte dont les ultimes pages — consacrées au rapport, dans la science du droit, entre la positivité ou historicité, et la spéculation ou rationalité — confirment qu'il répond bien au souci de faire converger les recherches historiques culminant dans la *Constitution de l'Allemagne* et les premiers essais spéculatifs, laisse subsister un *hiatus* entre la *nécessité empirico-historique* dominant l'*existence* des manifestations de l'absolu éthique et la *justification ontologico-éthique* de leur *essence*.

Assurément, dans le prolongement de la critique du volontarisme humaniste opérée dans les derniers écrits de Francfort²²⁷, Hegel souligne la nécessité immanente des phénomènes historiques — « l'esclavage a disparu de lui-même dans le phénomène empirique de l'universalité de l'Empire romain » (p. 65) — en faisant exprimer par les phases de cette nécessité phénoménale, et comme constituant leurs principes, les moments même de l'absolu en sa rationalité éthique : « le principe de l'unité formelle devait nécessairement [musste] se faire valoir, ... le principe de l'universalité et égalité a nécessairement dû [musste] d'abord se rendre maître du tout » (p. 65), le système de la propriété et du droit « doit nécessairement [muss] ... pouvoir se constituer dans un état propre » (p. 66), etc. — Pourtant, une telle nécessité de la réalisation ou manifestation historique de la raison éthique absolue ne se présente pas encore comme étant *en elle-même rationnelle* : la négativité qui emporte chaque manifestation n'est pas encore saisie comme ayant son principe à l'intérieur du contenu déterminé de cette manifestation, de la différence qui est toute sa réalité historique et qui, comme différence de soi

227. Cf. HEGEL, *VD, PS*, p. 18 — on pourra se reporter à notre ouvrage *Hegel à Francfort, op. cit.*, p. 108.

ou auto-négation, est le transfert immédiat de l'être qu'elle exclut d'elle à la différence ou détermination suivante, dont le contenu ne peut être que le négatif d'elle-même. Hegel, toujours pris dans ce qu'il dénoncera plus tard comme le *formalisme extérieur* de la différenciation schellingienne de l'identité, n'a pas encore maîtrisé la technique spéculative de l'auto-différenciation, du *développement immanent* de celle-ci, qui, au lieu de justifier par leur égal rapport à l'identité les différences successives non ainsi jugées les unes par les autres, fait ressortir l'être de chacune du néant de la précédente et impose alors de lire leur succession comme un *progrès ontologique* les hiérarchisant entre elles absolument. La différence maintenue entre la différence historique et l'identité rationnelle des déterminations de l'absolu préserve, au contraire, la positivité de celle-ci de la négativité de celle-là. C'est pourquoi la limitation d'une détermination par rapport à l'absolu qu'elle manifeste peut n'être pas lue négativement, c'est-à-dire identifiée à la négativité historique qui la dévalorise irrémédiablement au bénéfice de la détermination qui advient à l'existence après elle : cette négativité, le passage d'une manifestation de l'absolu à une autre, peut alors être rapportée à autre chose qu'à l'essence même de la manifestation qui passe et, ainsi, ne pas dénoncer cette essence même comme négative. La nécessité historique qui emporte la vie éthique antique est bien saisie, dans l'article sur le droit naturel — et comme le montre la citation de Gibbon —, à l'extrémité temporelle de sa manifestation — l'Empire romain —, comme une négativité extérieure à l'essence, positive, de cette manifestation — le triomphe de cet Empire pacifiant l'univers —, et non pas — ainsi qu'il sera fait dans la *Phénoménologie de l'esprit* — comme développant la négativité intérieure du principe central de la vie éthique antique, à savoir du lien abstrait, immédiat, naturel, de la nature et de l'éthique, de l'individu et de l'universel, au sein de la nature éthique. L'inachèvement de la réconciliation de la raison absolue et de l'histoire empirique permet bien le *traitement ambigu de la vie éthique antique*, à laquelle le texte sur le droit naturel conserve encore son *absoluité essentielle*, dont la négation est pourtant impliquée par sa *relativisation historique*.

Cette ambiguïté de l'appréciation hégélienne de la vie éthique antique, que nous avons cru pouvoir dégager des lacunes et silences mêmes de la justification historique de la théorie, que la raison élabore, de l'organisation de l'État comme unité hiérarchisée d'états strictement définis et séparés, va s'exprimer d'une manière plus positive dans le développement inaugurant le *troisième* moment de la troisième partie de l'article sur le droit natu-

rel. — En analysant le sacrifice par lequel l'État vrai se réalise dans son absoluité comme la « représentation » éthique de la « tragédie » de l'absolu, Hegel va, en effet, d'une part, opposer à cette réalisation tragique, accomplie, de la vie éthique, une réalisation « comique », abstraite, dont il retrouvera les traits dans la vie éthique antique, mais, d'autre part, découvrir l'image achevée de l'essence tragique de l'État dans la tragédie grecque, c'est-à-dire dans une forme culturelle qui, comme telle, ne peut avoir son origine que dans la vie éthico-politique sous-jacente, ainsi que les premières pages de l'article sur le droit naturel caractérisent bien la vie éthico-politique comme « le moteur de toutes les choses humaines » (p. 15). — Mais on ne peut alors voir dans la *tragédie antique* l'expression privilégiée de l'essence *tragique* de la vie éthique qu'à la condition de *généraliser* la signification de cette essence tragique et de ne pas limiter la reconnaissance et l'exclusion conjointes, par l'universel étatique, de la particularité privée fixée à elle-même, à sa réalisation *universelle* par l'État moderne en train de s'accomplir (l'individu rivé à lui-même est reconnu et séparé *à travers l'état* dont il est membre) : il faut étendre le sens de la structure tragique de la vie éthique, alors susceptible de degrés différents de réalisation dans le cours de l'histoire, au rapport de la totalité éthique du peuple — le « positif » de la vie éthique — à l'*existence individuelle comme telle* en général — le « négatif » par excellence de la vie éthique. Grâce à un tel *glissement de sens* de la tragédie de l'éthique — corrélatif de la sauvegarde de l'exemplarité absolue de l'État antique —, Hegel peut introduire sous l'horizon hellénique, ainsi restauré en toute sa prégnance au bord même de son déclin, l'examen spéculatif du sens vrai de l'existence individuelle, à tort absolutisée par le droit naturel moderne.

La troisième partie de l'article sur le droit naturel, qui s'emploie à dégager, contre une telle absolutisation, le sens vrai du négatif de la vie éthique, en le resituant au sein de son positif, d'abord comme négatif *universel* — le rapport des États —, puis comme négatif *particulier* — le rapport de l'État et des états en lesquels il s'articule —, va, pour finir, en s'en prenant au thème privilégié des théories modernes du droit naturel, déterminer la signification spéculative du rapport de l'État et *des individus en tant que tels*, c'est-à-dire du négatif *singulier* de la vie éthique.

CHAPITRE VIII

LA VIE ÉTHIQUE DES INDIVIDUS

DROIT ET MORALE

L'examen du rapport de l'*universalité* de la vie éthique absolue et de la *singularité* individuelle se développe à travers *trois* moments, où s'anticipent, pour la première fois, de façon explicite, des thèmes ultérieurs capitaux de l'encyclopédie hégélienne.

Hegel *détermine* d'abord l'essence vraie de ce rapport comme présence tragique de l'universel dans le singulier, puis il *situe* cette essence — tragédie éthique de l'absolu — dans le tout du devenir naturel et spirituel de celui-ci, comme son accomplissement achevé, avant d'en analyser le contenu, c'est-à-dire d'*articuler* entre elles la vie éthique du peuple et la vie éthique des individus, qui est son reflet dans l'effectivité, et, par conséquent, les sciences dont elles constituent les objets respectifs, à savoir le droit naturel et la morale en ses diverses formes.

A. — LA TRAGÉDIE ÉTHIQUE DE L'ABSOLU

La caractérisation comme tragique du rapport éthique de l'universel et du singulier, du peuple et de l'individu, est elle-même établie en *trois* temps : d'abord, *définition* de la tragédie de l'éthique, puis en *opposition* à elle, de la comédie de l'éthique, enfin *vérification* de l'essence tragique de l'éthique en son être vrai.

1. L'essence tragique de la vie éthique

L'exposition de la tragédie de l'éthique représente sans doute le cœur de l'essai sur le droit naturel, et, puisque celui-ci marque un point nodal décisif de la trajectoire hégélienne, recueillant l'apport des travaux de jeunesse et esquissant le hégélianisme bientôt constitué¹, un moment absolument central dans l'œuvre de Hegel. — Évoquant l'ouverture théologique du thème, H. Glockner va ainsi jusqu'à écrire : « Cette philosophie de la tragédie que l'abolu joue éternellement avec lui-même est la chose la plus profonde que Hegel ait jamais pensée. Elle forme le contenu de sa vision du monde pantragique. La forme particulière dans laquelle s'exprime de manière systématique cette vision du monde pantragique a été logico-dialectique. Le panlogisme peut donc bien être désigné comme le destin de la philosophie hégélienne »². A vrai dire, pour nous, le hégélianisme n'a pas son principe spécifique dans la *tragédie* pensée, mais dans la *pensée* de la tragédie, le panlogisme n'enfermant pas le pantragisme dans la connotation négative d'un *destin*, mais l'élevant bien plutôt à son *accomplissement positif*. Et, assurément, à l'époque de l'article sur le droit naturel, Hegel n'a pas encore maîtrisé la technique du développement logico-dialectique qui lui permettra de penser adéquatement la vie tragique absolutisée³. Mais il n'en reste pas moins que l'exposition de la tragédie de l'éthique, qui déploie et absolutise la présentation de la vie éthique comme *sacrifice de soi*, consacre le passage décisif de la démarche de type schellingien construisant l'absolu à partir de la *présupposition* en lui du *négatif* par le *philosophe*, à la démarche proprement hégélienne qui laisse se *développer* l'absolu comme ce qui *se pose* soi-même en son *auto-négation*, en identifiant, pour la première fois, l'absolu transparent à la raison, à la négation de soi ou négativité infinie. En déterminant par là de façon unitaire la méthode et l'objet de la spéculation rationnelle, à savoir comme négativité infinie, Hegel fixe ainsi la tâche de sa réflexion à venir : penser l'identité de l'identité et de la différence selon laquelle, à la suite de Schelling, il avait défini l'absolu, comme *auto-négation* ou *auto-différenciation*

1. Cf. ci-dessus, introduction, pp. 7 sq.

2. H. GLOCKNER, *Hegel, II, op. cit.*, p. 333.

3. Sur le fait d'une discordance entre la conception que l'article sur le droit naturel élabore de l'absolu et l'état de la logique alors enseignée par Hegel, voir H. KIMMERLE, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens, op. cit.*, pp. 66 sqq.

de l'identité, c'est-à-dire élaborer une logique établissant que l'identité, *en tant que telle, parce qu'elle est identité*, est différence, et, en dépassant de la sorte la différence — à laquelle la philosophie schellingienne de l'identité était encore rivée — de la position de l'absolu comme identité et de sa position comme différence (la différence des deux premiers principes fichtéens), accomplir scientifiquement la philosophie spéculative par l'égalisation de son dire — de son objet — et de son faire — de sa méthode⁴.

La novation spéculative de l'article sur le droit naturel consiste bien dans cette *identification de l'absolu et du sacrifice*. — Certes, dans la mesure où le sacrifice de l'absolu est, d'une part, présenté comme la négation par laquelle il s'oppose, tel un *destin*, ce qu'il différencie *dans* lui-même *de* lui-même, et, d'autre part, décrit en des termes qui évoquent la thématization chrétienne (conflit des « deux natures », « résurrection » de la nature divine dans la mort de l'autre nature, en tant que cette mort est la « répression » — la mort — de la mort...), on pourrait être tenté de ne voir dans le texte de 1802-1803 qu'une reprise ou un développement de thèmes chrétiens antérieurement apparus, à Francfort ou dans les premiers écrits de Iéna. Mais les textes francfortois sur l'esprit du christianisme et son destin opposent précisément la rencontre d'un destin par l'Homme-Dieu — et par la communauté chrétienne — à la vie absolue. La première publication de Hegel à Iéna, sur la différence des systèmes fichtéen et schellingien, — tout comme c'est le cas lorsqu'elle affirme, en ses premières pages, par exemple, que « la scission nécessaire est un facteur de la vie, qui éternellement se forme en s'opposant »⁵ — ne se démarque pas encore nettement de la perspective schellingienne ignorant la négativité infinie, quand elle exprime, au terme de sa reprise élogieuse de la philosophie de Schelling, l'objectivation de « l'identité originaire » de la raison absolue dans sa « totalité accomplie », comme l'acte, présenté en son immédiate sérénité, de « l'éternel devenir-homme de Dieu »⁶; ici, l'absolu n'est pas davantage en lui-même le sacrifice que, dans les textes de Francfort, le sacrifice n'était l'absolu. Et, si les ultimes lignes de l'article *Foi et savoir*, de peu antérieur à l'étude sur le droit naturel, introduisent de manière pathétique la négativité dans « l'Idée suprême », en esquisant un discours christologique sur celle-ci, on ne peut voir là plus qu'un *langage*, dont la prégnance

4. Cf. ci-dessus, introduction, pp. 47 sqq.

5. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, p. 13.

6. *Ibid.*, p. 75.

croissante ne signifie pas que le christianisme, ressaisi à travers la médiation pascalienne de la Croix, soit déjà pour Hegel la *pensée* vraie, originaire, de ce qu'il appellera bientôt la tragédie de l'absolu.

Assurément, en présentant la philosophie subjectiviste en sa triple figure kantienne, jacobienne et fichtéenne, d'une part comme le discours, à tort absolutisé, où la raison absolue se dit, néanmoins, en son moment négatif de l'entendement, d'autre part comme l'accomplissement culturel de la séparation historique consacrée par le christianisme entre l'infini — le sujet — libéré du fini, et celui-ci — l'objet — alors abandonné au néant, Hegel justifie spéculativement « la douleur infinie »⁷, « le pâtir absolu » du « Vendredi saint ... historique »⁸, bref, le cri déchiré que « Dieu même est mort »⁹; mais cette justification est, en même temps, la relativisation absolue de la parole chrétienne. L'élévation spéculative du « sacrifice » chrétien, à travers la philosophie de l'infini ou du concept absolutisé, manifeste, en effet, puisque — comme on l'a vu dès la critique du formalisme kantien-fichtéen s'écroulant en sa contradiction — « le concept absolu est le contraire de lui-même » (p. 62)¹⁰, la nécessité de ne concevoir en lui « rien de plus qu'un moment de l'Idée suprême »¹¹. Il est bien vrai que l'insertion plus intime du négatif au sein même de celle-ci — ainsi délivrée de toute négation destinale extérieure, en la sérénité absolue, car médiatisée, de sa pleine réalisation comme « totalité suprême »¹² — s'exprime par le langage chrétien pathétique — éloignant du schellingianisme — qui fait « ressusciter »¹³ cette « totalité suprême » de son sacrifice absolu. Cependant, si le recours à un tel langage peut paraître d'autant plus significatif que — comme Hegel l'affirmera plus tard — c'est le langage qui dit vrai, il faut souligner que, à l'époque de *Foi et savoir* et de l'article sur le droit naturel, la « résurrection » de l'absolu en son accomplissement total est encore saisie comme sa résurrection (hors) de son moment chrétien. Expression de soi de ce qui est toujours appréhendé comme constituant seulement la deuxième étape de l'histoire ternaire de l'esprit, le discours chrétien n'est

7. *Id.*, *GuW*, *JKS*, *GW* 4, p. 413.

8. *Ibid.*, p. 414.

9. *Ibid.*

10. Cf. aussi, *DN*, p. 76 : « le concept absolu est le contraire absolu immédiat de soi-même »...

11. *HEGEL*, *GuW*, *JKS*, *GW* 4, p. 414.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

pas encore salué par Hegel comme l'auto-révélation adéquate de celui-ci ¹⁴.

Ainsi que cela nous est apparu, dans la phase critique de réappropriation de l'histoire, dont les articles en question marquent des moments importants, Hegel continue d'en sceller le destin dans son origine antique et de lire le développement ultérieur à partir de la conscience que l'absolu a prise de lui-même dans la culture grecque. Même si, avec l'appréciation positive croissante du négatif consacré par l'époque chrétienne, l'interprétation hégélienne de cette culture se « christianise » de façon progressive, les accents chrétiens *formels* qu'on peut entendre dans

14. Certes, comme Hegel le dit dans les pages introductives de l'article sur le droit naturel, dans toute figure culturelle dominée par un « principe borné », « les moments de la forme absolue » de l'Idée s'exposent déjà, mais « dans la défiguration caricaturale de celle-ci » (p. 15). La culture chrétienne est bien encore présentée explicitement, dans les remarques initiales de *Foi et savoir*, comme une expression tronquée, historiquement dépassable, de l'absolu. Et le texte — rapporté par Rosenkranz — dans lequel on a voulu voir une suite du *Système de la vie éthique* (cf. ci-dessus, p. 28, note 65), texte qui est pour le moins contemporain de l'article sur le droit naturel et peut-être, en certains de ses fragments sinon en sa totalité d'apparence composite, plus tardif encore (tel est l'avis de Haering — voir : *Hegel, sein Wollen und sein Werk, II, op. cit.*, pp. 386 sqq. — plus critique encore à l'égard de ce texte que Hoffmeister, qui lui dénie cependant la valeur d'une source sûre — voir : *Dokumente zu Hegels Entwicklung, op. cit.*, p. 475 —, et que Haym, qui, tout en le rattachant au *Système de la vie éthique*, le juge parfois douteux — voir : *Hegel und seine Zeit, op. cit.*, p. 415...), situe toujours la culture chrétienne dans la sphère médiane de l'histoire politico-religieuse (cf. in : HOFFMEISTER, *op. cit.*, pp. 317 sqq.). Issu de la décomposition nécessaire du monde de la « religion naturelle », le christianisme, même dans son achèvement protestant, reste pris, alors, pour Hegel, dans la scission multiforme, qu'il suppose et consacre, de l'esprit et de la nature, de la religion et de la politique, de l'individu et de l'État, et c'est pourquoi il doit nécessairement se nier dans une « nouvelle religion » (*ibid.*, p. 324) « par la médiation de la philosophie » (*ibid.*, p. 323), en tant que théorie spéculative de l'unité rationnelle, concrète, de l'être, et, en conjonction avec elle — conjonction dont le sens est alors, il est vrai, laissé dans une grande imprécision —, par la réactualisation pratique de la raison au sein « d'un peuple libre » comme « un esprit éthique » ayant « la hardiesse de se donner sa figure religieuse, sur son propre sol et à partir de sa majesté propre » (*ibid.*, p. 324). Citant ce texte, Haym souligne à juste titre qu'il manifeste la prédominance persistante de la « source » classique antique dans la spéculation hégélienne, relativement à sa source chrétienne (même s'il a tort d'interpréter cette prédominance comme ce qui a poussé Hegel à vouloir construire un État sur le patron de l'État platonicien en oubliant la situation du monde moderne). Sans méconnaître, comme on l'a vu, la nécessité historique de la « reconstruction » (cf. HOFFMEISTER, *op. cit.*, pp. 321 sqq) de l'identité antique au sein de et à partir de la différence moderne, Hegel continue de privilégier explicitement, dans la transition même de sa pensée, l'exemplarité fondatrice du monde antique, et, par conséquent, le discours, ainsi prototypique du vrai, que ce monde a tenu sur lui-même.

les dernières lignes de *Foi et savoir*, et croire retrouver dans la description que le texte sur le droit naturel propose de la tragédie de l'absolu, ne doivent pas couvrir l'affirmation persistante de la prédominance de la référence grecque, pour ce qui est de la conception que Hegel se fait alors du *contenu* absolu. On peut, certes, rapporter à l'approfondissement de la reconnaissance de l'importance de ce qu'exprime le monde chrétien l'interprétation plus concrète de la culture grecque comme positivité déjà riche d'un négatif, mais il est, précisément, symptomatique que Hegel affaiblisse la novation du christianisme en transportant ce négatif — comme ce qui s'y trouve, il est vrai, encore maîtrisé — à l'intérieur même de celle-là, fixée ainsi comme le prototype prestigieux dès lors capable de révéler le sens ultime de la vie éthique en son absolutité achevée. La spéculation hégélienne est peut-être *en soi* déjà chrétienne, mais *pour soi* elle se rattache toujours à l'esprit de la Grèce. Le caractère métaphorique de la fugitive expression chrétienne de la négativité de l'Idée absolue, à la fin de *Foi et savoir*, est bien confirmé par la présentation ultérieure explicite que l'article sur le droit naturel va faire de la tragédie de l'absolu comme *tragédie grecque*. Et c'est justement en étant ici décrite *comme grecque* que la tragédie est exposée par Hegel, pour la première fois, comme constitutive de *l'absolu lui-même en son essence*.

Sans doute, en *représentant* l'insertion intime de la négation dans l'absolu comme consécration spéculative de la Passion du Dieu chrétien, l'article *Foi et savoir* semble *penser* déjà celui-là à travers le sacrifice révélant l'être même de celui-ci ¹⁵. Mais, en réalité, Hegel désigne alors seulement par la mort de Dieu — comme le montre la référence au texte de Pascal — l'aveu infini, par et dans le fini lui-même, de la perte absolue de l'infini enveloppée dans la séparation — créationniste — du fini et de l'infini selon lequel l'absolu se pose en s'opposant le premier : il s'agit là de la mort médiate de Dieu *pour et dans la nature*. Non de la mort immédiate de Dieu *pour et dans lui-même*. *L'identification totale de l'être même de l'absolu et de sa négativité*, de son identité à lui-même et de sa différence en lui-même d'avec lui-même — comme séparation de l'infini et du fini —, de sa vie même et de sa mort, constitue *l'apport propre de l'article sur le droit naturel*,

15. Sur l'interprétation « chrétienne » de la tragédie de l'éthique, cf. H. KIMMERLE, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, op. cit., p. 67, et, sur un registre plus interrogatif, W. D. MARSCH, *Gegenwart Christi in der Gesellschaft*, Munich, C. Kaiser Verlag, 1965, p. 140, note 22.

qui découvre une telle intuition tragique de l'absolu dans l'expression par la tragédie grecque, proclamant la réconciliation suprême dans l'extrême déchirement, de la vie éthique absolue divinisée.

*
**

L'interprétation hégélienne de la tragédie grecque comme révélatrice du sens de l'être repose sur un intérêt visant en elle, non plus seulement, selon une antique tradition, ses ressorts et ses effets, mais son *sens* lui-même, conformément à une démarche illustrée par les méditations empédocléennes de Hölderlin, de 1798 à 1800, et inaugurée, en 1795, par Schelling, dans ses *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*. Au moment même où paraît l'article sur le droit naturel, Schelling tient à Iéna, dans l'hiver 1802-1803, des conférences sur la philosophie de l'art, dans lesquelles il va reprendre et développer sa brève et dense remarque de la X^e Lettre sur l'essence du tragique, en conférant à l'équilibre de la nécessité universelle et de la liberté particulière — en lequel il faisait consister cette essence — une signification à la fois explicitement *métaphysique* et *éthique* : la tragédie grecque consacre par un tel équilibre la vie éthique entièrement *réconciliée* avec elle-même en ses deux moments antagonistes, et constitue ainsi la *manifestation* artistique suprême de l'absolu comme indifférence du sujet et de l'objet¹⁶. On relè-

16. La dixième et dernière des *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* explique l'acceptation grecque de la contradiction tragique de la punition endurée par le héros pour un crime dont le destin seul est l'auteur, par la revendication de la liberté précisément affirmée dans le combat désespéré contre la nécessité et l'assomption volontaire de la punition alors méritée à l'issue de ce combat perdu : « Ce fut une grande pensée que de consentir à supporter la punition aussi pour un crime *inévitabile*, afin de prouver ainsi, par la perte de sa liberté elle-même, précisément, sa liberté, et de sombrer encore avec une proclamation de la volonté libre » (SCHELLING, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1795, SW I, p. 261). — Dans ses cours de 1802-1803 sur la philosophie de l'art, où il renvoie explicitement à ce thème inaugural (*id.*, *Philosophie der Kunst*, SW, 3^e Erg. Bd., p. 348), Schelling le déploie dans le contexte de la philosophie de l'identité : symbolisation adéquate, à la cime de l'art, de l'indifférence absolue du sujet et de l'objet, de l'idéal et du réel, de l'infini et du fini, en tant qu'*égalisation* proprement humaine de la nécessité et de la liberté, la tragédie antique présente chacune de celles-ci comme étant en même temps victorieuse de l'autre et vaincue par elle. Cette égalisation ou cet « équilibre » sont, dans le héros, l'œuvre « sublime » de la liberté qui « se transfigure en l'identité suprême avec la nécessité » (*ibid.*, p. 350) en assumant volontairement la punition de sa faute involontaire. La « réconciliation » opérée de cet équilibre de la nécessité et de la liberté constitue tellement

vera certaines analogies entre cette vision schellingienne du tragique et la *première analyse* proprement dite que Hegel propose de la tragédie et qui en fixe les traits, repris, pour une bonne part, dans ses grandes œuvres ultérieures. Alors que, en effet, les textes francfortois sur « l'esprit du christianisme et son destin » — quand ils évoquent brièvement l'opposition entre « la grande tragédie du peuple juif », qui s'écroule dans la laideur et ne peut susciter que l'horreur, et la tragédie grecque, éveillant la crainte et la pitié au spectacle du destin « d'un être beau »¹⁷, puis quand ils décrivent ce qu'on peut bien considérer comme étant, pour Hegel, la tragédie de Jésus, dont la mort sans beauté ne le réconcilie aucunement avec le destin¹⁸ —, ne veulent pas exposer à travers la tragédie, non encore déterminée en son essence comme réconciliation, la manifestation adéquate de l'absolu, l'article sur le droit naturel présente bien celle-là comme la réconciliation que celui-ci accomplit dans sa nature éthique. Cependant, sur le fond commun de leur affirmation de la tragédie comme réconciliation éthique absolue, l'analyse schellingienne et l'analyse hégé-

« l'esprit le plus intime de la tragédie grecque » (*ibid.*, p. 348) qu'elle peut s'accomplir même sans « l'issue malheureuse », qu'on a tort de tenir pour essentielle au contenu tragique, et donc réconcilier « non seulement avec le destin, mais même avec la vie » (*ibid.*, p. 349), une vie, il est vrai, alors élevée à sa vérité éthique, pour autant qu'elle exalte la même égalité de la liberté et de la nécessité que la mort du héros emporté par le destin. — Tel est le cas, justement, dans les *Euménides* d'Eschyle, dont Schelling, analysant (lui aussi) la signification, souligne (lui aussi) la portée éthique essentielle. « Puisque — comme il l'affirme — la tragédie grecque est si totalement éthique et véritablement fondée sur la suprême éthicité » (*ibid.*, p. 353), que « l'essence de l'authentique tragédie eschyléenne et sophocléenne est entièrement fondée sur cette éthicité suprême qui était l'esprit et la vie de leur temps et de leur cité » (*ibid.*, p. 359), c'est bien l'éthicité absolue des Grecs que le dénouement des *Euménides* exprime nécessairement. Et cela, d'abord quand il fait se partager en nombre égal les voix de l'Aréopage, « afin que l'égalité de la nécessité et de la liberté soit préservée devant la disposition éthique » (*ibid.*, p. 349), puis quand il fait accorder aux droits opposés de cette nécessité et de cette liberté — dont l'égalité ainsi affirmée pourrait signifier la neutralisation réciproque dans une égale inexistence — une égale et conjointe existence positive, grâce à l'intervention de la divinité d'Athènes, qui, de manière liée, consacre la liberté d'Oreste et reconnaît, par le culte qu'elle leur offre dans sa cité, « les déesses du destin et de la nécessité » (*ibid.*). Schelling conclut ainsi son analyse de l'essence de la tragédie antique en la présentant comme la manifestation et la confirmation même du sens de la vie éthique : « Un tel équilibre du droit et de l'humanité, de la nécessité et de la liberté, voilà ce que les Grecs recherchaient dans leurs tragédies, équilibre sans lequel ils ne pouvaient satisfaire leur sens éthique, tout comme dans cet équilibre même s'est exprimée la suprême éthicité. C'est précisément cet équilibre qui est l'objet principal de la tragédie » (*ibid.*, p. 350).

17. HEGEL, *N*, p. 260. — Cf. notre ouvrage *Hegel à Francfort*, op. cit., pp. 53 sq.

18. Cf. *ibid.*, pp. 328 sqq — et *Hegel à Francfort*, pp. 75 sqq.

lienne offrent une *différence* qui ne renvoie pas seulement à l'*inégal importance* du thème éthique dans les deux philosophies — le texte de Hegel, en son extrême concision, renferme ainsi une plus grande richesse que les textes de Schelling sur la signification éthique de la tragédie —, mais qui exprime surtout, d'une part, la divergence se développant entre les conceptions que l'un et l'autre se font de la *vie de l'absolu*, d'autre part, l'opposition originaire subsistante des *perspectives* orientant leurs *théories de l'esprit* respectives. La confrontation de ces deux philosophies contemporaines de la tragédie de l'éthique fait ressortir la novation hégélienne dans l'exploitation spéculative elle-même nouvelle du thème du tragique.

Il est tout d'abord à noter que cette tragédie de l'éthique, dont l'art grec a donné la représentation exemplaire, n'a pas la même *actualité* pour Schelling et pour Hegel. Dans les remarques que le premier consacre, du *Système de l'idéalisme transcendantal* à la *Philosophie de l'art* et aux *Leçons sur la méthode des études académiques*, à la philosophie de l'histoire, il envisage bien lui aussi celle-ci généralement — en dépit de la variation des déterminations — comme la succession d'une « période tragique »¹⁹ illustrée par l'unité antique de l'infini et du fini, de l'universel et du particulier, de la nécessité et de la liberté, puis du monde moderne-chrétien marqué par la séparation absolue de ces termes²⁰, et enfin d'une troisième et ultime période appelée à réaliser leur « unité supérieure »²¹ se rapportant à l'unité première « comme l'œuvre d'art à l'œuvre organique de la nature »²². Mais on peut apercevoir dans le contraste entre, d'une part, la discrétion de Schelling dans « la construction, menée à partir de l'Idée », ou « la synthèse vraie, dans le contexte du présent »²³, d'un État reflétant ce « modèle » inégalable qu'est « l'œuvre divine » de la République platonicienne, d'autre part, le souci qu'il apporte à l'élaboration d'une Université philosophiquement fondée et organisée, la confirmation que, pour lui, l'identité affirmée entre l'éthique et la philosophie²⁴ signifie, entre autres choses, que c'est désormais « l'État idéal et spirituel »²⁵ de l'Université objectivant

19. SCHELLING, *Philosophie der Kunst*, SW 3, p. 449. — Cf. *System des transzendentalen Idealismus*, SW 2, pp. 603 sqq.

20. Cf. *id.*, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, SW 3, p. 247 et 294.

21. *Ibid.*, p. 294.

22. *Ibid.*, p. 295 — cf. p. 297.

23. *Ibid.*, p. 337.

24. Cf. *ibid.*, pp. 298 sq.

25. *Ibid.*, p. 304.

le savoir philosophique originaire qui doit accomplir la réconciliation absolue, opérée, au temps « de la plus belle humanité qui ait jamais fleuri et dont le retour sur terre est seulement un éternel vœu »²⁶, par « l'éthicité suprême »²⁷ consacrée dans la tragédie grecque. Déjà, les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le critisme* présentaient bien le mode tragique de la réconciliation du sujet et de l'objet comme un mode à jamais disparu²⁸. — Au contraire, pour Hegel, la tragédie grecque exprime l'essence totale de la vie éthique qui, en son développement moderne achevé, c'est-à-dire dans l'État rationnel dont la constitution, par le *Système de la vie éthique* et l'article sur le droit naturel, définit une tâche philosophique majeure, accomplit la réalité spirituelle de l'absolu.

En deuxième lieu, il faut souligner la différence de la *perspective* selon laquelle Schelling et Hegel abordent l'éthique et sa tragédie. — Certes, Schelling parle de « l'État parfait » des Grecs, dans lequel « le particulier et l'universel ne font absolument qu'un »²⁹ en ce sens que, dans le monde antique, qu'on peut bien nommer, par opposition au monde moderne qui est « le monde des individus », « le monde des genres »³⁰, « la vie éthique n'était pas, pour ainsi dire, propre à l'individu, mais à l'esprit du tout »³¹; cependant de telles expressions, pas plus que la mention d'un « esprit universel » agissant dans telle période de l'histoire du monde³², ou l'attribution de la production de la mythologie à ce qui est, en une unité, genre et individu³³, ne prouvent aucunement que Schelling ait désormais renié, pour ce qui est de sa conception de l'esprit, l'horizon de la philosophie transcendante du Moi. Le jeune auteur fichtéanisant de la *Nouvelle déduction du droit naturel* de 1796 borne sa critique de l'État du *Droit naturel* de Fichte, dans les *Leçons sur la méthode des études académiques*, à la dénonciation de son *orientation* finitiste-utilitariste, mais considère encore que, si l'on pouvait faire abstraction de ce « côté négatif », on trouverait difficilement à proposer une autre forme

26. *Id.*, *System des transzendentalen Idealismus*, SW 2, p. 604.

27. *Id.*, *Philosophie der Kunst*, SW, 3^e Erg. Bd., p. 350.

28. Cf. *id.*, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, SW 1, pp. 260 sqq.

29. *Id.*, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, SW 3, p. 335.

30. *Id.*, *Philosophie der Kunst*, SW 3, p. 404.

31. *Id.*, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, SW 3, p. 247.

32. Cf. *id.*, *Philosophie der Kunst*, SW 3, p. 446.

33. Cf. *ibid.*, p. 434 sq.

d'État que l'État fichtéen³⁴ ; cette critique, qui n'a pas la radicalité de celle que Hegel dirigeait contre un tel État, en opposant ses principes à ceux mêmes de la philosophie schellingienne, dans son article de 1801, ne remet pas en cause *principiellement* la philosophie éthico-politique de Fichte. Au niveau du phénomène spirituel, l'antinomie absolue du particulier et de l'universel se déploie dans un processus où l'universel joue plutôt le rôle du prédicat, et le particulier celui du sujet. Et lors même que, dans la perspective éthique de l'antiquité, le sujet est à ce point rempli de son prédicat que le monde antique peut être appelé « le monde des genres », cette identité de l'universel et du particulier, de l'infini et du fini, — comme toujours dans la philosophie de Schelling — est saisie bien plus comme ce qui affirme que comme ce qui nie le particulier ou le fini. Ce fait que « le particulier est dominant »³⁵ dans « le monde des genres » s'exprime dans la capacité qu'il a de s'opposer même à l'infini et au divin à travers la bravoure héroïque³⁶, l'infinie affirmation du Soi libre dans le combat avec la nécessité absolue s'achevant finalement dans la réconciliation tragique avec celle-ci, où la vie éthique atteint sa perfection. Cette réconciliation du particulier et de l'universel est alors présentée par Schelling comme l'œuvre « sublime » du *particulier lui-même*, qui s'exalte ainsi comme tel dans sa soumission à l'universel. Ce qui compte, c'est cet acte libre de l'*individu* consentant à la nécessité d'ailleurs elle-même envisagée généralement, de façon abstraite, comme cours contraignant des choses, mais non réduite à la manifestation de la puissance de cet universel concret qu'est un *peuple*. Et si, analysant les *Euménides* d'Eschyle, Schelling en vient à rapprocher le couple formel : nécessité-liberté du couple : « droit »-« humanité » — contenu particulier de la nécessité à accepter —, le contenu éthico-politique de l'universel, c'est-à-dire l'organisation même de l'État, n'a pas un rapport essentiel à la tragédie de l'éthique. — On est bien loin de la détermination hégélienne de cette tragédie : son *acteur* n'est pas alors l'*individu* sublimant, en consentant à l'universel, la bravoure par laquelle il a opposé à celui-ci, dans le combat *contre* lui, la force qu'il tire de leur identité, mais le *peuple* lui-même, dont la positivité absolue a son expression éthique suprême dans la bravoure par laquelle l'individu, ici, se nie en combattant *pour* lui ; et l'*activité* tragique n'est pas, en conséquence, l'*acte* réconciliateur

34. Cf. *id.*, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, SW 3, p. 338.

35. *Id.*, *Philosophie der Kunst*, SW 3, p. 464.

36. Cf. *ibid.*, p. 450.

individuel, ponctuel, par là formel et *abstrait*, de l'individu et du tout dont il s'est séparé, mais le *processus concret* par lequel l'identité absolue du peuple se différencie et s'aliène tout en se réconciliant avec son autre dans le contenu richement organisé de la totalité ou absoluité où elle accomplit sa nature divine.

C'est précisément dans l'affirmation du caractère divin de la tragédie constituant la vie éthique vraie, la reconnaissance de sa *portée* absolue, que la philosophie spéculative de Hegel manifeste alors, de la manière la plus éclatante, l'originalité qui la sépare déjà de celle de Schelling. Pour celui-ci, la tragédie, comme égalisation subjective parfaite du sujet et de l'objet, achève *dans le phénomène* spirituel de l'absolu l'identification de la différence liée au phénomène et dont la *position* ne définit aucunement l'absolu en son indifférence. C'est bien une constante de la philosophie rationnelle, jugée par lui plus tard « négative », de Schelling, que de refuser une « sortie de soi » de l'absolu, une aliénation *de l'absolu lui-même* dans la différence phénoménale : l'identité absolue est « ce en quoi tous les opposés ne sont pas tant réunis que bien plutôt un, non pas tant supprimés qu'absolument non séparés »³⁷. L'absolu *n'est pas* son lien négatif à son phénomène, il *n'est pas* la tragédie de sa manifestation comme aliénation-réconciliation en lui-même. — Au contraire, pour Hegel, la tragédie de l'éthique n'est que la manifestation éthique de la tragédie qu'*est* en lui-même cet absolu, qui, précisément, ne se réalise pleinement que dans la totalité éthique accomplie tragiquement. Chez lui, l'analyse de la tragédie antique ne se contente pas, comme chez ses anciens condisciples, eux aussi amoureux de la Grèce, du séminaire de Tübingen, d'en dévoiler le *sens* comme sens d'une *manifestation humaine* suprême de l'absolu, mais elle l'érige en sens absolu de *l'absolu lui-même*. L'être de l'absolu n'est rien d'autre que la tragédie de sa manifestation. L'originalité de la conception hégélienne du tragique, c'est de concevoir celui-ci comme le contenu principal de la philosophie spéculative. C'est d'ailleurs là ce qui confère à l'analyse que Hegel propose de la tragédie de l'éthique sa densité exceptionnelle : le passage qui la concerne dans l'article sur le droit naturel constitue bien, en la surdétermination extrême du thème, le riche noyau de la première philosophie spéculative hégélienne.

*
**

37. *Id.*, Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, 1802, SW 3, p. 131.

La *triple* signification : *onto-théologique*, *éthico-politique* et *artistique*³⁸, que Hegel assigne à la tragédie est articulée par lui selon une double relation de « représentation », au sens théâtral du terme, ou de mise en scène. Dans cette expression ainsi elle-même dramatique de la relation entre le drame onto-théologique, le drame éthico-politique, et le drame proprement dit, c'est-à-dire l'œuvre d'art dramatique, le drame éthico-politique joue le rôle de *moyen terme* : il est la « représentation, dans l'[élément] éthique, de la tragédie que l'absolu joue éternellement avec lui-même » (p. 69), et la représentation, « l'image de cette tragédie, déterminée de façon plus précise pour l'[élément] éthique » (p. 70), est elle-même la tragédie eschyléenne. Certes, la tragédie de l'absolu, la tragédie qu'est l'absolu, est affirmée comme la tragédie originaire, et la tragédie éthique seulement comme la représentation dérivée de cette représentation originaire constitutive de l'être de l'absolu comme mise en scène, déploiement, différenciation de lui-même, mais nous avons déjà souligné — et la suite du texte en apportera une nouvelle confirmation — que, pour Hegel, alors, l'absolu qui est manifestation de soi a son *être absolu* dans sa *manifestation éthico-politique* : le dieu est le dieu du peuple ou le peuple divinisé, parce que le peuple est l'être (le se-manifester) vrai de l'absolu que la religion désigne comme le divin. Puisque, d'autre part, pour Hegel, dès l'origine, l'art — lié intimement, comme pour Schelling, à la religion — est la conscience que prend d'elle-même une forme éthique, et que, dans les premières années de Iéna, il privilégie le côté positif de cette relation, c'est-à-dire l'identité entre l'exprimé, ainsi absolutisé, et l'exprimant — alors que plus tard il verra dans la conscience de soi par laquelle l'esprit objectif s'élève à l'esprit absolu le dépassement, l'auto-négation, de celui-là en celui-ci comme en son fondement vrai —, on peut bien ériger le moyen terme de la double relation de représentation entre les trois figures de la tragédie, à savoir la tragédie éthico-politique, en principe effectif de l'exposition tragique de l'être en ses diverses figures. Aussi bien la description que Hegel fournit de la tragédie de l'absolu que l'exem-

38. Dans le texte de Iéna conservé sous la dénomination de « suite du *Système de la vie éthique* » (cf. ci-dessus, note 14, p. 451), Hegel lie intimement dans la culture antique caractérisée par la « religion naturelle », ses trois dimensions : onto-théologique, éthico-politique et artistique : « L'éternité des idéaux de la belle mythologie ne repose ni sur leur beauté artistique accomplie, ni sur la vérité des Idées, ni sur la réalité effective à laquelle ils appartiennent, mais précisément dans l'identité de tout cela et son inséparabilité » (HOFFMEISTER, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, op. cit., p. 317).

plification, à laquelle il s'arrête, de l'art tragique grec manifestent la prégnance du modèle éthico-politique.

Nous avons affirmé³⁹ que l'exposition de la vie éthique absolue comme sacrifice réconciliateur, et, plus radicalement, de l'absolu lui-même comme tragédie, constituait une novation décisive dans l'élaboration de la philosophie spéculative hégélienne. La comparaison de la présente analyse de l'absolu et de la détermination qu'ont déjà donnée de celui-ci des passages antérieurs de l'essai sur le droit naturel, va permettre d'expliciter le sens de cette novation. A deux reprises déjà, le texte a traité de l'absolu et de sa manifestation : d'abord, directement, lorsqu'il a dénoncé, dans le formalisme de la raison pratique kantienne-fichtéenne, l'absolutisation d'un moment relatif — celui même du relatif — de la raison absolue⁴⁰, puis, indirectement, lorsqu'il a défini la structure concrète de la vie éthique absolue⁴¹, le renvoi alors fait par Hegel au passage précédent confirmant formellement l'autorisation, ouverte par le contenu lui-même, de préciser la détermination de l'absolu à partir de la détermination plus développée de sa réalisation éthique.

Dans le premier passage, Hegel a caractérisé l'*être* de l'absolu se manifestant (se différenciant) comme l'identité de l'indifférence (la différence absorbée dans l'identité) et du rapport causal (l'identité plongée dans la différence) de l'unité et de la multiplicité, et la *manifestation* de cet être de l'absolu comme sa différenciation immédiate liée à la dualité du rapport causal, contenu en elle, entre l'unité et la multiplicité : la prédominance de l'unité constituant la manifestation ou nature éthique, celle de la multiplicité la manifestation ou nature physique de l'absolu. Tout en enveloppant déjà en elle le dépassement de la conception schellingienne de l'absolu, l'analyse hégélienne reprend d'elle le thème du caractère antinomique du vrai : l'absolu est l'antinomie de lui-même comme identité ou absoluité (son en-soi) et de lui-même comme différence ou infinité (son phénomène); son phénomène — la nature — est lui-même l'antinomie de son identité (en tant que phénomène de l'absolu) et de sa différence (son rapport particulier). Toujours, l'un a l'autre en lui-même. Mais l'unité des opposés est exprimée comme ce que Hegel qualifiera ultérieurement d'*unité positive*, et qu'il distinguera de l'unité vraie, c'est-à-dire de l'*unité négative* : l'absolu est identité *et* différence,

39. Cf. ci-dessus, chap. VII, p. 441.

40. Cf. DN, pp. 32 sqq — et, ci-dessus, Chap. III, pp. 163 sqq.

41. Cf. DN, p. 61 — et, ci-dessus, Chap. VII, pp. 356 sqq.

absoluité *et* infinité, essence du phénomène *et* phénomène de l'essence ; son phénomène est identité de lui-même *et* différence de lui-même en phénomène physique *et* phénomène éthique ; chaque phénomène est indifférence *et* rapport. L'identité, synonyme de l'être, est, à tous les niveaux, *immédiatement* la différence d'elle-même et de la différence, la différence est *présupposée en elle*, non pas *posée par elle* grâce à un processus ou une médiation constituant cette identité comme négation de soi. Cette conception positive de l'absolu en ses divers moments s'exprime de manière significative dans le langage spinoziste de la coexistence substantielle : l'absolu est « substance » à la fois « absolue et infinie », et son infinité se réalise comme coexistence des « attributs » — physique et éthique — dont chacun est lui-même à la fois « absolu et infini » (p. 33). *La négativité de l'antinomie ou du conflit a son être dans la positivité de la coexistence*. Bref, dans la première formulation qu'en donne l'article sur le droit naturel, l'absolu est présenté comme substance, non comme sujet.

La troisième section de l'article, qui s'ouvre sur l'affirmation que le négatif ou l'infini est « un moment de l'absolu lui-même », en ce sens qu'il a son lieu *en lui* et qu'il doit donc « être montré dans la vie éthique absolue » (p. 54), qui poursuit en définissant cette « identité absolue de l'infini ou du côté du rapport avec le positif » (p. 55) comme la configuration, l'organisation ou l'individualité de celui-ci, maintient la perspective précédente de la présupposition de l'infini ou du rapport. Ce dernier doit nécessairement être accueilli dans l'indifférence, car l'être est, comme tel, identité, non différence, et, par conséquent, l'identité éthique qui a ainsi en elle la différence sur laquelle elle a prise, n'est que comme différence de soi, organisation ou configuration ; le rapport est seulement la détermination abstraite, en elle-même dépourvue d'être, de ce par quoi l'être est identité *différenciée*, figure. Pour exprimer en termes fichtéens — expression d'un destin non encore totalement surmonté — ce discours encore schellingien de Hegel, disons que, *si* l'antithèse est, la thèse est nécessairement synthèse ; mais l'antithèse n'est pas encore posée par la thèse, comme la développant en son sens même, dès lors négatif ou infini en et par sa positivité ou son absoluité elle-même. — Cependant, si le lien de l'absolu et de son phénomène reste de type substantiel ou positif, à l'intérieur de la configuration phénoménale de l'absoluité éthique le côté négatif est désormais souligné. De même que l'absolu se réalise dans la différence de sa nature éthique et de sa nature physique, de même l'absolu éthique se réalise dans la différence de sa nature organique (proprement

éthique) et de sa nature inorganique (le physique dans l'éthique) ; mais, d'une part, la coexistence positive des attributs de l'absolu que sont sa nature éthique et sa nature physique devient ici la relation inégalitaire négative entre la nature organique — éthique — et la nature inorganique — physique — de la nature éthique, d'autre part, dans la première, la détermination de la multiplicité — de la différence — par l'unité — l'identité — est posée comme *négation* de celle-là par celle-ci. Cette conversion, encore partielle, de l'expression positive de l'absolu comme tel, dans l'expression négative de l'absolu éthique, est non seulement appliquée, mais généralisée, par l'analyse maintenant présentée de la tragédie de l'absolu.

Les toutes premières lignes de cette analyse manifestent une telle généralisation, dont le résultat est le surgissement novateur, dans la spéculation hégélienne, de l'absolu comme étant *originairement*, non plus simple positivité ou être, mais *négation* ou *activité*, non plus simple substance, mais *sujet*. Ce surgissement a lieu dans la brève — mais riche d'implication — affirmation que, dans « la tragédie que l'absolu joue éternellement avec lui-même, ... il s'engendre éternellement en l'objectivité, s'abandonne par là, dans cette figure qui est la sienne, à la passion et à la mort, et, de ses cendres, s'élève dans la majesté » (p. 63). Le négatif — la différence, l'objectivité, la réalité — n'est pas seulement *présupposé* dans le positif, c'est-à-dire posé en lui par une réflexion simplement extérieure : il est ce en quoi et comme quoi *se pose* « éternellement », de par son être même, le positif ainsi transi de négativité, en lui-même et comme tel négativité infinie, auto-négation, sacrifice. La métaphore de la génération — dont les textes de Francfort sur « l'esprit du christianisme et son destin » soulignent, à propos de l'expression : « Jésus fils de Dieu », qu'elle veut dire l'identité absolue d'une « même vie »⁴² — manifeste bien ici que, pour Hegel, le positif est *lui-même* le négatif, l'identique *lui-même* le différent, l'absolu *lui-même* l'infini. Être, pour l'absolu, c'est *poser l'infini, le négatif, le néant*, mais poser celui-ci, c'est *se poser* en lui, c'est-à-dire *se nier*.

Or, la position du négatif par le positif révélant — puisqu'elle est l'opposition à soi du positif — que celui-ci est en lui-même l'identité de lui-même et de son autre, se justifie par là même en sa nécessité. Et la justification de cette nécessité — qui, au fond, n'est rien de moins que la nécessité rationnelle selon laquelle l'être du début de la future Logique hégélienne doit, en vertu de

sa dialectique intérieure, se poser, dans l'être du devenir, comme l'opposition de l'être et du néant — s'anticipe à travers l'expression encore extérieure du langage finaliste, dans la remarque rendant raison du sacrifice tragique de l'absolu éthique. Révélant l'identité ou l'« intrication » (pp. 69 et 70) immédiate du positif — qui se réalise dans la nature éthique organique — et de son autre le négatif, alors anéantis l'un par l'autre (en fait réduits au négatif), l'opposition du positif à lui-même comme position du négatif, son *auto-négation*, se manifeste comme le sauvant de son *être-nié* en dénouant une telle intrication ; c'est pourquoi, lorsqu'il rend raison du sacrifice par lequel « la nature éthique sépare de soi et s'oppose [tel un autre qui est elle-même, c'est-à-dire] comme un destin⁴³ sa nature inorganique » (p. 70), Hegel écrit que c'est « afin qu'elle ne s'engage pas dans une intrication avec celle-ci » (p. 70), exprimant ainsi le « parce qu'elle est, parce que son non-être n'est pas » en un « pour qu'elle soit, pour que son non-être ne soit pas ».

C'est donc comme négativité infinie ou comme sujet que l'absolu sauve son être encore précaire en tant que pure positivité ou substantialité. L'absolu n'est pas en tant que la calme identité en laquelle repose, comme immédiatement présupposée, la différence aussitôt dissoute dans la totalité ainsi elle-même immédiatement identique à cette identité. Il est le mouvement, le processus, par lequel l'identité elle-même se nie, se sacrifie, meurt à elle-même en aliénant son être ou sa réalité dans sa position d'elle-même comme une différence, comme une finitude qui, en tant que telle elle-même finie, c'est-à-dire être-nié dans l'infinité, soumet l'identité présente comme identité *différenciée*, organisation, figure, « à la passion et à la mort » (p. 69), mais, idéellisée, irréalisée au sein d'une telle *identité* différenciée, constitue ce à travers quoi se re-suscite l'identité absolue désormais posée comme telle par et dans sa différence et, dans cette totalité où elle célèbre son accomplissement, élevée « dans la majesté » (p. 69)⁴⁴. Bien loin d'être l'identité sans différence, l'*être-un* des opposés, l'identité vraie est leur *être-réuni*⁴⁵, l'identité niant la différence en laquelle elle a posé son être. Le positif n'est que comme la négation de la négation, l'auto-négation ou le sacrifice.

43. Rappelons la définition que Hegel, à Francfort, donnait du destin : « Le destin est la conscience de soi-même, mais comme d'un ennemi » — *N*, p. 283.

44. Cf. HEGEL, *DN*, p. 24 : l'identité se pose en sa majesté dans la totalité.

45. Dans *Bruno*, Schelling absolutise, au contraire, « l'Idée de ce en quoi tous les opposés ne sont pas tant réunis que bien plutôt un, et non pas tant supprimés que, bien plutôt, pas du tout séparés » (*SW* 3, p. 131).

Le lien de la réalisation de soi au sacrifice de la réalité est un thème privilégié de la première réflexion hégélienne, et il est, significativement, affirmé en relation avec le problème de la propriété d'abord saisie comme appropriation du sujet par l'objet, c'est-à-dire en son sens négatif de destruction de la liberté, mais bientôt aussi reconnue comme un destin inévitable pour l'homme. La « solution » proprement, c'est-à-dire uniquement, religieuse de cette contradiction renfermée par la propriété, comme relation négative et nécessaire de la liberté du sujet à la nécessité objective, consiste dans le sacrifice à l'absolu, par le sujet, d'une *partie* de son objet, donc de lui-même, affirmant ainsi partiellement — par conséquent idéellement — qu'en son sens l'objectivité ou finitude, anéantie sans but, par là totalement, est pur néant, et rachetant pour autant — confirmant — absolument l'être de l'objectivité partiellement conservée et utilisée par lui-même en vue des buts finis de sa singularité propre⁴⁶. Un tel sacrifice — non dénué d'hypocrisie puisqu'il assure l'être réel de l'objectivité niée de façon seulement idéale — caractérise essentiellement le monde moderne-chrétien, scindé entre la seule idéalité de l'universel et la réalité de la seule particularité. — Si — suivant les textes de Francfort, sur ce point, encore non reniés dans leur appréciation finalement négative du christianisme — tel est bien le destin nécessaire du sacrifice *total* de Jésus⁴⁷, on comprend qu'il ne faille pas voir non plus, dans la description hégélienne du processus tragique de l'absolu, l'amorce d'une révision explicite d'une telle appréciation négative. Le sacrifice divin n'est pas l'abandon positif — dans l'amour — de l'identité à la différence, ni l'acceptation passive de la passion et de la mort impliquées dans celle-ci, le renoncement pacifique à la vie mortelle de la différence. Exprimant l'agir absolu qu'est l'identité en sa négativité infinie, il est, en tous ses moments, négativité absolue de l'action et activité absolue de la négation, bref *combat*. Alors que, dans l'identité de l'amour, les différents ne sont plus comme tels⁴⁸, le combat, ainsi plus concret, exalte — comme toute contradiction — les différences en affirmant leur identité ; la pleine assomption, par l'identité, de sa relation à la différence, qui est *elle-même* comme autre, donc de sa relation *nécessaire* à cette différence constituant alors pour elle, en son altérité, un destin, lui interdit aussi bien de se différencier de l'autre sans

46. Cf. HEGEL, *N*, pp. 349 sq.

47. Cf. notre ouvrage *Hegel à Francfort*, op. cit., pp. 76 sqq.

48. Cf. *ibid.*

l'affirmer (la fixation indifférente à soi) que d'affirmer l'autre sans se différencier de lui (l'abandon à l'autre), et exige qu'elle affirme à la fois elle-même et son autre, mais en leur altérité, c'est-à-dire qu'elle soit leur opposition affirmée, leur combat.

En combattant son destin, c'est-à-dire elle-même *comme autre*, elle l'affirme en s'affirmant, l'identifie à elle-même, pose cet autre *comme elle-même*, bref, le reconnaît et se réconcilie avec lui, et, par là, s'en libère, car il n'est tel que par sa non-reconnaissance. Alors que les textes de Francfort soulignent l'échec de l'amour chrétien à surmonter le destin, l'article sur le droit naturel affirme que la vie éthique, en accédant à la réconciliation avec sa nature inorganique qu'elle s'est opposée comme un destin, « par la reconnaissance de ce destin dans le combat » (p. 70), réalise en elle l'essence divine. Hegel absolutise ainsi un thème-clé de ses premières années de Iéna. Il développera ce thème encore dans le texte désigné comme « suite du *Système de la vie éthique* », en opposant à la réconciliation seulement intérieure, « spirituelle », ne changeant rien au destin, le fait que « seule l'essence de l'énergie du combat avec lui, en tant que la possibilité de mettre en jeu dans ce combat le champ total de l'existence empirique, est aussi la possibilité de la réconciliation avec le destin, parce que l'esprit s'est, par l'aspect éthique du combat lui-même, arraché au destin »⁴⁹. Mais il l'a déjà, quelque temps auparavant, dans la *Constitution de l'Allemagne*, formulé en le rapportant à son lieu d'émergence empirique, celui de la guerre effective entre les États : « en réalité déjà, par là qu'on fait la guerre à [un État], il est reconnu »⁵⁰. Assurément, comme l'écrit ici Hegel, la reconnaissance ou réconciliation s'achève dans la paix, mais celle-ci, d'une part, n'est vraie — loin au-dessus de la simple indifférence — que comme résolution de la contradiction guerrière, résolution qui, d'autre part, ainsi que le montrera la future Logique, accomplit la contradiction totalement développée. *Le combat, c'est bien déjà la reconnaissance*. La première conception que Hegel propose de l'absolu comme identité de la positivité absolue et de la négativité infinie le confirme bien plutôt dans son attachement premier à la *culture agonistique des Grecs* qu'elle ne signifie de sa part, en dépit de l'exploitation d'un langage et d'une thématique qui lui permettent peut-être de mieux lire en celle-là, la réhabilitation du sacrifice de l'amour chrétien.

49. HEGEL, in : HOFFMEISTER, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, op. cit., pp. 316-317.

50. *Id.*, VD, PS, p. 91.

L'absolu est toujours, pour Hegel, tel qu'il a sa réalisation absolue dans une religion identique à la vie éthique d'un peuple, ainsi aussi heureux que vertueux⁵¹.

Il n'est donc pas étonnant que, pour désigner la vie même de l'absolu en ce qu'elle a de plus absolu, Hegel reprenne le terme qui définit la cime même de la vie éthique absolue, à savoir la « bravoure ». En réalité, plus généralement, c'est toute l'analyse par laquelle il détermine la tragédie de l'absolu qui consacre la vie éthique absolue en sa totalité hiérarchiquement structurée, à tel point que les quelques lignes exposant cette tragédie constituent, en fait, une récapitulation des thèmes antérieurement traités dans la troisième partie de l'essai sur le droit naturel.

C'est ainsi que l'auto-négation de l'identité absolue dans sa différence est présentée, suivant le schéma schellingien de l'antinomie, comme antinomie de la différence objectivant l'identité. Puisque, donc, comme Hegel l'écrivait en 1801, en faisant sien ce thème essentiel, méthodologiquement déterminant, de la philosophie de Schelling, « dès que l'absolu se pose dans la forme de l'existence, il lui faut se poser dans une dualité de la forme, car apparaître et se scinder ne font qu'un »⁵², « le divin, dans sa figure et objectivité, a immédiatement une nature doublée, et sa vie est l'absolu être-un de ces [deux] natures » (p. 69). Ce principe absolu de toute manifestation ou réalisation faisant que « chacun des opposés est un être opposé à soi-même »⁵³, « le mouvement du conflit absolu de ces deux natures » (p. 69) se réfléchit et détermine à l'intérieur de chacune d'elles. Mais la *tactique* d'exposition schellingienne de la vie de l'absolu, qui fait apparaître celle-ci, en la pleine réalité corrélatrice de son identité et de son opposition, sous l'aspect prédominant de l'objectivité, de la différence maintenue, de l'équilibre (ce n'est pas sans raison que la philosophie schellingienne, unité de la philosophie de la nature — partie théorique de la philosophie, car l'unité objective sujet-objet fait du sujet le récepteur de l'objet prédominant — et de la philosophie transcendantale — partie pratique de la philosophie, car l'unité subjective sujet-objet fonde la maîtrise active de l'objet par le sujet —, a été désignée en sa totalité comme philosophie de la nature), est, désormais, insérée sous l'horizon d'une *stratégie* proprement hégélienne de composition de cette

51. Sur la caractérisation des peuples heureux, voir le *Systemfragment* de 1800, N, pp. 350-351 — cf. notre ouvrage *Hegel à Francfort, op. cit.*, pp. 101 sqq.

52. HEGEL, D, JKS, GW 4, p. 71.

53. *Ibid.*, p. 65.

vie de l'absolu comme identité rendue véritable et absolue, parce qu'elle est différence infinie, auto-différenciation, bref : *agir* ou *sujet* absolu. C'est pourquoi l'antinomie n'est plus appréhendée en son être, en son repos, mais selon l'inquiétude, le processus même qui la constitue et qui, comme auto-différenciation, manifeste toujours en elle la puissance de l'identité sur sa différence. Dans la manifestation *pratique* ou *subjective* de la raison absolue, la nature éthique, — et comme on l'a vu dans l'examen de sa structuration — l'indifférenciation de la différence (différente d'elle-même comme rapport doublé) de l'identité et de la différence, est développée, aussi bien au niveau d'elle-même comme vie éthique absolue qu'au niveau de ses deux natures, organique (la vie éthique absolue) et inorganique (la vie éthique relative), comme une unité hiérarchique, au profit de la première, de l'identité et de la différence, telle que la différence subsiste là même où elle est niée, et est niée là même où elle subsiste ; elle peut donc bien fournir à l'absolu lui-même le principe de son auto-différenciation ou manifestation universelle. La « fondation » de la vie éthique absolue — en sa tragédie — sur la vie — tragique — de l'absolu lui-même illustre bien le cercle que la Logique spéculative analysera dans la relation du fondement, puisqu'elle détermine par le fondé le fondement à partir duquel elle fait se déterminer le fondé.

Alors que l'article sur le droit naturel présentait d'abord la réalisation de la vie de l'absolu substantiel comme se déployant dans le simple *parallélisme* de ses deux « attributs », la nature physique et la nature éthique, il souligne maintenant que « sa vie est l'absolu être-un de ces [deux] natures » (p. 69), et précise que cette unité intime se produit elle-même comme le « mouvement du conflit absolu de ces deux natures » (p. 69). La caractérisation, qui suit, de l'une des deux natures du « divin » comme étant elle-même « la nature divine » s'opposant à « l'autre nature » (p. 69), par conséquent non divine, montre, alors, que ce conflit se nourrit de l'égalité inégalitaire — l'inégalité géométrique platonicienne — constituant l'unité divine du divin et du non-divin comme unité hiérarchique analogue à celle par laquelle, dans la vie éthique absolue, le moment de la vie éthique absolue domine le moment de la vie éthique relative, mais en le reconnaissant absolument en sa valeur de moment relatif. La transposition, ici indiquée, d'un tel modèle éthique, au niveau même de l'absolu, enveloppe et anticipe l'affirmation ultérieure selon laquelle, « si les deux moments [le moment proprement naturel-physique et le moment spirituel-éthique de l'absolu] sont, en tant qu'attributs,

réels, l'esprit est plus haut que la nature » (p. 78). Le divin étant — en la manifestation antinomique où il s'est compris — l'unité du divin, spécifiable comme nature éthique et moment proprement éthique de celle-ci, et du non-divin, spécifiable comme nature physique et moment non éthique, physique, de la nature éthique, c'est un même processus qui anime l'absolu ou le divin, sa nature divine, et le moment divin de sa nature divine.

L'article sur le droit naturel a mêlé, dans l'exaltation de la vertu du sacrifice guerrier illustrant ce moment divin, le mythe de la force herculéenne s'immolant dans le feu, l'image du phénix renaissant de ses cendres, et la parabole du grain qui meurt pour redonner à la végétation « une nouvelle jeunesse » (p. 62)⁵⁴ : l'écho s'en fait entendre dans la détermination générale de la tragédie de l'absolu qui, « de ses cendres, s'élève dans la majesté » (p. 69). Et la description, comme mouvement de la « bravoure », du conflit animant la nature divine — l'esprit —, développe le même thème, en faisant, certes, abstraction des manifestations réelles diverses de cette bravoure (l'universalité du peuple s'aliénant négativement et dans la singularité brave et dans la singularité hors d'elle), mais en précisant le procès de sa dialectique interne. L'antinomie processuelle du divin nature se réfléchit, dans sa nature divine — identité du réel, du différent, et de l'idéal, de l'identique, qui le domine *réellement* —, comme le combat à travers lequel le moment idéal, divin, vivant, de la vie du divin, en niant son autre, le moment non divin du réel et du mort, meurt lui-même, car le mort dont il se libère est le réel, mais ressuscite tout autant et tout aussitôt, car le réel dont il s'abstrait est le mort. Puisque ainsi, en elle « la mort est réprimée » (p. 70), la bravoure a pour sens la mort de la mort. Cela signifie que la réalité du divin *comme tel*, bien loin d'être la réalité *comme telle* qui, *reposant* apparemment en elle-même, se conserverait ainsi face à l'identité ou activité même du divin, est l'auto-négation d'elle-même en tant qu'*actualisation* renouvelée, *re-crédation continuée* de l'idéal se réalisant dans l'idéellisation même de ce qui, dans le pur mouvement de sa *réalisation*, ne peut se fixer comme un être *réel*. Telle est la sur-réalité, la vitalité absolue, de la nature divine de l'absolu⁵⁵.

54. Cf. ci-dessus, Chap. VII, p. 362, note 5.

55. Dans l'*Addition* finale de la Philosophie de la nature de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel relie encore à l'image du phénix la transfiguration de la réalité pure, naturelle, en la (sur)réalité spirituelle : « Le terme de la nature est de se mettre elle-même à mort et de rompre son écorce de l'immédiat, du sensible, de se consumer par le feu comme le phénix, pour surgir, rajeunie, de cette extériorité, comme esprit » (G 9, p. 721).

Le « mouvement divin » (p. 70) de l'auto-négation — du sacrifice — de l'absolu se manifestant, « apparaît », non seulement dans la *manifestation* de l'absolu — la nature — comme *absolu* manifesté — la nature divine —, mais nécessairement aussi dans la manifestation de l'absolu comme l'absolu *manifesté*, c'est-à-dire dans « l'autre nature » (p. 70), la nature non divine. Et la description de cet apparaître non divin du divin absolutise, elle aussi, en en reprenant les traits fondamentaux, la description de la vie éthique relative, d'une part déjà partiellement présentée en son sens général⁵⁶, d'autre part bientôt complétée dans l'application précise du rapport tragique à la nature éthique⁵⁷. — Prise en sa « pure abstraction » (p. 70), en tant que différente de la nature où le divin se manifeste en son *être* absolu, c'est-à-dire en son *identité*, en sa transparence *lumineuse, solaire, céleste*, à soi-même — c'est éthiquement l'éther du peuple⁵⁸ —, la nature non divine se présente comme une puissance dont l'élément est la *différence* et *singularité*, comme « une puissance simplement *souterraine* [souligné par nous], une puissance *négative* [souligné par nous] pure » (p. 70)⁵⁹. Cependant, l'immanence absolue — génératrice de vie — de l'identité, comme auto-négation, à la différence où elle se manifeste, qui assure à la nature non divine sa « réunion vivante avec la nature divine », fait que « celle-ci transparaît à l'intérieur d'elle » (p. 70). Ce mouvement du transparaître de la nature divine — de l'identité ou universalité — dans la nature non divine — la différence ou singularité — est la transposition absolue du processus proprement éthique de l'indifférenciation de la relation positive du rapport entre l'universalité et la singularité, c'est-à-dire de la constitution de la vie éthique relative⁶⁰. En transparaissant dans la singularité subsistante (des

56. Cf. HEGEL, *DN*, pp. 62-63.

57. Cf. *ibid.*, pp. 74 *sq.*

58. Cf. *ibid.*, pp. 76 *sq.*

59. H. Glockner rapproche le « souterrain » et le « lumineux » comme constituant l'un et l'autre, face à la puissance du droit, de la différence, celle de l'indifférence : « A côté de la puissance du droit, qui est dans la différence, subsiste la puissance de l'indifférent : la puissance du souterrain et la puissance de la lumière divine. Le souterrain (l'absolu élémentaire, l'absolu en soi, avant la différence) doit être réconcilié par un sacrifice » (*Hegel, II, op. cit.*, p. 330). — Un tel rapprochement nous semble fort contestable : le « souterrain » dont il s'agit ici, c'est la différence réellement prédominante — éthiquement, le rapport pratique et le droit —, le destin naturel de cette différence ou finitude réelle étant, assurément, sa propre finitude ou différenciation de soi, l'infini de sa négation ou indifférenciation, mais qui, comme indifférenciation réelle, est sa position immédiate comme *autre* différence.

60. Cf. ci-dessus, Chap. VII, pp. 364 *sqq.*

individus) comme ce qui est son fondement, son substrat positif vrai, l'universalité (du peuple) la pose, en sa réalité même, comme universalité singularisée, et, en l'unifiant par là, mais dans cette réalité ainsi reconnue et consacrée (politiquement), c'est-à-dire de manière idéelle, la spiritualise et « par cet être-un idéal dans l'esprit fait d'elle son corps vivant réconcilié » (p. 70). Cette élévation spirituelle du corps reconnu comme tel, maintenu en sa réalité, c'est-à-dire tel que, en son intégration vivifiante dans l'unité (du peuple) — sa reconnaissance —, il « reste en même temps pris dans la différence et la caducité » (p. 70), se réfléchit, dans le corps ainsi fixé en sa finitude, comme objectivation de son prédicat spirituel en une substance infinie autre que lui : il « intuitionne le divin comme un être étranger à lui-même (p. 70). Plus concrètement, l'individu, en se soumettant à l'esprit du peuple, pour lui *son* esprit (il est reconnu par lui, est réconcilié avec lui, identifié à lui), mais comme *autre* (il est fixé en sa singularité dans cette reconnaissance par l'universel), l'objective comme le dieu du peuple⁶¹.

La vie de l'absolu, telle qu'elle se manifeste en sa nature non divine, corporelle, est bien l'universalisation du sens qui s'est révélé être celui de la vie éthique absolue du peuple, quant au sort qu'elle fait à son moment de la vie éthique relative : la nature non divine et la vie éthique relative sont à la fois *séparées* de la nature divine et de la vie éthique absolue, et *reconnues*, à travers celles-ci, par l'unité divine des deux natures ou l'unité éthique des deux vies, qu'elles reconnaissent elles-mêmes, cette reconnaissance consacrant, dans les deux sens, la différence de ce qui reconnaît et de ce qui est reconnu. C'est bien la structure de la tragédie ou du sacrifice de la vie éthique du peuple, que Hegel transpose dans sa première analyse de l'absolu comme négativité infinie ; son discours théologique propre s'inaugure bien en étant, lui aussi, un discours « théologico-politique ».

La lecture tragique du divin est bien essentiellement, chez Hegel, une lecture éthico-politique. En affirmant ainsi la signification éthico-politique de la tragédie, l'article sur le droit naturel introduit un thème qui sera constamment repris dans le hégélianisme. La *Phénoménologie de l'esprit* verra dans la religion esthétique, qui a son centre dans le culte tragique, la forme pure selon laquelle prend conscience d'elle-même la vie éthique absolue de la cité⁶², et les *Leçons sur l'esthétique* souligneront que « le

61. Cf. HEGEL, *DN*, p. 75.

62. Cf. *id.*, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, II, p. 249.

thème propre de la tragédie originelle est le divin ... tel qu'il est dans le monde », et que, précisément, « l'éthique ... est le divin dans sa réalité mondaine »⁶³. Pour Hegel, la destination de la tragédie sera toujours la représentation salvatrice de la réconciliation du conflit enveloppé par l'identité éthique de la singularité et de l'universalité, du moment éthique de la famille, où la singularité est affirmée en sa naturalité, et du moment éthique de l'État, où l'universalité s'affirme en sa spiritualité.

Mais la variation de la conception de la vie éthique amènera une variation de la conception de la tragédie. Lorsque, en effet, « l'esprit vrai » ou « la vie éthique » (ce sont là les titres seulement de la première section du chapitre VI de la *Phénoménologie de l'esprit*) seront relativisés comme n'épuisant plus la vie de l'esprit absolu, et, par conséquent, montrés en leur négativité propre, la tragédie elle-même sera présentée essentiellement comme le processus dans lequel les moments éthiques opposés en leur individualisation vont à l'abîme, et y entraînent la *substance* éthique qui vit de leur différence et dont la réconciliation signifie, alors, sa propre disparition dans la *subjectivité* s'affirmant, à travers la puissance abstraite du destin, comme un universel élevé au-dessus de toute détermination. Et la mise en perspective de la négativité tragique sur le surgissement du Soi accentuera l'intériorisation croissante du contenu substantiel du conflit (l'opposition de l'*État* et de la *famille*, de la loi humaine et de la loi divine) dans sa forme subjective (l'opposition du *savoir* de la lumière apollinienne et du *non-savoir* souterrain des Erinnyes). Si bien que, dans le devenir de l'interprétation hégélienne de la tragédie antique, ponctué par les étapes de la *Phénoménologie de l'esprit* et des *Leçons sur l'esthétique*, l'exemplarité viendra consacrer, en l'œuvre plus réflexive de Sophocle, la tragédie « substantielle », mais négative, catastrophique, d'*Antigone* et, concurremment, la tragédie « subjective » d'*Oedipe à Colonne*, tandis que, issue du génie plus immédiat d'Eschyle, la tragédie « substantielle » encore positive des *Euménides* — qui réconcilie les opposés sans les détruire et en conservant à travers eux la cité éthique alors vivifiée — quittera le premier plan et verra sa fin présentée comme ne réconciliant que dans « l'inactivité et la non-vitalité »⁶⁴ des existences éthiques conservées⁶⁵.

63. *Id.*, *Vorlesungen über die Aesthetik*, G 14, p. 528.

64. *Cf. id.*, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, II, p. 252.

65. Dans ses *Leçons sur l'esthétique*, Hegel caractérisera le dénouement des *Euménides* comme une conciliation *extérieure*, moins belle que la conciliation *intérieure* qui s'opère en *Oedipe*, où s'anticipe déjà la conciliation comique (subjective) — *cf. G 14*, pp. 556 sqq.

Au contraire, ainsi qu'il est naturel à une époque où Hegel considère encore la vie éthique exemplaire de la cité grecque comme une manifestation parfaite de l'absolu, l'article sur le droit naturel découvre l'essence de la tragédie antique dans l'œuvre eschyléenne, interprétée comme exaltant la vitalité absolue d'une totalité éthique assurée en son existence divine par l'assomption résolue du sacrifice tragique.

Bien loin d'accentuer alors dans les *Euménides* — comme il le fera plus tard — la signification négative cachée, en soi pour les Grecs, de l'issue du conflit tragique de l'universalité substantielle consciente de soi dans l'État et de la subjectivité particulière de la famille en son énergie inconsciente, également englouties dans la simplicité d'un divin indéterminé où se profile l'universalité du Soi personnel⁶⁶, le texte sur le droit naturel célèbre, dans l'heureuse fin manifeste de la tragédie, la réconciliation hiérarchique, au bénéfice du premier, qui reconnaît pourtant absolument le second, du moment proprement étatique et du moment non étatique de l'État. Et, lorsque les *Leçons sur l'esthétique*, évoquant cette tragédie — en elles relativement marginalisée — des *Euménides*, indiquent brièvement qu'en sa conclusion se laisse saisir « ce qu'étaient pour les Grecs leurs dieux, quand ils se les donnaient à intuitionner dans leur particularité conflictuelle », à savoir que, « devant l'Athènes effective, ils apparaissent seulement comme des moments que lie ensemble la pleine harmonie éthique »⁶⁷, c'est là un écho bien affaibli, voire déplacé, de l'analyse précise que l'article sur le droit naturel fournit de la signification, pour lui essentiellement politique et absolument positive, d'une telle harmonie.

Le procès des *Euménides* représente, pour Hegel, le jugement, alors absolu ou vrai, que la vie éthique en sa totalité ou vérité, ici « l'organisation éthique, le peuple d'Athènes » (p. 70), prononce, en la conciliant, sur la différence de ses moments constitutifs, celui de la vie éthique absolue et celui de la vie éthique relative, tels que Hegel les a précédemment déterminés. Il est à noter que leur signification « substantielle » de moments de l'État est nettement affirmée comme essentielle, dans l'opposition divine qui les exprime, au détriment de la signification subjective (savoir et non-savoir) de cette opposition : Apollon, « le dieu de la lumière indifférente », est bien saisi surtout comme représentant le moment absolu de l'indifférence éthique, pleinement transparente

66. Cf. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, II, pp. 252 sq.

67. Id., *Vorlesungen über die Aesthetik*, G 14, p. 557.

à elle-même dans l'auto-négation des différences individuelles, à travers son opposition aux Erinnyes, définies expressément, par leur sens « substantiel », comme « des puissances du droit, qui est dans la différence » (p. 70). Le conflit tragique est ainsi clairement déterminé comme ce qui exprime la différenciation éthique originaire, liée à l'existence nécessaire de l'essence positive de l'éthique comme sa forme négative, c'est-à-dire la différence de la relation négative du rapport (la vie proprement politique) et de la relation positive du rapport (la vie économico-juridique). Mais sa solution manifeste aussi la solution éthico-politique de l'indifférenciation des deux relations par leur reconnaissance réciproque hiérarchique au sein de l'État rationnel. L'« image » des *Euménides* condense bien concrètement toute l'analyse antérieure de Hegel, qui culmine dans l'affirmation que l'État doit séparer de lui-même, mais reconnaître alors en même temps, son moment économico-juridique.

Ainsi, le dieu de la vie éthique spirituelle, proprement politique, Apollon, en exigeant d'Oreste qu'il venge le meurtre — naturel-familial par son sens — de son père le roi Agamemnon, par le meurtre — spirituel-politique par son sens — de sa mère Clytemnestre, lui rend hostiles les Erinnyes, déesses de la vie éthique naturelle à laquelle il appartient aussi nécessairement. En affirmant le moment universel-étatique de sa vie par l'action unilatérale qui nie le moment particulier-familial, l'individu, en raison de la non-indifférence⁶⁸ des deux moments, affirme corrélativement en lui, mais contre lui, qui s'identifie activement au premier moment, le second moment : en voulant se *différencier* de la différence (naturelle-familiale) par son identification à l'identité (spirituelle-politique), il est « impliqué dans la différence » (p. 70) et exalte ainsi comme opposées en lui, et le déchirant par là même, les puissances qui ont toutes deux part au criminel qu'il est devenu. — Mais — comme nous l'avons vu — l'égale nécessité des deux moments de la vie éthique absolue, dont la contradiction au sein du même individu signifie en fait la destruction de l'un d'entre eux, le moment éthique spirituel⁶⁹, exige que celui-ci soit réalisé en sa pureté dans l'individu qui s'y dévoue. Elle exige, en conséquence, que la totalité populaire, effectivité de la vie éthique absolue, réalise ce moment éthique spirituel et le moment éthique naturel en deux états séparés, qu'elle doit cependant nécessairement réconcilier en son identité, en reconnaissant, à travers le

68. Cf. *id.*, DN, p. 61.

69. Cf. ci-dessus, Chap. VII, p. 433.

soin du premier état, une valeur positive, proprement politique même si elle est politiquement subordonnée, au deuxième état, lequel, admis ainsi à participer à la vie spirituelle de l'État en sa *naturalité*, c'est-à-dire selon l'*extériorité* de l'obéissance, se laisse maîtriser par celle-là en l'*intuitionnant*, à travers la répression du premier état, comme la puissance absolue. Or, c'est bien là le sens éthique enveloppé, d'après Hegel, dans la solution de la tragédie d'Eschyle. Le peuple d'Athènes (la vie éthique absolue de la totalité populaire), sollicité également par Apollon et par les Erinyes (le moment de la vie éthique absolue, spirituel-politique, et le moment de la vie éthique relative, naturelle-familiale, économico-juridique), « restitue totalement », sans partage, Oreste (l'individu voué à la vie éthique spirituelle, proprement politique) à Apollon (cette vie même), c'est-à-dire le sépare et libère absolument des Erinyes (la vie éthique naturelle), mais en reconnaissant celle-ci comme des puissances divines amicales, bienveillantes — des « Euménides » — et en leur organisant un culte dans la cité (reconnaissance de la vie éthique naturelle, familiale, économico-juridique..., comme moment de la vie éthique absolue de l'État lui-même). L'autel des Euménides est, certes, érigé au dehors et en dessous de l'Acropole, où siège Athéna (la vie éthique naturelle est un simple moment, et le moment, par son contenu, subordonné, de la vie éthique absolue, séparé du moment objectivant celle-ci en son absoluité), mais, en intuitionnant en sa sagesse souveraine la déesse spirituelle à laquelle elles doivent leur intégration et vénération dans la cité (Athéna, déesse de la *sagesse*, exprime comme telle la cité en l'*auto-différenciation* qui lui permet d'identifier à elle, de faire sienne, la réalité différente d'elle), elles se laissent, en leur forme euménidienne, également pénétrer et apaiser par cette sagesse dans la nature sauvage, érinnyenne, de leur contenu (la vie éthique naturelle de la particularité familiale, économico-juridique..., en tant que maîtrisée, contrôlée, régulée par l'universalité politique ⁷⁰) ⁷¹.

70. Cf. les systèmes du besoin, de la justice, de la discipline, dans le « gouvernement universel » du *Système de la vie éthique*.

71. Il est à remarquer que, tandis que, dans les textes ultérieurs relatifs à l'issue des *Euménides*, Hegel souligne l'égalité des cultes reconnus à Apollon et aux Erinyes (cf. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, II, pp. 251-252, et *Vorlesungen über die Aesthetik*, G 14, p. 557), et, dans le premier de ces textes, subordonne ces cultes au culte du seul Zeus sans évoquer Athéna, mais, dans le second, évoque celle-ci seulement comme organisatrice de ceux-là, l'article sur le droit naturel fait expressément d'Athéna, la cité divinisée, aussi bien la fin absolue que le principe absolu de la vie éthique. Comme nous l'avons dit, la réconciliation, dans leur égale reconnaissance, des moments opposés de la vie éthi-

Si l'analyse du contenu ou de l'objet de la solution tragique des *Euménides* découvre bien, ainsi, en celle-ci, l'illustration imagée du *contenu* même de la théorie hégélienne de l'État rationnellement organisé, telle qu'elle a été exposée auparavant, la *forme*, la *perspective*, elle aussi, de cette théorie trouve sa confirmation exemplaire dans la désignation même que la pièce d'Eschyle fait de l'auteur, du sujet véritable de cette solution. — En effet, la distinction des deux modes selon lesquels le peuple d'Athènes intervient dans l'issue tragique, à savoir « de manière humaine », en sa différence, comme multiplicité des juges de l'Aréopage, et « de manière divine », en son identité, « en tant que l'Athéna d'Athènes » (p. 70), est à l'origine de la distinction des deux moments, bien inégaux en leur effet, constituant le processus de la solution. Or, si la décision humaine de l'Aréopage, qui « met dans l'urne des deux puissances des voix en nombre égal, reconnaît la subsistance de toutes deux l'une à côté de l'autre », est une décision qui, « ainsi, ne règle pas le conflit et ne détermine aucune relation et aucun rapport de ces puissances » (p. 70), c'est que, même en son sommet politique, l'administration de la justice ne peut se départir de la perspective caractéristique du droit et qui consiste, comme on le sait, à privilégier la différence, c'est-à-dire, quant au *contenu*, à absolutiser l'individu, quant à la *forme*, à procéder selon l'*entendement*. Mais, précisément, si la vie éthique a son lieu dans l'individu, l'exclusivisme (le « ou l'un ou l'autre ») selon lequel l'entendement fixe l'opposition de son moment universel-spirituel et de son moment particulier-naturel transforme l'égale nécessité de leur existence (le « et l'un et l'autre ») en leur égale impossibilité (le « ni l'un ni l'autre »). La justice de l'État vrai manifeste, avoue, ainsi, l'*incapacité du droit* (humain) à résoudre le *problème politique fondamental*, celui du rapport éthique (divin) du politique et de son autre. Incapacité que, par contre, n'ont pas discernée et reconnue les théories et pratiques politiques modernes procédant de l'entendement, qui, en dépit des contradictions théoriques ou des échecs pratiques, se sont obstinées, sur la base aussi bien de présuppositions empiristes que de présuppositions formalistes, dans un individualisme interdisant toute solution vraie du problème du rapport du politique et de l'économico-juridique, de l'État et de l'individu. — En indiquant que la solution d'un tel problème ne peut être que

que ne signifie pas alors, pour Hegel, leur neutralisation réciproque dans le dépassement de cette vie déterminée par leur opposition, mais, au contraire, réalise la cité en son être absolu.

l'œuvre d'Athéna, c'est-à-dire de la cité elle-même, en tant que, dans son unité divine élevée au-dessus des différences humaines, elle constitue le lieu où celles-ci peuvent également être réalisées (Oreste libéré pour Apollon, et les Erinnyes reconnues) en dépit de leur opposition, la tragédie d'Eschyle dessine bien la perspective rationnelle-spéculative à laquelle, selon Hegel, toute théorie et pratique politique doit sa vérité. L'affirmation individuelle de l'État et l'affirmation individuelle de l'individu ne peuvent être, l'une et l'autre, réelles que si le lieu essentiel de la vie éthique est, non pas l'individu, mais l'État lui-même, qui, en répartissant — selon les états — dans le matériau individuel exclusif, la réalisation de ses deux moments également nécessaires, et en déterminant organiquement par son identité, principielle, sa différence réelle, fait droit à la fois, en la totalité concrète qu'il est dès lors, à l'opposition et séparation de ses moments, et à l'égale nécessité de leur existence éthique hiérarchiquement reconnue. La tragédie grecque originaire que nous a léguée le génie d'Eschyle est bien totalement exemplaire, puisqu'elle enveloppe ainsi, dans son sens imagé, et la forme et le contenu de la théorie spéculative de l'État rationnel achevé⁷².

*
**

Mais elle ne possède une telle exemplarité que pour autant qu'on veut saisir en elle le principe *universel* de la rationalité éthique, selon lequel l'État est l'identité de sa différenciation en lui-même et en son autre, ainsi exclu de lui en raison de cette différenciation-ci, mais reconnu par lui en raison de cette identité-là. Ce principe *universel* se réalise, suivant *diverses* formes, aux divers niveaux traversés par le processus de la vie éthique. C'est pourquoi, en exploitant cette universalité selon laquelle Hegel lit le sens de la tragédie d'Eschyle, nous avons indifféremment concrétisé la puissance de la vie éthique naturelle, représentée dans les Erinnyes, aussi bien par la vie éthique relative, *économico-juridique*, que la rationalité achevée de l'État, postérieur au surgissement moderne de la subjectivité s'y affirmant pour elle-même,

72. L'interprétation hégélienne des deux moments, humain et divin, de la solution du cas d'Oreste, en raison même de l'élaboration spéculative de la perspective éthico-politique selon laquelle elle est conduite, présente un contenu beaucoup plus concret que l'interprétation proposée par Schelling (cf. ci-dessus, note 16, p. 453), qui se contente d'évoquer le *contenu* des deux décisions de l'Aréopage et d'Athéna, sans s'interroger sur la signification de leurs *auteurs*.

reconstitue en un universel, un état, propre, que par la vie *famili*ale qui, comme l'Autre immédiatement universel de l'État, affirme simplement à travers elle la singularité antique ne s'affirmant pas encore elle-même, en tant que telle, comme subsistante par soi.

La *première* concrétisation correspond à l'*esprit* initial de l'exposition hégélienne de la tragédie antique, pour autant que celle-ci est justement appelée pour illustrer toute l'analyse précédente de l'organisation de l'État rationnel moderne selon la relation hiérarchique des deux états de la vie éthique absolue et de la vie éthique relative. La *seconde* concrétisation, conforme à la *lettre* du thème eschyléen et à la structure de la vie éthique grecque, telle que Hegel la détermine, en l'insérant dans le processus historique, comme sa prestigieuse origine, fait équilibre à la première, et permet le *glissement de sens* du propos hégélien qui, précisément, avec le traitement de la tragédie antique, tout en un, *conclut* l'analyse du rapport du positif de la vie éthique (l'État) avec le négatif *particulier* (les états), et *inaugure* celle du rapport de ce positif avec le négatif *singulier* (les individus)⁷³. La reprise, dans cette analyse qui s'inaugure ici, de la perspective historique selon laquelle l'analyse précédente s'est achevée, s'ancre, en effet, dans le « jeu » offert, à l'intérieur de la tragédie antique, par la différence entre son sens éthique *littéral* et son sens éthique *symbolique*. Par celui-là, qui la révèle comme la dialectique de l'universalité et de la singularité *dans l'élément de l'universel*, donc avant l'affirmation de soi absolue de la singularité, comme la dialectique de l'État et de la famille, elle constitue la *présupposition* de la représentation de la dialectique de l'universalité et de la singularité se déployant à *partir de cette singularité* qui s'est alors posée comme telle, représentation constituant la *comédie*. Ainsi se trouve justifiée la séquence que la *Phénoménologie de l'esprit* et les *Leçons sur l'esthétique* établiront entre la tragédie et la comédie — vérité de la première — en décrivant leur succession comme exprimant le passage de la vie éthique antique à la vie « éthique » moderne — passage évoqué antérieurement par le texte sur le droit naturel, et qui justifie, aussi en celui-ci, l'introduction de la séquence du genre dramatique. Par son sens symbolique, la tragédie antique fournit la *conclusion* vraie du *processus* selon lequel s'ordonne le rapport, dans l'État, de lui-même et de la singularité individuelle : Hegel va examiner ce processus dans l'exposition qu'en donnent succes-

73. Cf. ci-dessus, Chap. VII, p. 446.

sivement la *comédie ancienne*, puis la *comédie nouvelle* ou *moderne*, enfin la *tragédie*. Expression géniale du germe absolu où tout le développement de la vie éthique est enfermé en son infinie richesse, l'art dramatique grec fournit, dans sa réinterprétation par Hegel, la clef de l'histoire éthique du rapport de l'État et de l'individu.

Dans la séquence : comédie ancienne, comédie nouvelle ou moderne, tragédie, si la dernière, comme nous l'avons dit, ne peut être prise qu'en son sens éthique médiatisé, universel, les deux premières sont prises selon leur sens éthique *immédiat* : à savoir, quant à l'existence même de leur *forme* comique, comme témoignant — ainsi que Hegel l'affirmera plus tard — de la prise de conscience par lui-même de l'individu, et, donc, de la possibilité, désormais offerte à l'artiste, de poser le problème du rapport de l'individu, comme tel, avec l'État, et, quant à leur *contenu*, comme consacrant successivement les deux modalités immédiates simples, par là unilatérales, de ce rapport. — La *comédie*, qui, en la *forme* de son *dire*, suppose et manifeste l'émergence positive de l'individu, pour lui-même, hors de l'élément universel animé par l'opposition de la cité et du foyer⁷⁴, reprend d'abord en son *contenu* (selon une loi que la dialectique hégélienne rendra familière, à savoir que la négation matérielle d'un contenu se médiatise toujours par sa *négation d'abord simplement formelle*, son opposition ou ob-jectivation, bref sa position en tant que tel, mais désormais *dite* comme telle, ob-jectivée, et donc déjà *en soi* objectée, contredite, niée) l'entière nullité de l'individu en tant que tel au sein de la totalité étatique, avant de *renverser en son contenu même* le rapport déjà en soi inversé dans la forme comique. Le mouvement de la comédie ancienne à la comédie nouvelle-moderne consiste ainsi dans le passage de l'absorption manifeste de l'individu dans l'État à la dissolution manifeste de l'État dans l'individu. — A l'exposition de ces deux manifestations de soi de la vie éthique, également unilatérales et abstraites en dépit de l'inégalité de valeur des deux figures historiques auxquelles elles correspondent — celle de la vie éthique antique, toujours exemplaire, et

74. Selon la *Phénoménologie de l'esprit*, le dire tragique par lequel la cité antique exprime d'abord son pur savoir, religieux, d'elle-même, n'est lui-même possible — comme toute forme de la religion esthétique — que pour autant que le « peuple éthique... se détache de sa subsistance » (trad. Hyppolite, II, p. 224), mais l'émergence de la subjectivité, non encore accomplie en sa positivité, s'y exprime seulement de manière négative, en creux, le seul contenu de la tragédie étant la dissolution de la substance éthique à travers un Soi absolument écartelé en lui-même, sans unité ou être, même dans l'apparence.

celle de la vie « éthique » moderne inaugurée par la ruine de la cité dans l'Empire romain-chrétien —, Hegel va opposer le sens *tragique*, que l'État rationnel à venir est appelé à réaliser concrètement, de la relation vraie de l'État et de l'individu. L'État doit se libérer en son sens proprement étatique en libérant l'individu en son affirmation anti-étatique, et, en insérant en même temps dans son élément universel, et donc en reconnaissant étatiquement, cet Autre absolu de lui-même — devenant alors *son* Autre —, s'absoudre de toute relation et se réaliser ainsi en son absoluité.

2. La (double) comédie de l'éthique

Transposition généralisante, au niveau du négatif *singulier* de la vie éthique, de la relation de l'État et de son négatif *particulier* — que Hegel a d'abord défini en son *achèvement* historique d'*état* affirmant la singularité posée pour elle-même, et ensuite évoquée en son *origine* proprement tragique, comme *famille* prenant soin de la singularité non encore libérée —, la relation tragique de l'État et de l'individu renferme la concrétude ou organicité spéculative par laquelle ils sont identifiés hiérarchiquement dans leur différence (reconnaissance dans la séparation), ont en eux-mêmes leur autre, bref, assument leur contradiction intérieure comme un *destin*. En tant qu'elle est appréhendée, non pas dans le contenu limité de son origine historique (antérieur à la position pour elle-même de la singularité), mais dans la forme ou structure générale de la relation qu'elle institue entre ses termes — l'absolu et son négatif —, la tragédie doit à la *concrétude* ou *rationalité* de cette forme ou structure, de pouvoir être considérée comme la vérité — et, donc, quant à la réalisation de son sens, comme l'achèvement historique — de la relation abstraite, partielle, unilatérale — et, comme telle, nécessairement double — qu'institue entre ceux-là la *comédie*.

Poursuivant le développement de l'« image » dramatique de la vie éthique (de l'image dramatique que, en réalité, la vie éthique *se* donne d'elle-même), Hegel caractérise précisément la relation comique de l'État et de l'individu par « l'absence de destin » (p. 71), par l'absence de la relation concrète, d'identité dans la différence, génératrice de tout destin. A même l'élément de la singularité ou différence individuelle, qui exprime en elle, comme le souligneront la *Phénoménologie de l'esprit* et les *Leçons sur l'esthétique*, son propre surgissement, la comédie expose la réalité éthique, unité du positif ou de l'absolu éthique — le peuple — et du négatif ou de l'infini éthique — l'individu — selon la seule

relation calme, en repos, non inquiète, de leur identité, que l'entendement alors libéré saisit comme réduction de l'un à l'autre. Une telle réduction pouvant s'opérer *ou bien* au bénéfice de l'un des termes de la relation, *ou bien* au bénéfice de l'autre, la singularité ou négativité éthique peut se poser, soit comme étant en elle-même pure apparence immédiatement dissoute dans la positivité absolue du peuple, soit comme dissolvant celle-ci en sa finitude même et s'arrogeant ainsi, à tort, une absoluité qui ne peut revenir qu'au peuple.

Dans le premier cas, la comédie exalte la « vitalité absolue » (p. 71) du peuple, dont l'identité est, comme telle, par conséquent comme ce qui est indifférent à tout processus, pourtant entièrement immanente à la différence en laquelle elle s'expose. L'individu se présente alors lui-même comme n'étant pas un Autre *réel* de la cité, mais une simple apparence d'altérité, s'avouant elle-même comme purement imaginaire, de telle sorte que la cité ne rencontre en lui qu'« un destin fabriqué et un ennemi produit par la fiction » (p. 71), et se révèle ainsi ne susciter en elle, dont l'identité ou divinité est totalement préservée et confirmée en ce qui est en elle seulement un moment de jeu, que « des ombres d'opposition ou des combats pour rire » (p. 71). Telle est « l'ancienne ou divine comédie ». — Dans le second cas, la comédie a pour contenu l'affirmation de soi de la singularité ou différence individuelle, qui, en se coupant ainsi de l'universalité éthique où elle a son être, devient en fait, tel le membre séparé de l'organisme, quelque chose de mort. La relation comique de l'État et de l'individu a alors son lieu « à l'intérieur de la non-vitalité et, ainsi, représente seulement des ombres de subsistance-par-soi et d'absoluité » (p. 71). Telle est « la comédie moderne ».

L'analyse que Hegel nous offre ici des deux formes de la comédie mêle en elle l'évocation de la *lettre* même de la comédie grecque — d'abord de la comédie ancienne illustrée par Aristophane, puis de la comédie nouvelle et de son développement moderne —, l'interprétation *spéculative* de son sens, précisée, ultérieurement, dans la *Phénoménologie de l'esprit* et les *Leçons sur l'esthétique*, et la lecture que, à travers la comédie ainsi interprétée spéculativement, on peut faire de l'*histoire de la vie éthico-politique*, de l'antiquité jusqu'à l'actualité la plus immédiate, pour ce qui est, cette fois-ci, non plus du rapport en elle de l'État aux groupes sociaux, aux états, qu'il renferme, mais du rapport de l'État aux individus pris en tant que tels. — Ces *trois dimensions* de l'exposé hégélien sont étroitement imbriquées entre elles, ce qui lui confère une *sur-détermination* comparable à celle que compor-

tait l'analyse de la tragédie de l'éthique. Mais la dernière dimension, la *dimension historique*, est, quant à ce qui concerne le traitement du thème, la *dimension déterminante*. L'importance — caractéristique en général, comme nous l'avons maintes fois souligné, de l'article sur le droit naturel — de l'insertion du contenu spéculatif dans l'histoire marquée par le passage décisif, alors interprété de façon négative, entre le monde antique et le monde moderne romain-chrétien, est précisément ce qui amène Hegel, contrairement à ce qu'il fera dans la *Phénoménologie de l'esprit*, et plus intensément que ce ne sera le cas dans les *Leçons sur l'esthétique*, à insister sur la *différence essentielle* de la comédie ancienne et de la comédie moderne, dans lesquelles il veut découvrir les principes respectifs des deux grandes époques passées de l'histoire éthique.

La *Phénoménologie de l'esprit*, bien loin d'emprunter à la comédie le principe d'une lecture générale de cette histoire, ne la mentionne même pas comme symptôme de la dissolution du monde éthique dans l'état du droit, lorsqu'il est question du devenir de l'État (dans le chapitre VI). Et, lorsqu'elle l'examine en elle-même, comme forme ultime de la religion esthétique, c'est pour souligner précisément son sens négatif par rapport à la vie éthique de la cité, l'ironie du Soi s'affirmant comme maître de toutes les déterminations, naturelles, éthiques et religieuses, de la substantialité, qui s'écroulent dans le « contraste risible »⁷⁵ de l'en-soi prétendu de cette substantialité et de son abandon effectif au jeu de la singularité, « de son opinion de soi et de son être-là immédiat, de sa nécessité et de sa contingence, de son universalité et de sa vulgarité »⁷⁶; de telle sorte que, en fait, la conception de la comédie antique proposée par la *Phénoménologie de l'esprit* réduit là le sens de ce que Hegel désigne, dans l'article sur le droit naturel, comme la comédie ancienne, à celui de ce qu'il y désigne comme la comédie moderne.

Les *Leçons sur l'esthétique* rendront plus tard une signification éthique positive à la comédie ancienne, à nouveau distinguée de la comédie moderne. Elles seront, alors, présentées comme ayant, certes, l'une et l'autre, leur principe dans la subjectivité certaine d'elle-même, issue de la conscience tragique finalement apaisée, mais comme s'opposant par la manière dont cette subjectivité se pose elle-même, quant à sa relation à l'absolu substantiel. Dans la comédie *ancienne*, illustrée par Aristophane,

75. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, II, p. 255.

76. *Ibid.*

la subjectivité qui rit d'elle-même dans l'écroulement des buts particuliers, sans essence, qu'elle s'est donnés, ne révèle ainsi sa maîtrise que dans un néant de substance et manifeste, en son affirmation, qu'elle est en soi libre, comme pure forme, pour le contenu éthique par là toujours maintenu. Hegel souligne qu'« Aristophane ne se rit pas de ce qui est véritablement éthique dans la vie du peuple à Athènes »⁷⁷, et que « l'excellent citoyen », le « vrai patriote » qu'il était ne fait s'avouer ridicule que « l'être-renversé » du « divin et de l'éthique »⁷⁸. Bref, « l'ancienne comédie grecque se tient exactement à l'intérieur de la sphère objective et substantielle » constituée par la vie éthique et religieuse du peuple, prise en sa vérité absolue, et, en elle, « c'est par l'arbitraire subjectif, la folie et l'absurdité commune, que les individus précipitent au néant des actes qui veulent s'élever au-dessus de cette sphère »⁷⁹. — Par contre, la comédie *moderne*, qui naît en Grèce avec la comédie nouvelle, se poursuit avec Plaute et Térence, et triomphe avec Molière, présente une subjectivité qui prend ses buts finis tellement au sérieux, par là les absolutise et s'absolutise en eux dans un prosaïsme tellement massif, que sa déception ne suscite le rire que chez les spectateurs⁸⁰. Excluant ainsi entièrement l'absolu véritable de son contenu, la comédie moderne achève et dissout l'art par cette rupture entre celui-là et l'être-là : « alors la présence et activité de l'absolu ne se montre plus dans une union positive avec les caractères et les buts de l'existence réelle, mais se fait valoir seulement dans la forme négative consistant en ce que tout ce qui ne lui correspond pas se supprime, et que seule la subjectivité comme telle se montre en même temps, dans cette dissolution, comme certaine d'elle-même et assurée dans elle-même »⁸¹. — Par une telle analyse différentielle de la comédie, les *Leçons sur l'esthétique* renouent, par delà l'interprétation unitaire qu'en a présentée la *Phénoménologie de l'esprit*, avec les thèmes inaugurateurs de l'article sur le droit naturel. L'originalité de ceux-ci réside cependant, d'une part, en ce que la comédie moderne n'y est pas du tout considérée comme étant essentiellement, en dépit de sa différence, le simple achèvement, fort rapidement décrit, de la libération de la subjectivité, formellement réalisée dans la comédie ancienne, mais oppo-

77. *Id.*, *Vorlesungen über die Aesthetik*, G 14, pp. 536-537.

78. *Ibid.*, p. 561.

79. *Ibid.*, p. 560.

80. *Cf. ibid.*, pp. 576-577.

81. *Ibid.*, p. 580.

sée fondamentalement à celle-ci et, comme telle, traitée dans un développement qui fait équilibre à celui que Hegel consacre d'abord à son autre ; d'autre part — et pour désigner alors la raison profonde de cette originalité — en ce que, à travers le sens propre des deux formes de la comédie, c'est l'histoire même de la vie éthico-politique qui constitue ici — comme on l'a dit plus haut — l'objet essentiel de l'intérêt, une histoire caractérisée par la coupure capitale entre sa période antique et sa période moderne.

*
**

C'est bien une telle interprétation historico-politique qui fournit la clef pour la compréhension des remarques relatives à la comédie ancienne ou divine. Ces remarques, en un premier temps, semblent pouvoir s'appliquer immédiatement au contenu même des comédies d'Aristophane, et, à travers le propos de celui-ci — dont on sait qu'il revendique, dans les *Acharniens*, précisément le droit de parler de la cité dans une comédie, car « la comédie s'intéresse à ce qui est juste »⁸² —, à la cité elle-même. En un deuxième temps, ouvert par la référence explicite au discours platonicien sur la cité, elles décrivent directement le destin de celle-ci ; alors, l'auteur de la comédie ancienne, prise en son sens propre d'œuvre d'art, devient, et avec lui cette comédie elle-même, citée de manière symptomatique comme culmination de l'art grec, un moment, ainsi crucial (comme l'affirmera explicitement la réflexion ultérieure de Hegel), de la comédie éthico-politique constituée par la vie et le destin de l'État antique.

Analysant le sens purement *apparent* de l'opposition « privée de sérieux, n'ayant aucune vérité intérieure », par laquelle l'absolu, en « l'absolue assurance et certitude de sa réalité » (p. 71), assume simplement (il n'y a de mouvement et de vie que là où il y a une différence) son identité massive et tranquille, Hegel l'appréhende sous *deux formes* diverses, également inessentiellles pour l'absoluité divine de cette identité. Une telle opposition peut, en effet, se présenter soit comme une opposition apparente *extérieure* à l'absolu, soit comme une opposition apparente *intérieure* à lui.

Dans le premier cas, l'opposition à l'absolu, qui objective alors celui-ci comme une divinité étrangère et extérieure, est le surgis-

82. ARISTOPHANE, *Acharniens*, éd. Alfonsi, Paris, Garnier, I, p. 26.

sement d'une subjectivité dont le sens est d'être, pour elle-même, en son contenu propre, un universel, mais dont la réalité se montre comme nulle face à la « certitude absolue » de soi de l'absolu. Anticipation *irréelle* de la subjectivité qui se réalise abstraitement dans la période moderne de l'histoire de la vie éthique et obtient sa reconnaissance concrète dans le deuxième état, la subjectivité qui anime la comédie divine est mise en scène en elle comme ne pouvant rivaliser effectivement, entrer dans une opposition véritable, avec la réalité de la substance absolue. — *Ou bien*, elle s'affirme elle-même *comme irréelle*, soit en se déployant dans l'espace éthiquement vide, la *frange d'existence éthiquement insignifiante*, que doit nécessairement laisser subsister, en simple « reste » (p. 71) négatif, dans l'infinité empirique où elle se réalise, la vie éthique absolue, *soit* en se libérant dans le seul élément de la *fantaisie* et en se distrayant dans « le rêve d'une conscience d'une subsistance-par-soi isolée en sa singularité » (p. 71). On pourrait sans doute découvrir une telle subjectivité, s'affirmant dans la marge résiduelle de l'éthique ou dans la maîtrise purement imaginaire de l'État, dans certaines comédies d'Aristophane, par exemple, respectivement, dans le Strepsiade des *Nuées*, le Philocléon des *Guêpes*, ou dans la Dicéopolis des *Acharniens*, le Trygée de *La Paix*, les Pisétaire et Evelopide des *Oiseaux*... — *Ou bien*, la subjectivité veut consciemment et résolument s'affirmer comme ayant, en sa singularité, une *réalité* qu'elle s'efforce d'imposer même à la substance éthique réelle, mais démontre, en son échec, « sa complète impuissance et privation de force » (p. 71) ; telle est la figure exemplaire du tyran politique, qu'Aristophane s'acharne à ridiculiser dans le démagogue Cléon.

Mais la force absolue, divine, de la cité, face à laquelle l'agitation, l'exaltation ou la prétention de la subjectivité se montre en toute sa vanité, l'autorise à susciter la différence et l'opposition même à *l'intérieur* d'elle-même, de son effectivité proprement éthique. Cette auto-différenciation vivifiant la substance éthique en une subjectivité absolue « ayant le sentiment de soi et consciente en elle-même, qui, avec conscience, s'engendre des oppositions » (p. 71), la fait aussi bien, mais toujours dans l'apparence, s'opposer elle-même à elle-même comme *tout en devenir*, que s'opposer dans elle-même ses propres *parties* : la *politique extérieure* et la *politique intérieure*, la *guerre* et la *paix*, concrétisent cette vie de la cité *en tant que telle*.

Tout d'abord, Hegel évoque le processus par lequel, dans la *paix*, la cité antique *libère* l'individu dans l'exacte mesure où elle se fait *représenter* par lui, soit en son *identité* soit en la *différence*

qui constitue le sens de celle-ci. La *première* forme, plus extérieure et évanescence, de cette représentation se manifeste, en particulier, dans les jeux et concours qui rythment la vie agonistique de la cité en la faisant rivaliser avec les autres cités : le triomphe de l'olympionique glorifiant sa cité et la confirmant donc en sa constante identité à soi, qui, principe même de sa puissance absolue, de son être invincible, élevé au-dessus de toute vicissitude individuelle, l'incite ainsi à risquer, « avec une absolue légèreté d'esprit, tel ou tel de ses membres pour remporter un prix déterminé » (p. 71). La *seconde* forme, plus intérieure et durable, institutionnelle, de la représentation de la cité par les individus, réside dans la répartition des diverses fonctions — des « côtés et moments multiformes » (p. 71) — de l'organisme étatique, par là réellement auto-différencié ou constitué, entre des groupes d'individus (conseils, assemblées...) et des individus (magistrats...), dont certains, par leur énergie et leur chance, peuvent faire se résumer toute la cité en « une individualité accomplie » (p. 71). Si l'on voulait retrouver dans l'œuvre d'Aristophane l'exposition de l'impossibilité, pour la réalisation individuelle des moments de l'État, de menacer la massivité de celui-ci, on pourrait évoquer, par exemple, l'auto-destruction comique de certains débats politiques, des *Acharniens* à l'*Assemblée des femmes*...

Il serait également fort aisé de citer les thèmes aristophaniens, aussi bien quand ils contiennent l'éloge des héros des *guerres* nationales du passé que lorsqu'ils ridiculisent les aventures belliqueuses où, loin de tout souci patriotique, se discréditent les ambitions individuelles d'un Cléon et de ses émules, pour illustrer l'affirmation selon laquelle l'État se risque « avec une égale légèreté d'esprit » (p. 72) — comme Hegel le dira à la fin du passage — dans des mouvements l'emportant en sa totalité indivise. Ces mouvements, par lesquels on peut entendre les expéditions coloniales, militaires, qui marquent la vie des cités antiques (Hegel mentionnera plus loin, dans ce champ, les guerres), ne sont pas, pour la cité particulière, ce à travers quoi s'accomplit le processus absorbant et dissolvant celle-ci, pourtant obstinément fixée à elle-même, dans son universel, c'est-à-dire se réalise son destin. Elle peut prendre ces mouvements « non pas comme des mouvements face à un destin, mais comme des contingences, s'estimant elle-même comme invincible, estimant la perte pour rien » (p. 71), c'est-à-dire ne se considérant pas plus engagée, en son être, et atteinte, en son identité, par un échec ou une défaite dans le sérieux de la vie internationale, que par l'infortune de ses athlètes dans les jeux.

Dans toutes ces formes (même, comme les dernières, celles qui semblent les plus aventureuses) de l'expression comique de son identité absolue dans des différences qui n'ont qu'un être d'apparence, la cité antique vérifie donc bien sa certitude de sa « maîtrise absolue sur toute originalité propre et extravagance » (p. 71), et Hegel conclut alors en reprenant l'idée que Platon appliquait à la cité, eu égard non pas à sa structuration ou différenciation (individualisation) intérieure, mais à son fonctionnement global — et, au demeurant, en considérant comme obstacle essentiel la soumission de celui-ci à l'universel des lois, non pas sa soumission à l'individu royal détenteur de la science! —, « à savoir qu'une *polis* a une nature forte à étonner » (p. 71)⁸³.

L'évocation de Platon et de son éloge de la force absolue de la cité antique ouvre, d'une manière qui peut sembler ici curieuse, le *second* moment du développement consacré à la vie comique de celle-là, dans lequel, réfléchissant sur l'existence, en elle, précisément de Platon et d'autres grandes individualités de la littérature grecque, Hegel y enracine le *destin* qui va emporter cette cité. En dévoilant, ici encore, la négativité renfermée au sein même de sa prestigieuse positivité, l'article sur le droit naturel confirme, une fois de plus, son caractère d'œuvre-tournant dans l'élaboration du hégélianisme.

Reprenant le thème précédent selon lequel la cité antique est assez sûre d'elle-même pour favoriser l'émergence en elle d'individualités qui la représentent et l'illustrent, Hegel l'applique maintenant aux individualités qui l'exaltent, non plus *directement* en sa *réalité* éthico-politique, mais *indirectement* et *idéellement*, à travers la *science* et l'*art*, c'est-à-dire ce qui culmine dans ce que le hégélianisme désignera plus tard comme « l'esprit absolu », et en quoi le divin — maintenant identifié à la vie éthique absolue de la cité — devient, comme tel, présent à lui-même. Les individualités exceptionnelles dans lesquelles le divin prend ainsi conscience de lui-même, les « monstruosité divines » (p. 72) que sont ainsi les « extrêmes du talent dans chaque art, science et savoir-faire » (p. 71), peuvent bien être libérées en elle par la cité « sans péril ni angoisse ni envie » (p. 71) — qu'on songe, par exemple, au mécénat initial d'un Pisistrate ou de son fils Hipparque, « l'amant

83. Cf. PLATON, *Politique*, 302 a. — Selon Platon, la rareté de l'apparition d'un individu royal possesseur de la science, et, par conséquent, la nécessité de recourir, pour gouverner, à l'universalité — toujours inadéquate aux situations concrètes — des lois, ne ruinent cependant pas l'État — alors que semblable pratique ruinerait l'œuvre de tout autre art : ce qui doit étonner, c'est précisément cette stabilité inhérente à la nature de l'État.

des muses » ! En dépit de cette accentuation extraordinaire de certains « détails » de la totalité étatique, l'harmonie ou la beauté de celle-ci n'est aucunement compromise : il s'agit là de simples « rehaussements rassérénants de traits singuliers » (p. 72) de la figure de la cité, qui donnent à ces traits un sens tout à fait « comique ». En effet, ce qu'expriment aussi bien, généralement, en leur existence singulière, que, toujours, dans leur message universel, les génies de l'art nommés par Hegel, c'est justement le triomphe de la cité à travers et par des individualités dont l'affirmation suprême consiste à se nier pour l'exalter ; il suffit de rappeler l'éloge homérique des héros guerriers, la célébration par Pindare, dans la *I^{re} Pythique*, les *V^e* et *VIII^e Isthmiques*, de la victoire patriotique sur les barbares, les *Perses* du « marathonomaque » Eschyle, le rôle de stratège que tint lui-même l'auteur d'*Antigone*, pour ne rien dire du civisme platonicien et aristophanien ! — Pourtant, ces grandes figures de l'art — qui, à la différence des grandes figures politico-militaires, non évoquées ici, et pour cause, par Hegel, n'ont pas le pouvoir de confisquer pour une ambition personnelle la gloire que la cité leur offre, et de l'exploiter contre elle — constituent le lieu même où le triomphe de cette cité se renverse en son destin. Anticipant le thème futur selon lequel, en se fondant dans et comme l'esprit absolu, l'esprit objectif se relativise et rabaisse lui-même à un simple instrument de celui-là, Hegel exprime ici, au moins implicitement quant à son sens général, l'idée qu'en devenant consciente d'elle-même, en *s'idéellisant*, dans et par l'art et la science, la philosophie, la cité mine précisément sa propre *réalité*.

En son extrême richesse, difficilement maîtrisable, d'œuvre insérant dans le contexte originel d'une conception substantialiste, éthico-politique, de l'absolu, les ferments de la conception future de celui-ci comme sujet, l'essai sur le droit naturel révèle ici, à nouveau, son caractère transitionnel dans l'entreprise hégélienne. Le lien positif d'équivalence qu'il a affirmé entre la vie éthique et la vie spéculative, entre le « politeuein » et « l'acte de philosopher » (p. 63), précisément en se référant à l'exemplarité platonicienne, est, ici, en soi contredit par les implications négatives à cet égard, maintenant dévoilées dans la figure centrale des Dialogues de Platon. Hegel verra plus tard, dans la tentative platonicienne de soumettre, comme il était nécessaire dans le cadre de la substantialité éthique, la manifestation subjective de la raison — libérée par les sophistes et Socrate — à sa manifestation objective dans l'organisation scientifique de l'État, un symptôme de l'auto-négation de l'État purement substantiel de l'anti-

quité. Ici, il évoque explicitement le sens négatif de la figure socratique, en inaugurant l'un des thèmes-clef de sa philosophie ultérieure de l'histoire, selon lequel Socrate incarne l'apparition en celle-ci du principe réflexif, subjectif, qui se concrétisera ensuite dans le monde moderne.

En Socrate, et en dépit de sa volonté proclamée de respecter les lois de la cité, celle-ci s'est particularisée en une individualité où elle se met elle-même en question : en sa forme ironique, cette particularisation de la cité s'autonomise, devient une différence, comme telle, non plus d'apparence ou de jeu, mais réelle et « sérieuse », de l'identité éthique. La deuxième manifestation de la fêlure de cette identité réside dans sa « réaction sérieuse (p. 72) contre la différence socratique : la condamnation de Socrate trahit la disparition de la certitude intérieure que la cité tirait de sa force ; l'identité ne se maintient plus, libre, *au-dessus* de la différence, mais, en se rassemblant, en s'identifiant dans le combat *contre* elle, rabaisse son être dans la nécessité du destin. Enfin, troisième manifestation du développement de ce dernier, la condamnation par la cité elle-même de sa propre condamnation de Socrate, le « repentir » qu'elle exprime d'abord dans cette apologie de Socrate qu'est aussi la justification platonicienne de l'État, accomplit, en fait, son auto-négation dans la reconnaissance publique du principe moderne de la subjectivité. Ce qui est ainsi reconnu par la substance éthique se dissolvant par là en une simple forme consacrant la subjectivité singulière, c'est l'émancipation *totale* de l'individualité, telle aussi bien en sa compréhension par sa « haute énergie » qu'en son extension à travers une « multitude pullulante » (p. 72), car elle se fonde sur l'affirmation socratique que *l'homme comme tel*, en sa *racine* (la raison) *universelle*, est la mesure de toutes choses. La fleur humaniste de la culture en laquelle la cité antique, au faîte de sa puissance, s'est recueillie dans sa conscience d'elle-même, à travers la différence individuelle élevée à son infinité, achève, dans les deux sens du terme, cette cité.

Appliquant ici, déjà, d'une manière fort concrète, le principe de sa dialectique suivant lequel « le degré extrême d'un état ou d'un agir se renverse habituellement en son opposé »⁸⁴, Hegel lie ainsi intimement le *triomphe* et la *perte* de la cité antique. Exploitant, cette fois-ci, la métaphore de la végétation dans son sens négatif, lisant le développement de la plante comme processus

84. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I : Science de la logique, Add. § 81, trad. Bourgeois, p. 515.

unique marqué par le renversement qualitatif brutal de la concrétisation culminant avec la beauté de la fleur, dans la décomposition libérant l'abstraction des éléments, Hegel peut bien écrire que, dans la cime de l'auto-différenciation de la cité, « il y avait ce qui annonçait la vitalité intérieure [lui] permettant d'émerger en ses extrêmes, [ce qui annonçait] dans la maturité de ces semences sa force, mais aussi la proximité de la mort de ce corps qui la portait » (p. 72). L'unité antique, immédiate, de l'immédiateté, identité ou positivité éthique, et de la médiation, différence ou négativité éthique, de l'âme et du corps de la cité, fait que celle-là, tellement sûre d'elle-même en sa prédominance absolue, a d'autant plus aisément laissé celui-ci, milieu nécessaire de sa réalité, se développer *librement*, de telle sorte que ce corps d'individus, ne réfléchissant plus à *même lui* l'identité ou immédiate de son âme, s'est, par une telle liberté anarchique de ses éléments, détruit comme corps de la vie éthique absolue et, par là, a détruit cette vie qui s'était immédiatement incarnée en lui. La mort de ce corps n'est, certes, pas la disparition irrémédiable de la vie éthique absolue, mais, pour se réaliser à nouveau comme telle, celle-ci devra, en son identité retrouvée, s'incarner dans les différences individuelles désormais reconnues, selon un mode nouveau, non plus celui de la comédie divine ou absolue, mais celui de la tragédie même de l'absolu.

Il importe de remarquer enfin que Hegel présente le passage de la cité suscitant et cultivant « comme des contingences et avec une égale légèreté d'esprit » les oppositions qu'elle provoquait, à la cité qui « ne devait plus les prendre pour des ombres, mais pour un destin » (p. 72), d'une part comme un devenir progressif, continu, en quelque sorte *nécessaire*, d'autre part comme n'étant pas déterminé par le développement *extérieur* des différences (la cité leur reste indifférente en les produisant « en leur aspect plus sérieux et ayant une emprise plus forte, comme des guerres » — p. 72), mais par l'affirmation croissante de l'*intérieurité à soi* de la différence. Cette double intériorisation — qui le rend intérieur à lui-même en son enchaînement, et lui donne pour lieu l'intériorité de l'esprit — du passage de la totalité éthique sûre d'elle-même à son auto-négation, c'est-à-dire, quant au sens, de l'État antique à l'État moderne, réduit l'aspect d'extériorité qu'il conservait dans l'exposition, de sens explicitement historique, qu'en donnait précédemment Hegel en le rapportant encore, à la suite de Gibbon, à l'effet contingent des guerres victorieuses de Rome. Alors que cette exposition précédente renvoyait plutôt à l'approche bernoise de l'histoire, les implications historiques de la typologie esthético-

politique que nous offre maintenant l'article sur le droit naturel prolongent davantage le climat francfortois, dominé par l'idée de destin : c'est à l'intérieur d'elle-même que chaque figure essentielle de la vie politique rencontre son autre, et sa négation est d'abord l'auto-négation par laquelle elle s'accomplit et s'achève. — La présentation de la comédie moderne ou humaine de la vie éthique fait ainsi surgir en elle également le destin qui la nie.



Comme dans la comédie ancienne ou divine, dans la comédie moderne ou humaine, le destin va surgir du refus initial du destin. Mais, dans la seconde, c'est le moment de l'individu ou du négatif qui, libéré par le destin emportant la première, s'absolutise en enlevant son *altérité* à l'autre moment — le positif ou universel étatique —, auquel il est cependant, en soi et en vérité, lié indissociablement, donc *identique*, c'est-à-dire précisément en refusant de l'assumer comme son destin. Pourtant, en cette seconde forme de la comédie — à la différence de ce qui se passe dans sa première forme, où il ne se manifeste qu'*in fine* —, le destin non assumé est présent et agissant dès l'origine, car, l'universel étant premier par rapport au particulier et lui fournissant seul son être, la négation (ainsi seulement prétendue) de l'universel par le particulier est la négation (effective) de celui-ci par celui-là. La nature éthique s'affirmant comme particularité est donc immédiatement prise dans le destin ; elle est tellement immergée en lui, elle l'*est* tellement, qu'elle ne peut l'*avoir*, il lui est tellement intérieur qu'il lui est totalement extérieur, qu'il n'est pas *pour* elle, si bien que les situations dans lesquelles l'individualité est intriquée ne sont pas vécues par elle comme un destin et, par conséquent, à travers le lien négatif du combat : dans « l'autre comédie, ... les intrications sont sans destin et sans véritable combat » (p. 72). — Certes, ces situations, dans lesquelles l'individu, fixé à sa particularité, est nécessairement noué à d'autres particularités par l'universel qui est leur commun principe sous-jacent, ne sont pas, pour lui, de ce fait même, des situations auxquelles il puisse être indifférent : « les nœuds ne s'entrelacent pas ici en des oppositions de jeu, mais en des oppositions sérieuses » (p. 72). Harpagon et Tartuffe — pour évoquer les personnages moliéresques dont parlent les *Leçons sur l'esthétique* — sont, en leur extrême sérieux, bien éloignés de rire d'eux-mêmes. Les situations de la comédie moderne ne sont donc

comiques que pour le spectateur, qui, lui, est autre pour lui-même que le négatif dont on lui montre la négation. — Mais, si sérieuses que soient les oppositions auxquelles se heurte le héros de la comédie *moderne*, il lui est pourtant aussi essentiel, en tant que héros *comique*, de surmonter sa déception intimement ressentie en s'appuyant sur l'absoluité suivant laquelle il affirme sa particularité. Comme cette absoluité ou universalité, résultat de la confiscation initiale du positif par le négatif de la vie éthique, n'est qu'une absoluité ou universalité formelle (« une affectation de caractère et d'absoluité » — p. 72) consacrant immédiatement la particularité individuelle, son affirmation obstinée par celle-ci n'est rien d'autre que la retombée affairée de cette dernière dans de nouvelles intrications, tout aussi négatives et décevantes, avec le champ infini, non maîtrisable par sa prétention, de la particularité ; l'absoluité affectée, en laquelle l'individu cherche son salut au milieu des situations malmenant sa particularité, se trouve donc « constamment trompée et démontée » (p. 72).

La caractérisation générale du sens de la comédie moderne de la vie éthique peut se résumer dans l'expression réitérée par laquelle Hegel détermine l'acteur réel de cette comédie : à travers l'individu absolutisant sa finitude, c'est « l'instinct éthique ... qui joue dans cette comédie » (p. 72). — Trop confiante en son invulnérabilité, l'identité ou spiritualité éthique de la vie éthique a finalement libéré la différence ou naturalité éthique qu'elle absorbait immédiatement en elle, et s'y est dialectiquement absorbée. C'est dans l'élément de cette différence ou naturalité, de son autre, que la puissance absolue de la vie éthique s'affirme dorénavant. L'universel, qui, seul, à proprement parler, est, constitue toujours le sujet de l'histoire, mais il agit maintenant comme *autre* que lui (de même que — *mutatis mutandis* — dans le hégélianisme achevé, la vie éthique en sa phase médiane se réalisera comme autre qu'elle-même, sous l'aspect de la société civile-bourgeoise). Étant ainsi autre que la conscience (individuelle) dans laquelle il s'affirme, il ne déploie son affirmation que sur un mode inconscient, comme « instinct éthique » : « ce n'est pas la nature éthique absolue consciente qui joue dans cette comédie » (p. 72). Ce qui signifie que, pour la conscience, dans l'idéellité, la vie éthique ne peut consister que dans l'affirmation universelle de l'individualité se fixant à sa particularité, c'est-à-dire dans l'affirmation formelle de l'universel, tandis que, dans son affirmation réelle, celui-ci nie d'autant plus cette particularité prétentieuse rivée à elle-même, et formellement (son agir, instinctif, surprend et déçoit l'individualité consciente) et réellement ou matériellement (il dissout la

finitude à laquelle elle s'accroche, et donc elle-même). Tels sont précisément les deux moments intimement liés que Hegel analyse dans la réalisation de cet instinct éthique qui est l'acteur vrai de la comédie moderne.

Ces deux moments peuvent, assurément, être illustrés par le contenu de l'art comique moderne, celui de Molière en particulier. Mais l'analyse de Hegel se rapporte, ici, directement, davantage à *la signification comique de la vie éthico-politique* moderne qu'à *la signification éthique de la comédie moderne*. Certes, « l'angoisse » qui pousse l'instinct éthique, dans l'attachement aux « biens » et à la « possession », à édifier le droit en croyant fort légèrement que « l'absoluité formelle et négative » de celui-ci leur conférera une fixité réelle, et à les en investir par toutes sortes de « traités » et « contrats », « par toutes les garanties imaginables stipulées par des clauses », en s'imaginant précisément par là les convertir en « quelque chose de sûr et de certain » (p. 72), une telle angoisse peut parfaitement être illustrée, par exemple, par la figure d'Harpagon, que l'avarice plonge dans les illusions d'une manie procédurière. Mais Hegel vise, plus généralement et essentiellement, la réduction de la vie éthique à ce qu'il a longuement décrit précédemment comme la vie éthique relative, de l'État à ce qu'il appellera plus tard la société civile-bourgeoise, des états au seul deuxième état, réduction universalisée dans l'histoire par l'empire romain-chrétien issu de la dissolution de la cité antique. Ce qui est immédiatement confirmé par l'évocation, après celle de la production *réelle* du monde moderne, de sa production *idéale*, à savoir des « systèmes » théoriques ou philosophiques fondant le droit, « avec les raisonnements les plus profonds », en le déduisant « de l'expérience et de la raison, comme de la certitude et nécessité elle-même » (p. 72). Hegel désigne bien ici toutes les théories du droit naturel moderne, qu'elles soient empiristes — reposant sur la « certitude » de « l'expérience » — ou formalistes — reposant sur la « nécessité » de la « raison ». Et, de même qu'il les a critiquées théoriquement, « philosophiquement », dans les deux premières parties de son article, de même il va maintenant montrer leur fausseté en les impliquant dans l'écroulement pratique, historique, de ce qu'elles échouent à justifier comme réalité éthique absolue.

Ainsi qu'il l'a fait dans son analyse de la comédie éthique ancienne, Hegel, après avoir récapitulé l'essence de la comédie éthique moderne, va décrire son destin, un destin qui, comme nous l'avons dit, se manifeste immédiatement, du moins dans la vie « bourgeoise » privée mise en scène dans la comédie, même si son

accomplissement public ou politique universel marque la culmination historique du monde moderne. Il a pu utiliser un passage du *Messie* de Klopstock⁸⁵, pour dépeindre poétiquement la vaine tentative de l'instinct éthique, de bâtir un monde sur le faux absolu de la différence ou particularité. De même que les « esprits souterrains, chez le poète, voyaient les plantations qu'ils faisaient dans les déserts de l'enfer balayées par la première bourrasque » (p. 73), de même l'instinct éthique, c'est-à-dire la puissance divine de la vie éthique présente comme son autre, comme son négatif, comme la puissance souterraine, naturelle, de la vie éthique relative, ne peut construire quoi que ce soit de durable dans l'élément absolutisant le moment, pour lui-même inconsistent, de la particularité. La dissolution de l'intuition éthique absolue absorbant immédiatement la particularité dans l'universel, le déterminé dans l'indéterminé, sa scission moderne en, d'une part, son côté formel-conscient affirmant le déterminé et, d'autre part, son côté réel-inconscient rétablissant la puissance de l'indéterminé, alors opposés en leur lien intime, fait que l'instinct éthique voit nécessairement cette opposition se manifester comme la destruction du premier côté par le second côté. Suivant la deuxième partie du *Système de la vie éthique*, consacrée au « négatif » pris pour lui-même, celui-ci s'actualise d'abord comme la dévastation des réalités déterminées de la culture par les « balais de Dieu »⁸⁶ qui, comme un Gengis-Khan ou un Tamerlan, incarnent la puissance indéterminée de la nature éthique ; ici, l'opposition intérieure à l'instinct éthique se résout en ce que l'un de ses côtés, l'entendement éthique, voit ses réalisations particulières « balayées » par son autre côté, le côté de l'universalité indéterminée, immédiate, naturelle, désignée précisément comme « l'esprit de la terre » (p. 73).

Hegel examine alors successivement les effets *réels* de l'action négative de cet « esprit de la terre », surgissant comme l'aveugle destin de l'histoire⁸⁷, puis la réaction *idéelle*, à cette négation de

85. Cf. *id.*, DN, p. 73, note 44.

86. *Id.*, SS, p. 43.

87. Sur le lien intime négatif de l'entendement et du mouvement aveugle de l'universel, voir les thèmes ultérieurs de la philosophie hégélienne de l'esprit : la société civile-bourgeoise, en son premier niveau, où se déploie l'économie, est, d'une part, le lieu de la culture de l'entendement, d'autre part, celui où se déchaîne la puissance universelle de ce que, dans ses cours de 1803-1804, Hegel désigne comme un « animal sauvage » (HEGEL, *Philosophie des Geistes*, 1803-1804, *Jenaer Systementwürfe I*, GW 6, p. 324, trad. Planty-Bonjour : *La première philosophie de l'esprit*, Paris, PUF, 1969, p. 129).

lui-même, d'un entendement éthique incapable, en son entêtement, d'intérioriser celle-ci pour se dépasser lui-même.

Il convient d'abord de remarquer que cette double considération hégélienne appréhende l'histoire de la vie éthique moderne selon une perspective qui souligne en elle le moment de la *rupture*. Anticipant le thème dialectique final de l'article sur le droit naturel⁸⁸, Hegel symbolise, en effet, ici, le processus historique par les mouvements soudains et brutaux de « l'esprit de la terre », qui « se redresse » ou « se retourne » (p. 73). Le développement historique s'opère essentiellement par le surgissement d'un apport nouveau (redressement) ou d'un bouleversement révolutionnaire (retournement). Assurément, l'histoire du monde moderne peut fournir de nombreux exemples de telles novations et révolutions, mais il nous semble, par le contenu même que Hegel insère dans son analyse, qu'il a devant les yeux, de manière privilégiée, le grand bouleversement des mœurs et des institutions qui, préparé dans le mouvement du XVIII^e siècle, a culminé dans la Révolution française et ses conséquences européennes, en particulier germaniques. Œuvre synthétique de transition, l'article sur le droit naturel reprend bien ainsi en lui l'intérêt primordial de Hegel pour l'actualité éthico-politique, qui s'était exprimé dans sa traduction des *Lettres confidentielles sur le rapport juridique passé du pays de Vaud à la ville de Berne*, puis dans l'écrit sur *La situation intérieure du Wurtemberg*, et, plus récemment, dans la *Constitution de l'Allemagne*.

Le bouleversement révolutionnaire est saisi par son double effet « dans le [domaine] scientifique comme dans la réalité effective », où il ravage également « les possessions les mieux acquises et les plus assurées de principes et de droits » (p. 73). — Nous avons déjà souligné le thème, présenté dans les premières pages de la *Différence*⁸⁹, repris dès le début de l'article sur le droit naturel⁹⁰, de l'insertion de la science et de la philosophie dans l'extériorité et la contingence (pour la raison abstraite) de l'histoire. Hegel le répète ici, en soumettant la « vérité » interne des théories scientifiques partielles, et, par là, en elles-mêmes, non proprement fondées, ou totales — les systèmes philosophiques —, produisant en elles-mêmes leur propre fondation, au jugement supérieur de l'histoire globale, essentiellement éthico-politique. L'expérience et la raison (l'entendement baptisé raison

88. Cf. HEGEL, *DN*, p. 101.

89. Cf. HEGEL, *D*, *JKS*, *GW* 4, pp. 12-14.

90. Cf. *id.*, *DN*, p. 15.

par le rationalisme formel ou abstrait) n'ont d'autorité qu'au sein d'une figure passagère de l'esprit, et sont relativisées par le devenir, qui apparaît alors mystérieux et irrationnel, de « l'esprit de la terre ». Les premiers textes de Hegel à Iéna — l'Avant-propos et l'Introduction de la *Différence*, ainsi que l'Introduction de *Foi et savoir* — se complaisent à exemplifier le destin historique des théories les plus amples et les plus scientifiques, en décrivant le sort brutal des systèmes kantien et fichtéen. Un tel destin frappe de plein fouet d'abord les théories et philosophies du droit, puisque le droit naturel « se rapporte immédiatement à l'[élément] éthique » (p. 15). — Quant à la révolution du droit réellement existant, elle consiste dans la négation de son double aspect, à savoir, d'une part de sa « dureté » — son formalisme contraignant indifférent au bien-être de l'individu empirique —, d'autre part, de la « sécurité » qu'en contrepartie il offre à ce en quoi l'individu affirme l'universalité de sa personne. La Révolution, en son élan de *fraternité* intérieure et extérieure, a fait venir « l'humanité... à la place de la dureté », mais, dans sa furie *terroriste* et guerrière, a substitué à la sécurité du contrat « la volonté de la puissance » (p. 73).

Ainsi, l'accomplissement du monde moderne, comme celui du monde antique, vérifie le thème du renversement dialectique : la Révolution française, projetée comme la mise en œuvre absolue des théories du droit naturel, c'est-à-dire l'application universelle des principes du droit à toute l'existence, publique aussi bien que privée, de l'humanité, se réalise par la négation même de ce dont elle se veut une telle application universelle. Hegel insistera plus tard sur l'égale abstraction et fausseté de l'interprétation positive immédiate de cette négation, c'est-à-dire de toutes les doctrines et pratiques politiques de l'irrationalisme romantique méprisant le droit, prisonnières encore, en leur unilatéralité même, de l'entendement qu'elles combattent ; le négatif est si peu l'essence qu'il ne peut, de lui-même, simple forme, faire surgir le positif comme tel. Ici, l'insistance est mise sur l'incapacité de l'instinct éthique, envisagé en son moment éthique, conscient, comme entendement, à se dépasser lui-même devant la contradiction que lui apporte son autre, à savoir la puissance de l'universalité en son déploiement naturel instinctif. — L'instinct éthique réagit à son propre devenir — dont les secousses rendent manifeste la contradiction impliquée dans la scission, qui le caractérise, des moments intimement liés dans la vie éthique réelle, celui de la particularité, privilégié comme conscience, et celui de l'universalité, objecté comme nature — *d'une manière*

elle-même contradictoire, cette contradiction s'opposant elle-même à soi, selon le « ou bien-ou bien » propre à l'entendement, en la différence de deux attitudes également unilatérales et inadéquates.

Ou bien la particularité *consciente*, s'affirmant comme telle absolument, c'est-à-dire aussi extérieurement, *libre*, veut se voir à l'œuvre dans la nécessité universelle et s'acharne dans l'activisme en se donnant l'illusion que, ainsi, elle s'égale en puissance à cette nécessité et la fait sienne. Le *volontarisme héroïque* de ces hommes d'entendement que furent les disciples révolutionnaires de Rousseau, ou d'un Bonaparte dans lequel Hegel n'apercevait pas encore « l'âme du monde », peut illustrer, au cœur du bouleversement social et politique, cette attitude de l'instinct éthique s'imaginant « que ce sont les efforts propres se maintenant en suspens, avec raison et volonté, au-dessus du destin, qui s'épuisent au travail dans un tel matériau et qui ont pu provoquer de tels changements » (p. 73). — *Ou bien* la conscience de la *particularité* dirige son énergie formelle infinie contre le résultat « inattendu et incongru » (p. 73), négatif, de la nécessité, lui oppose la justice idéale de la divinité en laquelle elle compense sa finitude réelle⁹¹, et, forte de cette compensation, peut renverser son affirmation de soi dans l'acceptation résignée de ce qui la nie, « s'accommoder » (p. 74), comme d'un simple fait, de sa faiblesse réelle et de la nécessité historique qui la lui révèle. Hegel avait bien déjà, dans la *Constitution de l'Allemagne*, dénoncé particulièrement chez les Allemands, victimes du tourbillon révolutionnaire français, une telle soumission chagrine à une nécessité que son opposition maintenue aux exigences idéalisées, conceptualisées, de l'individu, dégrade en un simple hasard contraignant⁹².

Dans la première réaction de l'instinct éthique à son propre devenir, la raison pratique exalte sa liberté en croyant pouvoir dissoudre en elle la nécessité ; dans la seconde, la soumission à la nécessité lui dénie toute rationalité. Qu'il s'agisse, là, de l'affirmation active d'une raison dissolvant la nécessité, ici, de l'affirmation passive d'une nécessité vidée de toute rationalité, ni dans un cas ni dans l'autre on ne s'élève à la véritable rationalité, qui est la libre assomption de la nécessité, la réconciliation accomplie de l'individualité et de la totalité, l'unité absolue de la négativité et

91. Sur le thème de la compensation religieuse de la limitation socio-politique, voir la nouvelle Introduction de la *Constitution de l'Allemagne* (VD, PS, pp. 17 sq.) et le *Systemfragment*, écrit lui aussi à la fin de la période de Francfort (N, p. 351) — Cf. notre ouvrage *Hegel à Francfort*, pp. 101 sqq.).

92. Cf. VD, PS, pp. 25 sq.

de la positivité. Ainsi, ne parvenant pas à se laisser instruire par la contradiction objective en laquelle éclate pourtant la différence qui la constitue, et à surmonter alors celle-ci, restant pris dans la finitude par là fixée de ses termes, cherchant « dans ces finités une infinité d'absolus » (p. 74), l'instinct éthique du monde moderne s'obstine dans son subjectivisme comique. L'infinité du champ économique-juridique, où veut s'ancrer la particularité fixée à elle-même, a beau faire que la « sûreté » et « jouissance » d'un bien se contredit d'emblée dans sa « perte », que la « justice » d'un droit se contredit d'emblée dans son « tort » (p. 74), l'instinct éthique est indifférent à la manifestation d'une telle contradiction constitutive de son être-là, sa conscience contredit cette situation contradictoire qui est la sienne et qui est ainsi chassée dans l'inconscience. Aussi peut-on découvrir, dans les ultimes lignes du passage que Hegel consacre à la comédie moderne de l'éthique, une ironie à l'encontre du « rationalisme » des Lumières, où culmine la culture de cet instinct éthique, et qui se maintient, par son inconscience même ou son « obscurité » à soi-même, à travers tous les démentis que lui assène le monde objectif : « [il] ne donne que la farce de sa croyance et de son illusion ne mourant pas, qui, étant au comble de l'obscurité là où elle s' imagine être au comble de la clarté, est déjà en perte et en tort là où elle s' imagine reposer dans les bras de la justice, de la sûreté et de la jouissance même » (p. 74).

En voulant nier « comiquement » la contradiction, essentielle à la vie éthique réelle, entre son moment absolu ou positif — l'universalité du peuple — et son moment infini ou négatif — la singularité des individus —, et cela au bénéfice du deuxième moment, la vie éthique moderne est donc, malgré elle, emportée par cette contradiction, tout comme la vie éthique antique l'a été pour avoir privilégié, au contraire, mais d'une manière aussi « comique », selon une abstraction opposée mais égale, le premier moment. La « séparation » opérée dans « l'[élément] éthique » entre ces deux moments, ces deux « zones », et l'affirmation de l'une de celles-ci, que « les oppositions et le fini » soient considérés comme une « ombre sans essence » ou que « l'absolu » soit considéré comme une « illusion » (p. 74), sont bien toujours renvoyées à leur fausseté par leur propre développement : l'identité des deux zones opposées manifeste qu'elle a prise sur elles, en niant la négation que chacune tente d'opérer d'elle par le refus de son autre, à travers l'affirmation dominatrice, destinale, de celle-ci. Parce qu'elles sont, à la fois, en une *identité, liées et non liées* l'une à l'autre, parce qu'elles actualisent alors en elles la

vie telle que Hegel la définissait déjà à la fin de la période de Francfort⁹³, et, donc, sont prises l'une par rapport à l'autre dans la relation intime faisant que chacune « paraît sérieusement dans l'autre » (p. 74), l'affirmation séparée de chacune suscite, selon une dialectique qui nous est maintenant familière, l'autre comme son « destin » : « elles sont réciproquement l'une pour l'autre le destin en son sérieux » (p. 74). C'est cette relation de contradiction que le concept vrai de la vie éthique doit reconnaître et dont il doit promouvoir l'assomption concrète.

*
**

Or, une telle conception est, nous le savons, la conception tragique totalement développée de la vie éthique : « le rapport absolu [de l'universalité populaire et de la singularité individuelle] est ainsi proposé dans la tragédie » (p. 74). Concrétisant le principe général présent dans l'art tragique grec, la philosophie spéculative, qui fait symboliser par celui-ci la relation rationnelle achevée de l'État et de l'individu, peut bien dénoncer l'abstraction commune en laquelle s'enferment, et les théories politiques — antiques — qui absolutisent l'État, et celles — modernes — qui absolutisent l'individu, les unes et les autres étant condamnées à exprimer « dans la forme de l'universalité » (p. 15) des figures historiques qui ne sont que des manifestations encore abstraites, unilatérales, de l'essence vraie de la vie éthico-politique. Celle-ci ne se réalise totalement ni par la simple absorption de l'individu dans le tout ni par la simple dissémination du tout dans les individus, ou, pour reprendre le couple de termes selon lequel s'ordonne, dans le *Système de la vie éthique*, tout le procès de la vie éthique, ni par la seule subsomption du concept sous l'intuition, ni par la seule subsomption de l'intuition sous le concept. Elle requiert que chaque moment s'affirme en affirmant son autre, c'est-à-dire s'affirme en se niant, se sacrifie, et, puisque, dans cette relation négative de l'intuition et du concept, du tout et de l'individu, de l'universel et du singulier, de l'absolu et de l'infini, du positif et du négatif, etc., c'est le premier moment qui, à proprement parler, *est* et manifeste cet être dans sa puissance, la totalité étatique doit tout autant manifester sa puissance en affirmant à travers et par elle la singularité individuelle qui la

93. Cf. HEGEL, *N*, p. 348 : « la vie est la liaison de la liaison et de la non-liaison ».

nie, qu'en s'affirmant elle-même à travers celle-ci, qui se nie. L'individualisme éthique exprime ainsi aussi bien que le totalitarisme éthique une modalité de la réalisation de soi du sujet véritable de la vie et de l'histoire éthique, à savoir de l'État lui-même, et celui-ci n'accède lui-même à sa vérité qu'à la condition de se réaliser dans l'unité concrète de ces deux modalités.

La théorie spéculative qui conçoit une telle unité concrète de la vie éthique s'avère donc comme la théorie la plus compréhensive, car elle justifie, tout en les relativisant, les théories « totalitariste » et « individualiste » absolutisant, en leur abstraction, les modalités unilatérales du rapport éthique de la totalité populaire et de l'individu, qui se réalisent nécessairement dans l'histoire d'une manière successive, avant de s'idéaliser comme de simples moments de l'accomplissement ultime vrai de ce rapport. — Concrétisant alors tout l'acquis de la réflexion précédente sur l'intégration organique du négatif dans le positif de la vie éthique, Hegel va l'appliquer explicitement à leur relation infinie, c'est-à-dire à la relation du positif et du négatif saisi en sa cime singulière, individuelle, et, par l'analyse de l'entr'expression hiérarchisée des moments, ainsi appréhendés en leur radicalité, de l'absoluité éthique réelle, il va achever l'esquisse spéculative de celle-ci et, par là, fonder — ainsi qu'il l'annonçait dès le début de la troisième partie, proprement spéculative, de son article —, « comme résultat, le vrai concept et le rapport des sciences pratiques » (p. 54).

3. *La réalisation de l'essence tragique de la vie éthique*

L'analyse spéculative du rapport d'entr'expression tragique achevé entre le côté absolu ou positif et le côté infini ou négatif de la vie éthique réelle le fait apparaître, au sein même de la réalisation *singulière* du second côté comme conscience individuelle, sous la double forme à travers laquelle cette vie éthique s'est déjà manifestée à même la négativité *universelle* (opposition de la vie éthique absolue et de la vie éthique relative) puis *particulière* (opposition du premier état et du deuxième état). Nous retrouvons donc ici des thèmes antérieurement explorés — ce qui nous dispensera de nous attarder longuement sur leur contenu —, mais qui, maintenant repris dans un nouvel élément de la réalisation de la vie éthique, l'élément ultime de la réalité singulière ou de la conscience individuelle, présentent ce contenu selon une signification nouvelle qu'il nous faut dégager.

C'est à l'intérieur de la conscience individuelle, cime de la réalité, différence ou négativité, que Hegel dévoile en son aspect

nécessairement *doublé* le rapport tragique selon lequel le moment absolu, positif, de la vie éthique s'affirme en son Autre même, le moment infini, négatif, de sa réalisation. Il étudie donc en sa *double* modalité la manière dont la conscience individuelle peut, comme telle, manifester et réaliser en elle, dans l'élément de la différence infinie, l'identité hiérarchique absolue de l'identité du tout et de la différence de l'individu. Assurément, ainsi que nous l'avons vu, cette double modalité n'existe *réellement* que dans le partage des consciences individuelles entre les *états* ; mais Hegel fait ici abstraction d'une telle existence réelle, dans l'extériorité, pour ne considérer que la relation, alors abstraite, de l'universalité et de la singularité éthiques, et ses déterminations essentielles, en tant qu'elles sont rendues *possibles*, dans l'élément même de cette *singularité*, par l'intensité diverse de sa propre affirmation de soi. C'est selon cette nouvelle signification, liée à un traitement principiel radical, et, par conséquent, ultime, du thème, que réapparaît ce qui a été antérieurement examiné « sous la forme extérieure du premier état » (p. 75) et sous celle de l'état de la vie éthique relative. L'analyse du double rapport, dans l'élément de la conscience réelle ou *singulière*, empirique, du moment absolu et du moment empirique de la vie éthique absolue, c'est-à-dire de ce que Hegel appelle la « conscience absolue » et de ce qu'il appelle la « conscience empirique » (p. 74), *fonde* ainsi, en sa *possibilité*, la double affirmation *particulière* de soi de la vie éthique universelle du peuple comme vie éthique absolue du premier état et comme vie éthique relative du deuxième état.

Au sein de la conscience singulière, empirique — qui, par là, *apparaît* comme le sujet de la vie éthique —, le moment positif ou universel et le moment négatif ou singulier de celle-ci, alors posés comme « conscience absolue » et « conscience empirique », s'entr'expriment l'un dans l'autre, mais de telle sorte que le premier, qui désigne le sujet *réel* de la vie éthique, est affirmé toujours comme tel, en son absoluité, dans ce rapport d'entr'expression manifesté ainsi comme rapport *hiérarchique*. Cette affirmation du positif dans et par le négatif se développe à travers deux degrés, qui révèlent bien, l'un et l'autre, l'identité, dans l'identité principielle, de l'identité et de la différence, mais soit comme une identité *relative* — l'identité dans la différence fixée, *l'identité mécanique de la causalité* —, soit comme une identité *absolue* — *l'identité organique de la totalité vivante*. Cependant, puisque le sujet réel de la relation tragique est ce qui s'exprime dans le moment universel de la vie éthique réelle,

le passage de la réalisation relative à la réalisation absolue de l'identité de l'universalité et de la singularité ne signifie aucunement, en vérité, une inversion du rapport entre ces dernières : c'est seulement en apparence que, dans la vie éthique relative, le singulier est plus affirmé et l'universel moins affirmé que dans la vie éthique absolue. En réalité, ce passage est une progression dans l'intensité de l'affirmation conjointe et directement proportionnelle de l'universalité et de la singularité : dans la structure consociative de la vie éthique relative, le moment universel et le moment singulier sont, l'un et l'autre, affirmés d'une manière seulement relative, tandis que, dans la structure consociative de la vie éthique absolue, ils le sont d'une manière absolue.

Dans la structure consociative de la vie éthique relative, le singulier qui se fixe ou le *négatif* qui se *pose* ne s'affirme pas absolument *lui-même, tel qu'en lui-même* : son affirmation absolue est la négation absolue de lui-même, son auto-négation. Mais — ainsi que Hegel en anticipait le thème dans l'introduction et la conclusion de *Foi et savoir*, à propos du développement menant de la négativité finie de l'« Aufklärung » à la positivité spéculative en passant par la négativité infinie des trois philosophies de Kant, Jacobi et Fichte⁹⁴, et comme il l'affirme à diverses reprises dans l'article sur le droit naturel, et précisément dans les pages à venir où il montre l'accomplissement, dans la tragédie de l'éthique, de l'unité de l'universalité et de la singularité, qui se cherche tout au long du processus de la nature — « le négatif, par ceci qu'il devient absolument négatif — car le concept absolu est le contraire absolu immédiat de soi-même... — peut être complètement un avec ce qui est positivement absolu » (p. 76). Certes, l'auto-négation du négatif n'est pas comme telle, par elle-même, l'être même du positif — et c'est pourquoi les philosophies qui en font leur principe ne peuvent, d'elles-mêmes, tout en étant par là au seuil de la pensée spéculative, s'élever à celle-ci —, mais l'absoluité de la négativité est ce par quoi la positivité rend possible, conditionne, son actualisation complète dans la négativité et du point de vue de cette dernière, c'est-à-dire sa réalisation absolue. L'entr'expression tragique des deux moments de la conscience éthique, le moment de la conscience absolue et le moment de la conscience empirique, se déploie ainsi dans leur affirmation hiérarchique réciproque, d'abord relative ou finie, donc dans l'élément constitué par le moment de la conscience relative, puis absolue, donc dans l'élément constitué par le moment de la cons-

94. Cf. *id.*, *GuW*, *JKS*, *GW* 4, pp. 315-324 et 412-414.

science absolue, et, de la sorte, s'achève à travers cette double, par là totale, affirmation.

Dans la « figure vivante » ou la « totalité organique » (p. 74) en quoi consiste la vie éthique — l'identité — réelle — différenciée —, le côté réel, différent, infini, ne peut, précisément en tant qu'il *est*, c'est-à-dire, comme conscience singulière, *se fixe* à lui-même (grâce, essentiellement, à la paix), actualiser pleinement en son « essence corporelle » (p. 74), ainsi maintenue en repos, l'identité à soi où la vie éthique est présente à elle-même, en son absolutité ou divinité, comme âme transpénétrant son corps en l'imprégnant de sa vitalité ou de son mouvement pour autant qu'il s'abandonne (dans le service, surtout guerrier, de la totalité populaire) au cycle du sacrifice et de la régénération de lui-même. Cependant, l'identité ayant toujours prise sur la différence, l'âme du peuple est encore ce qui s'affirme à travers l'affirmation de soi de son corps d'individus : dans la vie éthique relative, « l'Idée absolue » de celle-là est encore ce qui s'exprime par l'absolutisation de soi de l'individu, mais, alors, nécessairement de manière « défigurée » (p. 74)⁹⁵. L'identité absolue de la vie éthique se réalise comme telle, c'est-à-dire en niant sa réalité dans la vitalité de son acte ou mouvement infini, en tant qu'âme du peuple : elle est une identité concrète, car la différence liée à toute réalisation est alors, comme différence d'avec soi, unie étroitement avec l'identité où elle s'absorbe autant qu'elle en naît. Mais, en s'exprimant à travers la fixation à soi de la différence individuelle, cette identité absolue de la vie éthique différencie nécessairement l'un de l'autre ses moments — l'identité et la différence —, et, bien loin de se manifester en sa rationalité ou liberté (son être-chez-soi, comme identité, dans la différence supprimée de ces moments) par leur autonégation l'un dans l'autre, par leur « infinité absolue » (p. 74), elle est leur identité comme *identité* de moments *différents*, ainsi « maintenus l'un en dehors de l'autre en tant que nécessité » (p. 74) : elle s'exprime seulement dans la consécration, par l'identité fixée à elle-même comme simple *forme*, de la différence fixée à elle-même comme *contenu*. L'expression d'entendement, ou comme nécessité, de l'unité de l'identité et de la différence, de l'universalité et de la particularité, consiste ainsi dans l'universalisation ou absolutisation formelle de la particularité individuelle subsistante : bien loin de dissoudre sa finitude dans

95. Cf. *id.*, DN, p. 15, le thème, corrélatif, de l'expression de soi de l'Idée de la science (spéculative), mais sous une « défiguration caricaturale », à travers la pseudo-science individualiste (empiriste et formaliste) du droit naturel.

l'absolue positivité du tout, le négatif s'absolutise comme tel, l'*absoluité* qu'il se donne alors s'épuisant dans la *relation* négative à sa négativité fixée, c'est-à-dire n'étant qu'une absoluité négative.

La « liberté de l'[individu] singulier » (p. 74), dont il s'agit ici et qui se réalise dans la vie du bourgeois, n'est bien que le reflet négatif de l'absoluité positive, de la liberté vraie, qui a son lieu dans la totalité populaire. Elle n'est bien comme telle, expression défigurée de la vie absolue du peuple, qu'une « subsistance-par-soi négative imitée » (p. 74). Ainsi, contre l'humanisme moderne, toujours pris dans l'individualisme, même lorsqu'il oppose la personne universelle à l'individu empirique, Hegel confirme-t-il ici, en dérivant, au niveau même de leur forme (comme mode d'unité entre les moments de la vie éthique, l'identité et la différence, l'universalité et la particularité), la liberté formelle de l'individu de la liberté absolue du peuple, que l'humanisme lui-même n'est possible qu'en exploitant ce en quoi l'homme a son principe absolu, qui, seul, peut le faire se poser absolument en tant qu'individu, à savoir la vie éthique divine du peuple. En vérité, « l'essence réelle » de la vie éthique, son essence en tant qu'elle est prise dans l'élément, différencié, de la réalité, bref, la liberté de l'individu comme tel, est « liée sans réserve à la nature et figure indifférente absolue de la vie éthique » (p. 74).

Mais cette fondation ontologique de la libération ou émancipation de l'individu dans l'être absolu de la totalité populaire, se réfléchit elle-même — nécessairement, car l'essence de l'absolu est de se manifester — dans la conscience même de cet individu, comme la reconnaissance, par lui, de son lien avec ce que sa pleine affirmation de lui-même pose, cependant, à l'extérieur de lui, comme *son* autre. Assurément — ainsi que Hegel l'a déjà dit en présentant le sacrifice de l'absolu comme conflit de ses deux natures au sein de la nature humaine, comme vie éthique relative —, l'individu « intuitionne le divin comme un être étranger à lui » (p. 70), mais le texte souligne maintenant qu'une telle intuition présuppose et révèle l'unité de l'intuitionnant et de l'intuitionné, l'immanence de celui-ci à celui-là.

D'une part — comme Hegel, reprenant le thème traditionnel de l'idéalisme selon lequel on ne connaît que ce que l'on est, le développera dans sa philosophie de l'esprit — l'objet en général de cette conscience individuelle n'est rien d'autre que le résultat de l'objectivation, de la différenciation de soi de l'âme comme unité principielle de ce qui s'opposera à soi-même en tant que sujet et objet. D'autre part, cette unité se manifeste comme telle

dans la conscience, pour autant que celle-ci *croit* en l'objet, qu'il *est* vraiment pour elle, car, ainsi que l'affirmaient déjà les textes francfortois, le sujet croyant ne peut reconnaître l'être de l'objet qu'en actualisant en lui-même l'unité du sujet et de l'objet⁹⁶. Et Hegel analyse alors le contenu et les modalités de cette croyance de la conscience individuelle en son absolu qu'est, pour elle, la vie éthique absolue du peuple immanente à elle comme son principe. Dans la vie éthique achevée, vraie, la conscience individuelle, « empirique », c'est-à-dire la conscience que l'individu a de lui-même comme singularité déterminée, se réfléchit elle-même en son lien vrai à l'âme du peuple ou à la « conscience absolue », c'est-à-dire à ce qu'il y a d'absolu en elle. Mais cette reconnaissance du fondement absolu de son existence, par la conscience individuelle émergeant pour elle-même, est reconnaissance de ce fondement comme *autre* qu'elle, c'est-à-dire que le lien organique (conceptuel — dira plus tard Hegel), dans le tout, du peuple et des individus, se détend, dans les individus, en un rapport extérieur, celui — « essentiel », selon la future Logique — de la substance et de ses accidents. Une telle reconnaissance, par la conscience individuelle, de son principe absolu, s'opère même lorsque celle-ci s'est *fixée* à elle-même dans la vie éthique relative — l'essence *réelle* de la vie éthique — ou comme conscience bourgeoise : le bourgeois de l'État vrai, tout en étant attaché à son absolutité formelle, reconnaît lui aussi l'absolutité réelle de l'État dont il est également citoyen, et, par conséquent, sait qu'en lui-même le citoyen est plus haut que le bourgeois qu'il se sent d'abord être⁹⁷ : « ce qui, ..., même pour cette essence, est premier, c'est que ce qui est la figure entièrement pure et indifférente et la conscience absolue *soit*, et ce qui est second, c'est ce qui importe peu, à savoir qu'elle-même, en tant que le réel, s'y rapporte seulement comme sa conscience empirique » (p. 74).

Certes, en comparant alors à la relation de l'individu à l'œuvre d'art sa relation à la belle totalité de l'État — « l'œuvre d'art politique », sera-t-il dit plus tard —, Hegel signifie bien que, en deçà de la réalisation des moments de toute conscience éthique singulière dans des états différents, il vise les modes principaux de l'articulation universelle de ces moments. En effet, en écrivant que « ce qui est premier, c'est qu'une œuvre d'art absolue soit

96. Cf. *id.*, N, p. 383 : « Croire et être sont synonymes..., l'être ne peut être qu'objet de croyance ; croire présuppose un être ».

97. Hegel pourra plus tard développer et amplifier ce thème en évoquant l'idéologie de la Révolution française.

et ... ce qui est second, c'est si cet [individu] singulier déterminé est son auteur ou s'il ne fait que l'intuitionner et en jouir » (p. 74), Hegel *relativise la différence du créateur et du spectateur de l'art* — et, par conséquent, la différence d'une esthétique (kantienne) du spectateur et d'une esthétique (romantique) du génie créateur —, et il définit la *différence fondamentale* comme différence des *individus* ayant part à l'art, peu importe que ce soit activement ou passivement, et de l'*œuvre d'art* elle-même, prise en son sens absolu, divin, que l'esthétique vraie, spéculative, s'emploiera, ultérieurement, à concevoir en dépassant les platitudes de l'humanisme. *Mutatis mutandis*, l'absoluité éthique ne doit pas être attribuée même à l'individu du premier état, comme tel, en tant qu'on le saisisait ou qu'il pourrait se saisir lui-même unilatéralement, dans le relâchement de son sacrifice, comme ce dont l'agir ferait être le tout étatique. — Cependant, revenant de l'évocation de ses conditions idéelles (l'articulation des moments de toute conscience individuelle, de celle-ci en sa possibilité essentielle) à la structuration réelle (l'organisation des individus ou des états) de la nature éthique, Hegel, une ultime fois dans l'article sur le droit naturel, récapitule le processus de la vie éthique pour le prolonger et achever, du côté de l'état de la vie éthique relative, par la dichotomie du mode de l'affirmation, par l'individu fixé à lui-même, de la totalité pour lui absolue à laquelle il se soumet comme à un Autre. S'étant placé, en cette phase de son propos, pour déterminer le rapport de la vie éthique universelle et de la vie éthique singulière, au niveau même de cette dernière, Hegel résume ce processus éthique en son résultat ou en sa différence posée, c'est-à-dire tel qu'il peut être ressaisi dans la perspective de la conscience individuelle, ce qui lui permet de retrouver la méthode d'exposition analytique de style schellingien.

La nature éthique existe nécessairement comme différence de son identité ou absoluité et de sa différence phénoménale elle-même différenciée en elle-même. Celle-ci est, en effet, le « partage » (p. 75) entre la différence ou individualité qui, dans le premier état, réalise « l'esprit vivant, la conscience absolue et l'indifférence absolue de l'idéal et du réel de la vie éthique », et la différence ou individualité qui, dans le deuxième état, actualise « son âme incarnée et mortelle et sa conscience empirique », laquelle, comme on l'a vu, ne peut identifier absolument, « réunir complètement » sa « forme absolue » — la négativité, différence ou particularité poussée à l'extrême du Soi individuel — et « l'essence intérieure » (p. 75) — la positivité, identité ou universalité du peuple —, mais seulement juxtaposer la particularité de

celle-là comme contenu et l'universalité de celle-ci comme simple forme. Quant au rapport que la liberté bourgeoise ici désignée se sait entretenir avec l'absoluité éthique réelle dont elle a « l'intuition absolue comme d'un être en quelque sorte étranger à elle » (p. 75), il est lui-même immédiatement, à nouveau, un rapport différencié en un rapport réel, empirique, et un rapport idéal, mét empirique ou absolu. En quelques lignes seulement, Hegel reprend l'acquis des réflexions bernoises et francfortoises sur le lien de ces deux rapports, le rapport politique et le rapport religieux, au sein de l'existence scindée du monde moderne, c'est-à-dire, d'une part, l'idée (bernoise) d'un parallélisme entre politique et religion, d'autre part, l'idée (francfortoise) d'une compensation apportée, au sein de ce parallélisme, par la religion à la politique⁹⁸.

L'individu appartenant à l'état de la vie éthique relative — à l'intérieur duquel la rationalité vient sauver en le limitant le monde moderne pris dans la différence de la particularité et de l'universalité — vit son unité avec l'absoluité du peuple, son absolu, à travers la différence conférant à l'expression réelle — l'État — et à l'expression idéale — la divinité — du peuple une commune transcendance, objectivité ou altérité. Mais le côté *réel* — ou politique — d'une telle conscience de l'absolu souligne, comme tel, dans la relation non organique — *et d'identité et de différence* — de l'individu et du tout, le moment de la *différence*, et c'est pourquoi l'absolu est saisi par l'individu comme différent de lui en tant qu'individu, comme autre individu, c'est-à-dire à travers son objectivation empirique dans les individus du premier état. Ce moment de la différence affecte la conscience réelle de l'absolu aussi bien en son mode *idéal* ou comme *sentiment* — quelle que soit la forme, elle-même doublée ou différente, de la relation sentie à l'absolu, c'est-à-dire qu'il s'agisse du sentiment négatif de la « crainte » ou du sentiment positif de la « confiance » qui gît aussi dans la conscience bourgeoise, même s'il ne la remplit pas en y émergeant au premier plan, comme dans le troisième état) — qu'en son mode *réel* ou comme *pratique* de « l'obéissance » (p. 75). Au contraire, le côté *idéal* — ou religieux — de cette conscience de l'absolu qui définit la vie éthique non absolue souligne, comme tel, dans la relation de l'individu et du tout, le moment de l'*identité* : l'incomplétude de l'unité de l'individu et de l'État est alors compensée pour autant que, comme « conscience idéale », la « conscience empirique ... se réunit *entièrement* [nous

98. Cf. notre ouvrage *Hegel à Francfort, op. cit.*, pp. 101-104.

soulignons] » avec l'absolu « dans la religion, le dieu commun et le service de ce dernier » (p. 75). Le culte — que les cours ultérieurs sur la philosophie de la religion présenteront comme le moment ultime, total, concret ou vrai du lien qu'est la religion — opère, en effet, l'unité des individus et de leur dieu, et, à travers cette unité, celle des individus entre eux, quel que soit leur état : alors que la réalité — politique — du tout l'implique dans l'élément de la différence, de l'opposition des individus selon les états, et le fait s'objectiver, pour le deuxième état, dans le premier état, son idéellité — religieuse — l'arrache à la différence réelle ou politique des états ainsi phénoménalement réconciliés dans le culte d'un « dieu commun ».

Mais la réunion religieuse de l'universel et de l'individu reste affectée d'une différence qui n'est pas simplement formelle, pour la conscience prise dans la vie éthique relative, dans la mesure où, fixée à sa singularité, elle ne peut s'identifier entièrement à la totalité éthico-politique dont elle reconnaît pourtant l'absoluité. Une telle différence disparaît, au contraire, pour la conscience de l'état de la vie éthique absolue, dans laquelle le moment absolu et le moment empirique s'entr'expriment non plus selon l'extériorité d'un rapport mécanique-causal, mais selon l'intériorité d'un lien véritablement organique. Le premier état extériorise, objective, la conscience absolue réelle de la vie éthique, à savoir l'âme du peuple présente comme telle, en son universalité, dans l'élément de la réalité ou singularité, c'est-à-dire réalisée dans l'auto-négation de la réalité singulière, dans son irréalisation à travers le sacrifice guerrier.

Hegel analyse, alors, au sein de la conscience singulière, la condition de possibilité de sa réconciliation absolue avec la totalité éthique. La conscience du premier état est la conscience qui actualise pleinement la possibilité constituant son essence. Réalisation de l'absolu, la conscience est, pour Hegel, prise dans l'*être* ou l'immédiat en lequel vient se fixer, *se poser*, du fait de son auto-négation ou détermination, la médiation ou l'activité infinie de cet absolu : cette négativité absolue, que son originarité institue comme le positif au sens positif, principal, du terme, se nie ou détermine, se pose, dans le positif au sens négatif, dérivé, du terme. C'est pourquoi Hegel, exploitant ici une telle ambiguïté du mot « positif », caractérise la « singularité et particularité » de l'individu conscient comme le « côté positif » de la conscience. La conscience, ce degré ultime de la réalité de l'absolu, est, comme toute réalité, pour Hegel, existentiellement un être singulier ou individuel (la Logique ultérieure établira que le premier être

réel, l'*être-là*, n'existe que comme un *étant-là*, ce lien de toute réalité à l'individualité étant confirmé, contre toutes les perspectives abstraites, à tous les degrés de la réalisation de l'absolu). Mais, si la conscience est rivée à l'*être*, elle est tout autant, comme *achèvement* de la réalisation de l'absolu, un *néant*. La détermination ou négation de l'absolu figée en elle, en tant que réalité, comme être positif, se redouble en elle, en tant que réalité consciente, et l'être de la négation se réfléchit ainsi en négation de l'être. Tel est le « côté négatif » de la conscience, grâce auquel elle peut s'abstraire de la finité de son être individuel et pousser la « répression » de celui-ci — dans « la mort violente libre » (p. 75), où le succès absolu de cette répression, lui arrachant tout être à réprimer, la fait se supprimer comme telle et se poser comme être-libéré de toute détermination — jusqu'à ce que Hegel peut bien désigner comme « l'infinité pure et l'abstraction suprême de [c'est-à-dire : qu'est] la liberté » (p. 75).

Si l'empirisme éthique a eu tendance à réduire la conscience à son côté « positif », à un pur « être », le formalisme éthique a voulu la saisir seulement comme une telle liberté négative, comme un pur néant⁹⁹. La conception concrète de la conscience que Hegel nous propose ici dépasse alors l'unilatéralité affectant l'une et l'autre perspectives : la « conscience en général » réunit bien en elle concrètement, comme ses « deux côtés » indissociables, « les différenciations indiquées », l'être déterminé qui la rapporte à de l'autre, et la négation indifférenciante du pur rapport à soi. Cependant, une telle réunion concrète exige elle-même le dépassement de la perspective individualiste commune à l'empirisme et au formalisme, condamnée à la simple juxtaposition des deux côtés dont l'affirmation séparée et exclusive est immédiatement — comme on l'a vu dans la critique de l'empirisme et du formalisme éthiques — la consécration contradictoire de leur autre. La singularité que la conscience doit aussi bien à son moment négatif — le *Moi* pur dissolvant son être-pour-un-autre — qu'à son moment positif — l'*être* déterminé du *Moi* — est elle-même à considérer comme un « être en soi négatif », quelque chose d'abstrait qui ne peut avoir de réalité qu'en étant « accueilli absolument dans le positif » (p. 75) de la nature éthique, c'est-à-dire dans la totalité populaire. Comme Hegel l'a montré dans cette troisième partie du texte sur le droit naturel, la « particularité » de la conscience individuelle ne peut être « absolument » réunie avec « l'universel », c'est-à-dire dans sa réalité même et

99. Cf. ci-dessus, Chap. V, pp. 273 *sqq.*

non pas seulement d'une manière formelle, qu'en s'absorbant organiquement, comme l'un de ses membres, dans la communauté éthique elle-même richement différenciée en son universalité concrète ; de même, son « infinité ou idéalité », l'universalité qu'elle revendique comme *Moi pur*, ne peut être « absolument » réunie avec le « réel », et non pas simplement affirmée abstraitement dans l'irréalité de la mort, qu'en se remplissant de la réalité universelle de la totalité éthique en elle-même concrètement particularisée. C'est seulement par la pleine insertion de la conscience individuelle — le négatif de la vie éthique — dans l'universalité vraie de la totalité populaire — le positif (au sens positif du terme) de la vie éthique —, que les deux moments de cette conscience, le moment « positif » (au sens négatif du terme) de la singularité empirique et le moment négatif de l'universalité pure, peuvent actualiser leur unité nécessaire. La conscience individuelle n'accomplit ainsi son *être* négatif, qui consiste dans une telle *unité* de ses moments s'entr'exprimant alors absolument, qu'en niant la négativité, la singularité, de cette unité, c'est-à-dire en s'abandonnant à son accueil dans la vie universelle de la totalité populaire alors pleinement manifestée comme immanente à elle.

De la sorte, dans la vie éthique absolue, la particularisation de l'universel, qui lui donne une *réalité*, s'achève bien dans et comme l'universalisation de la particularité, qui donne une réalité à cet *universel*. L'universalité, idéalité ou infinité — « l'âme » — de la nature éthique s'identifie à elle-même — est elle-même — au cœur de sa particularité, réalité ou finité — de son corps, lequel, réciproquement, ne s'identifie à lui-même par delà toute caducité, n'est lui-même, qu'en s'intégrant à la vie éternelle de la totalité qu'est l'âme du peuple ; « l'être-un de l'infinité et de la réalité dans l'organisation éthique » (p. 75), qui définit « l'Idée de la vie absolue de la condition éthique », est ainsi tellement intime qu'il vérifie éminemment, selon Hegel, ce que Platon, dans le *Phèdre*, dit du vivant immortel ou divin comme vivant « dont l'âme et le corps sont, pour l'éternité, unis de naissance » (p. 75)¹⁰⁰. La parfaite adéquation, opérée dans la conscience individuelle accomplissant, par son abandon au tout, l'unité de son moment absolu et de son moment empirique, de l'âme universelle et simple et du corps particularisé et multiple de la vie éthique absolue, réalise, en effet, pour Hegel, de manière ultime, absolue, le sens originaire de l'absolu lui-même comme identité

100. Cf. PLATON, *Phèdre*, 246 c-d.

de l'identité — l'universalité — et de la non-identité — la particularité. En se réalisant comme vie éthique absolue, l'absolu surmonte en sa réalisation même la loi de toute réalisation, c'est-à-dire la différenciation qui inverse en son phénomène l'identité essentielle de l'identité et de la différence, de telle sorte que, à la cime de sa réalité — la conscience individuelle qui est là dans le premier état —, l'absolu ne juxtapose plus son identité ou simplicité et sa différence ou multiplicité, mais, comme dans la monade supérieure de l'univers leibnizien, « paraît présenter la richesse de sa multiplicité variée en même temps dans la plus haute énergie de l'infinité et unité » (p. 75). La vie éthique absolue est ce en quoi l'être recueille sa plus grande extension dans sa plus grande intensité. La négativité particularisante parvient à son comble dans le Moi pur, qui se réalise pour lui-même dans sa simplicité universelle en irréalisant, idéellisant, par leur totalisation négatrice, les particularités multiples ; l'unité vraie, qui n'a pas en dehors d'elle, mais en elle, la multiplicité, est bien, formellement, « la nature tout à fait simple de l'élément idéal » (p. 75).

Cependant, en se posant ainsi en son absoluité, la négativité est en soi posée comme la négation d'elle-même, c'est-à-dire d'une telle idéellisation ponctuelle de la réalité, et donc comme la position, à travers elle, de la totalité identiquement idéale et réelle présente à elle-même en chacun de ses membres. Cette signification dialectique du recueil de tout l'être dans le Moi, qui est le seuil de son renversement dans l'accueil du Moi au sein de l'être vrai qu'est la totalité éthique des Moi, est l'un des thèmes sur lesquels Hegel va insister dans le passage qui suit et qui est consacré précisément à la situation privilégiée, dans la « nature » où se manifeste et réalise l'essence absolue, de la relation *éthique* des moments de celle-ci, à savoir de l'identité et de la différence, de l'universalité et de la singularité, de la totalité et de l'individualité. L'Idée se réalise pleinement comme Idée dans l'élément éthique de la réalité, c'est-à-dire de la conscience individuelle, dont nous venons de voir que, réalité, différence ou singularité absolue, elle a pour essence de n'être une, de n'être, qu'en s'ouvrant par son auto-négation à la vie de l'universalité, identité ou idéalité absolue de la totalité éthique du peuple. Le rapport tragique d'entr'expression réciproque qu'entretiennent, dans l'absolu, le moment divin de l'identité et le moment non divin de la différence, ne s'accomplit comme tel que dans la nature éthique entièrement développée. La tragédie de l'absolu n'existe réellement que dans la tragédie de l'éthique. Hegel s'emploie alors à établir ce privilège dans l'esquisse qu'il présente pour la première fois, du sens global de sa « philosophie du réel ».

B. — L'ACCOMPLISSEMENT TRAGIQUE DE L'ABSOLU :
DE LA NATURE À L'ESPRIT

Les pages consacrées par l'essai sur le droit naturel à la philosophie de la nature sont les premières dans lesquelles Hegel développe ses pensées personnelles sur un objet qu'il n'avait jusqu'alors abordé que pour exposer — dans la *Différence* — la théorie schellingienne. Un tel développement ne se propose d'ailleurs pas d'esquisser *pour lui-même* le processus d'ensemble de la nature, qui sera, par contre, un thème essentiel de la prochaine « philosophie du réel » de Iéna. Le souci de Hegel est, ici, bien plutôt, de souligner, à l'intérieur de la réalisation de l'absolu comme nature en général, la supériorité de la « nature éthique » sur la « nature physique », de l'esprit sur la nature au sens restreint du terme. L'absolu ne se manifeste pas comme tel dans cette nature, car il n'y a pas proprement de tragédie de la nature physique ; celle-ci ne réussit pas à faire se réfléchir absolument l'une dans l'autre, en leur différence cependant posée, l'universalité et la singularité, la totalité et la partie. En répétant, dans un propos oscillant dont la forme tient davantage d'un parallèle revenant sur soi que d'un procès continu, un leitmotiv dont le contenu est pourtant essentiellement qu'il y a un procès, un progrès, de la nature à l'esprit, Hegel exploite ici encore une démarche schellingienne pour proclamer à travers elle une thèse dont la venue au premier plan manifeste l'originalité de l'intuition hégélienne.

La caractérisation donnée de la nature physique est ainsi une caractérisation fondamentalement *négative*, qui insiste sur l'impuissance de cette nature à réunir intimement en elle l'unité du tout et la multiplicité des parties, aussi bien, d'abord, au niveau des *parties* que, ensuite, au niveau du *tout*.

Les parties de la nature physique sont elles-mêmes appréhendées à deux niveaux, celui des purs « *éléments* » et celui des « *minéraux* », également incapables, en dépit de la différence qu'ils présentent, quant à l'existence en eux de la forme, d'identifier concrètement l'identité et la différence.

Dans les *éléments*, que sont l'eau, le feu et l'air, « chaque partie singulière est la nature accomplie et le représentant du tout » (pp. 75-76), non seulement quant à « l'essence » ou à la matière, par laquelle une substance naturelle est identique à elle-même, mais aussi quant à la « forme ou infinité » (p. 76)¹⁰¹, qui

101. Rappelons que toute forme est multiplicité d'unités simples, finies, in-finité.

la manifeste comme différente d'elle-même. Mais, dans les éléments, une telle identité formelle des parties et du tout repose, en fait, sur leur commune absence de forme, qui, les rendant en leur *être* indifférents à toute forme, leur *permet* de se couler dans toute forme extérieure : « les éléments, qui, en toutes leurs parties, sont semblables à eux-mêmes, ont en eux seulement la possibilité, non l'effectivité, des différences » (p. 76). Cette absence de forme des éléments rend donc leurs parties identiques à leur tout, pour autant qu'elle ne laisse surgir aucune différence entre celles-là et celui-ci. Au niveau des éléments, l'identité ou « indifférence » n'est pas celle de différences effectives, qualitatives, mais celle de différences qui n'en sont pas ou de différences purement quantitatives, imposées extérieurement ou abstraitement à l'élément, si bien qu'une telle identité ou indifférence est elle-même purement quantitative, c'est-à-dire une identité ou indifférence qui n'en est pas vraiment une.

La différence véritable, qualitative, appartient, par contre, aux *minéraux*, ces fragments de « l'élément » paradoxal — car synthétisant, et donc niant, comme le développera la future Philosophie de la nature, les purs éléments — qu'est la « terre », que Hegel peut bien alors désigner ici comme « l'élément organique ou individuel » (p. 76). Mais, pris dans une telle différence qualitative, une telle forme effective, le minéral ne peut, au sein et à partir d'elle, exprimer, en retour, l'indifférence ou l'identité du tout. Hegel analyse cette impuissance du minéral à ramener sa forme ou « infinité » à une « identité véritable », et cela, d'une part, au niveau de sa forme « *idéelle* », d'autre part, au niveau de sa forme « *réelle* ».

La forme *idéelle*, qui différencie, détermine, qualifie le minéral de manière non qualitative, mais quantitative, par l'idéellité de sa pure *spatialité*, peut elle-même être saisie doublement, soit « en tant que forme intérieure de la cassure » — selon laquelle, par exemple, un cristal se clive — soit « en tant que forme extérieure de la cristallisation » (p. 75). Assurément, comme Haüy — que Hegel citera plus tard dans sa Philosophie de la nature — l'établissait dans son Traité de minéralogie récemment paru (en 1801), il y a une relation simple, exprimée dans la notion de la « forme primitive » et des lois constantes selon lesquelles se déduisent les unes des autres ses manifestations, entre le « solide de clivage » produit par la cassure (jusqu'à la « molécule intégrante » supposée au principe de la forme cristalline) et la configuration apparente des autres polyèdres de la même substance minérale se trouvant dans la nature. Mais si, de la sorte, quant

à la forme idéale, spatiale, chaque partie du minéral est, prise pour elle-même, abstraite de son insertion réelle dans le tout, semblable à lui, elle diffère, en tant que telle partie qualitative déterminée de ce tout, de ses autres parties et, par conséquent, du tout lui-même, en raison de l'« extériorité réciproque » (p. 75) des parties d'un tel tout cependant constitué en lui-même par une forme.

La forme *réelle*, qui qualifie le minéral de manière qualitative, réelle, en le différenciant, cette fois-ci, des autres minéraux, au sein de la totalité du milieu minéral, par ses qualités *physiques*, ne lui permet pas non plus davantage, dans la qualité qui le rapporte au tout physique, d'exprimer en sa différence propre la totalité identique à soi de l'univers. En ses qualités sensibles — en ses « sens », peut dire Hegel actualisant ici le thème, fréquemment repris dans la Philosophie de la nature, selon lequel la nature est déjà en soi l'esprit qui la connaît, et, pour commencer, le sensible le sens —, le minéral n'est pas en même temps posé négativement au-delà de celles-là comme un universel alors libéré d'elles et leur offrant ainsi un milieu où elles puissent, par une telle mise à distance d'elles-mêmes, se réfléchir en leur particularité, devenir objet pour elles-mêmes, bref accéder à la conscience d'elles-mêmes. C'est par un seul et même mouvement que le sensible déterminé exprime la totalité du sensible et parvient à la conscience de lui-même, Hegel suggérant déjà ainsi, dans sa caractérisation négative du minéral, que seule l'âme, l'« intelligence » ou la conscience (ces termes sont pris ici comme synonymes), réalise l'entr'expression interne, l'identité organique ou vraie de l'identité et de la différence, du tout et de la partie.

C'est sous l'horizon de la différence entre le minéral et l'intelligence qu'est alors exemplifiée suivant chacun des cinq registres sensoriels l'impuissance du premier à exprimer, dans la qualité qui le détermine à partir de l'univers, celui-ci en sa totalité. — « Sa lumière est une couleur singulière et ne voit pas » (p. 76), car la lumière ne peut se réfléchir, se voir, comme une couleur singulière qu'en étant en elle-même une universalité concrète, une totalité idéale des couleurs réelles ou différentes ; une telle universalité, seule, retient en elle-même la couleur déterminée, bien différente de la (fausse) universalité ou idéalité abstraite d'un cristal absolument transparent — déterminé par l'indétermination même que constitue en lui « l'indifférence de la couleur » (p. 76) —, qui, en son vide ou son néant, peut, assurément, accueillir et laisser passer en lui toute couleur déterminée, mais non pas la recueillir, retenir ou arrêter en lui comme en la totalité

où elle aurait son lieu vrai, et ainsi l'y faire se réfléchir et se voir (si le minéral « est l'indifférence de la couleur, il n'y a aucun point d'arrêt contre le passage de celle-ci à travers lui-même » — p. 76). — Quant au son émis par le cristal, il « résonne lorsque quelque chose d'étranger le fait vibrer, mais non de par lui-même » (p. 76), car, épuisant en sa détermination l'être du minéral dans ce nouveau champ sensoriel, et toute détermination étant être-par-un-autre au sein du tout, ce son a sa raison d'être dans le contexte global de ce minéral qui, comme tel, n'ayant pas intériorisé en lui-même la totalité des sons, ne peut être leur autoréflexion ou position, c'est-à-dire l'acte même de les produire. C'est bien un thème devenu commun, dans la philosophie transcendante de Fichte et la philosophie de la nature de Schelling, que l'identification du Moi, de l'universel, et de l'activité, et, à l'opposé, de la chose, de la détermination, et de la passivité. — Enfin, on peut dire de la même façon et par une raison analogue, du minéral, relativement aux trois autres champs sensoriels, que « son goût ne goûte pas, sa senteur ne sent pas, sa pesanteur et dureté ne touche pas » (p. 76). — Pour achever alors son analyse de l'impuissance du minéral à actualiser en lui l'unité de l'unité et de la multiplicité, Hegel généralise, en l'appliquant à tous les sens énumérés, ce qu'il a d'abord précisé à propos des qualités visuelles, à savoir que, si le corps élémentaire n'a pas, dans tel ou tel registre sensoriel, une qualité déterminée, et peut, pour cette raison, servir de medium aux qualités déterminées, cette indétermination, « l'absence-de-différence non déployée, fermée en elle-même », est à l'opposé de la totalisation de la détermination, c'est-à-dire de la détermination par soi, de l'auto-détermination, seule capable de prendre possession réflexivement, en son universalité, des particularités à travers lesquelles elle se réalise concrètement — « l'unité se séparant en elle-même et subjuguant sa séparation » (p. 76).

Une telle auto-différenciation, identifiant l'identité du tout et la différence des parties, ne peut, semble-t-il, se rencontrer que là où il y a effectivement une identité et des différences, c'est-à-dire dans le tout absolu de l'univers. Hegel, dont nous avons dit que le souci n'est pas tant, dans ces remarques consacrées à la philosophie du réel, de présenter le processus de celui-ci que de fixer en lui l'opposition hiérarchique entre l'univers physique et l'univers éthique, quant à la manière dont ils réalisent l'essence concrète de l'absolu, saisit le premier en son autodifférenciation originaire, c'est-à-dire le déploiement céleste de l'éther : c'est, en effet, là où l'identité des deux univers est la plus grande que

leur différence peut aussi éclater en sa plus grande intensité, mais ce double rapport privilégié est, précisément, celui, d'une part, de l'origine première, d'autre part, de la fin ultime du processus de la réalisation de l'absolu. Le réel, au terme de son odyssée, fait retour, enrichi de toute sa concrétité, en son commencement. C'est sous l'horizon de ce thème familier aux post-kantiens que Hegel esquisse la comparaison entre « la substance simple [qui est] dans la réalité, en tant que pur éther » (p. 77) et « cette substance en tant qu'elle est le mariage avec l'infinité absolue » (p. 77), c'est-à-dire en tant que l'éther spirituel constitué par l'âme du peuple présente à elle-même, en son identité absolue, au sein de sa différenciation absolue dans les consciences individuelles. Si l'éther est ordinairement saisi, ainsi chez un Herder, un Goethe, un Baader ou un Schelling, comme la matière spirituelle, l'âme de l'univers, à la fois semence universelle ramenant toujours les choses qui en naissent dans son identité, et principe de leur différenciation formelle, bref comme le milieu dynamique omniprésent qui, opérant simultanément — ainsi que le magnétisme le révèle — la différenciation de l'identique et l'identification du différent, peut bien se déployer en un monde, — réciproquement l'âme du peuple, culmination de l'esprit, est bien appréhendée par Hegel comme cet éther intérieur qu'est la *nature* éthique¹⁰². Mais fondamentale est la différence entre l'organisation de soi de l'éther physique en un monde d'« individus de lumière » (p. 77) et l'organisation de soi de la lumière spirituelle, de l'intelligence éthique, dans les consciences individuelles : le tout physique unifie de façon seulement abstraite, c'est-à-dire, juxtapose, l'unité et la multiplicité, que seule le tout éthique unifie de façon pleinement concrète.

Hegel esquisse brièvement une théorie du ciel qui fait surgir la différence des astres de l'identité originelle de la substance éthérée — conformément, d'ailleurs, entre autres, à la philosophie schellingienne de la nature, mais selon une raison spéculative générale déjà proprement hégélienne. Il libère d'abord la « multiplicité variée » des « indifférences de lumière » relatives que sont les astres de l'« indifférence absolue » de l'éther ; puis il fonde l'organisation solaire de ceux-là, qui, par la structure : soleils centraux — planètes périphériques, les rend analogues au bel organisme floral, sur la nécessité, pour l'essence première de la nature physique, de manifester l'identité qui est la sienne en tant que

102. Cf. HEGEL, *N*, p. 27 : l'esprit d'un peuple — du peuple grec — est « un être éthéré [ein ätherisches Wesen] ».

réalité de l'absolu, c'est-à-dire comme identité de l'identité et de la non-identité, identité concrète, bref « raison et totalité intérieure » (p. 77). Mais une telle différenciation concrète de l'identité elle-même concrète qui est celle de l'âme éthérée du monde ne peut satisfaire à l'exigence absolue de la rationalité : en son déploiement originel, la nature physique *extériorise* l'une par rapport à l'autre la différence de l'identité et l'identité de la différence.

D'une part, pris en tant qu'unités absolues, les astres différenciant l'identité de l'éther sont les étoiles extérieures les unes aux autres, ayant donc la différence ou multiplicité en dehors d'elles, de telle sorte qu'à leur unité ainsi ponctuelle ou singulière « manque la forme de l'universalité » (p. 77). D'autre part, en tant que comportant en elle une différence ou multiplicité effective, la manifestation solaire de l'éther échoue à identifier organiquement, réellement, en elle, son identité à soi, matérialisée dans l'astre central ou le soleil, et sa différence d'avec soi, matérialisée dans le déploiement circulaire des planètes. Celles-ci, les « pétales » des « fleurs des systèmes solaires ... doivent nécessairement se tenir face [aux soleils] dans une individualité rigide », si bien que, à leur unité, c'est-à-dire à l'unité du « tout » qu'elles constituent avec ceux-là, manque « l'unité pure », absolue, vraie. Aucun des deux moments de l'organisation mondaine de l'éther premier, le moment de la différenciation de l'identique et celui de l'identification des différences, n'exprime organiquement l'autre en lui-même, pour faire se réaliser par là dans leur unité, la rationalité absolue de son principe ; aucune des deux unités qui les objective, la ponctualité sans différence des étoiles et la « totalité » sans identité des systèmes solaires, ne comporte en elle l'identité comme telle différenciée, l'identité de l'identité et de la différence, qui est, seule, comme on le sait, l'identité vraie, absolue, le « concept absolu » (p. 77). La même extériorité réciproque qui empêche, au niveau des parties de l'univers physique, la pleine réalisation de la rationalité, l'empêche également au niveau de sa totalité. L'organisme de cet univers peut bien, en raison de l'impuissance rationnelle de sa splendeur, être comparé au bel organisme floral, car la vie végétale est encore empêtrée dans l'inertie de l'extériorité physique. Bien différent est l'organisme de l'univers éthique, qui, en l'intériorité réciproque des membres et du tout, doit plutôt être comparé — comme il l'a été précédemment par Hegel¹⁰³ — à l'organisme animal, libéré en sa spontanéité de la détermination par l'extériorité.

103. Cf. *DN*, p. 75 : la nature éthique réalise éminemment la nature divine désignée par Platon comme un animal immortel.

*
**

Mais, avant de souligner, dans son propos réitératif, l'opposition de l'organisme éthique final à l'organisme physique initial, Hegel, pour bien ancrer, contre toutes les tentations humanistes-individualistes qu'il combat dans son article, la vie éthique où s'accomplit la raison dans la *totalité* d'un *contenu*, la réinsère rapidement dans le devenir d'ensemble unitaire du réel. C'est au sein d'une même nature qu'il oppose la réalité éthique à la réalité physique, c'est-à-dire en affirmant en elles la commune prégnance de la totalité, dont il montre qu'elle actualise cependant plus pleinement son essence là même où la singularité se libère, au niveau de la nature éthique. — Le procès qui mène de l'éther premier ou physique à l'éther ultime ou éthique consiste, d'abord, en ce que « l'éther ..., à partir de sa forme égale à elle-même, fluide et molle, disperse sa quantité pure [c'est-à-dire sa quantité abstraite, non déterminée ou différenciée réellement en elle-même par des *quanta* ayant un être-pour-soi effectif], à travers les formations individuelles, en de la singularité et en du nombre » (p. 76) : il se différencie en une multitude réelle de corps individuels en tant que comportant, dans et par leur forme, l'identité d'une différence ; l'élément de ces corps, tels les minéraux dont il a été question précédemment, est, contrairement aux trois éléments abstraits d'abord cités par Hegel — l'eau, le feu et l'air —, l'élément qui — comme le décrira ultérieurement sa *Philosophie de la nature*¹⁰⁴ — les synthétise concrètement et, de ce fait, peut être dit « l'élément organique et individuel » (p. 76). Le processus terrestre conduit, à l'intérieur de cet élément déterminé d'abord essentiellement dans le « système absolument cassant et rebelle » des minéraux en leur « rigidité et individualité première » (p. 76), à la production d'individualités auxquelles leur forme concrète, unité de déterminations qualitatives ou de différences vraies, donne la force, non seulement de subsister, mais de s'intensifier en accueillant, assimilant et exprimant davantage en elles l'altérité selon laquelle la totalité se présente à elles. Un tel mouvement de totalisation croissante du réel au sein de sa singularisation elle-même croissante, grâce auquel la quantité différenciant effectivement la masse identique à soi de l'éther est inté-

104. Cf. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, § 285, éd. F. Nicolín-O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 239.

riorisée dans la forme d'une nouvelle identité, grâce auquel « le nombre est réduit pour donner l'unité pure et l'infinité » (p. 76), est le devenir de la forme réelle où existe l'éther spirituel, c'est-à-dire de l'*intelligence* ou du *Moi*.

C'est seulement au terme de ce devenir que peut se réaliser « l'indifférence absolue », d'une part, de « l'essence » ou de la « substance » (p. 77), c'est-à-dire de la totalité ou quantité pure, et, d'autre part, de la singularité s'affirmant comme telle dans « l'unité qualitative » constitutive de la « forme » (p. 77) réelle. Évoquant quelques étapes de ce devenir, Hegel les caractérise par leur commune impuissance à actualiser en elles une telle indifférence. Il reprend d'abord le thème, auparavant développé, selon lequel l'identité ou « égalité » purement « quantitative », élémentaire, du tout et des parties, dans les formations purement physiques de minéraux, n'a rien de l'identité concrète, parce qu'elle ne comporte, à proprement parler, ni leur véritable identité ni leur véritable différence. Puis il affirme également la limite des « formations supérieures » (p. 77) que sont les formations organiques. Certes, en celles-ci, l'accroissement de la différenciation qualitative, concrète, de « l'individualisation allant dans l'être plus singulier des parties », signifie bien — puisque la qualité est la différence non indifférente — l'accroissement de l'identité liant les différences intérieures à chaque individualité ainsi davantage affirmée ; et, corrélativement, pour cette même raison qu'elles se différencient qualitativement entre elles, les individualités s'identifient de façon croissante en elles en s'insérant, comme telles, dans leur « réunion [alors] formelle... en un tout par le moyen de la sociabilité des feuilles des plantes, du sexe, de la vie en troupeau et du travail en commun des animaux » (p. 77). Mais, si l'individualisation et la totalisation des parties organiques se conditionnent ainsi l'une l'autre en leur développement parallèle, elles restent, pour elles-mêmes, extérieures l'une à l'autre et dans une relation d'opposition interdisant leur entr'expression rationnelle intime. C'est seulement au niveau de la nature *éthique*, réalisée dans l'élément de l'intelligence, que le lien de l'individu et du tout s'intériorise de telle sorte que l'affirmation absolue de l'individu passe immédiatement en son autre, c'est-à-dire se renverse elle-même dans l'affirmation absolue du tout.

Dans la vie éthique vraie, répète Hegel, il y a — comme on l'a vu ¹⁰⁵ — « une égalité accomplie de toutes les parties », non pas une égalité simplement formelle des consciences singulières, pour

105. Cf. ci-dessus, Chap. II, pp. 132 *sqq.*

autant que chacune se vit comme un membre de l'organisme absolu du peuple, qu'il y a « un être-un réel absolu du singulier avec l'absolu » (p. 76). Ainsi, « dans le système de la vie éthique, les éléments déployés les uns hors des autres de la fleur des systèmes célestes sont pleinement unifiés ensemble en l'universalité » (p. 77). En effet, d'une part, l'universalité des différences n'est pas un simple ensemble encore soumis, en ses relations internes, à la puissance de l'extériorité, mais l'identité vraie d'une totalité organique en laquelle « la multiplicité réelle du corps », bien loin d'avoir, pour elle-même, une réalité, s'idéalise comme une simple abstraction, « n'est rien d'autre que l'idéalité abstraite » (p. 77). D'autre part, et corrélativement, les identités ou unités individuelles qui, au niveau de la nature éthique, en tant qu'appartenant à des Moi, sont des identités ou unités pures, absolues, des « concepts absolus » (p. 78), permettent à ces « purs individus » que sont ainsi les Moi, de remplir leur vide du seul réel adéquat à leur infinité formelle, à savoir du réel *total* ou du « système absolu » de la substance organisée du peuple.

Nous avons déjà fait remarquer, en annonçant le développement présent, que, assurément, le positif n'est pas le simple produit de l'auto-négation du négatif, mais qu'il *se fait* bien plutôt conditionner dans sa manifestation négative par la réflexion en soi de la négation ainsi absolutisée (puisque'elle n'est plus relativisée par un *autre* à nier). Cependant, cette condition est en elle-même absolue, et c'est pourquoi Hegel y insiste. — L'intelligence ou le Moi est la singularité ou individualité dont la négativité est « poussée à l'extrême absolu, ... à l'absolument-négatif (p. 77), dans l'identité à soi libérée de toute différence ou détermination, le Soi libéré de tout être, l'unité libérée de toute multiplicité (le « concept absolu »). Mais, puisque le néant absolu qu'est le Moi n'est tel que comme pure *réflexion-en-soi* du néant, il obtient, en ce rapport à *soi*, en cette médiation supprimée ou pure immédiate, l'être pur ou absolu défini précisément par celle-ci. Ainsi, le négatif ou « le concept absolu est le contraire absolu immédiat de soi-même » (p. 76), et Hegel, citant, d'après Aristote, Leucippe et Démocrite disant que « le néant n'est pas du tout moins que l'être »¹⁰⁶, inaugure ici, en sa lettre même — et cela à propos du thème originel de ses méditations, celui de la vie éthique des individus dans la totalité populaire —, le thème originaire de son futur système, celui de l'identité immédiate de l'être et du néant. L'intelligence est, en tant que négativité, idéalité ou forme absolue, en même temps positivité, réalité ou essence absolue : « dans l'intel-

106. Cf. DN, p. 76 (le texte d'Aristote est : *Métaphysique* A 4, 985 b 8).

ligence, la forme ou l'idéal est forme absolue et, comme telle, réelle » (p. 76). Devant sa réalité à la *négation* qu'elle opère d'elle-même comme négation de la réalité, la *singularité* intelligente est *ouverte* à l'auto-position en elle, comme en la forme absolue pleinement réelle ou adéquate au réel, de la *totalité* alors pleinement réelle ou absolue, car maîtrisant et absorbant en elle le lieu formel de son idéellisation. Cette totalité constituant la réalité absolue est, nous le savons, le peuple en sa vie éthique, qui est l'« absolue universalité », l'« absolue position et objectivité », « l'absolue indifférence » (p. 77). Voilà ce que peut laisser être en elle l'individualité intelligente, en tant qu'elle est « absolue singularité », « absolue négativité et subjectivité », « absolue différence et infinité » (p. 77).

Or, si la conscience individuelle est ainsi, comme telle, la capacité ou la *possibilité* d'une telle unité concrète d'elle-même comme négativité, différence ou forme absolue, et du tout populaire comme positivité, identité ou essence absolue, c'est le peuple en sa vie éthique qui *réalise* cette possibilité : « dans la vie éthique absolue, la forme absolue est liée de la façon la plus vraie avec la substance absolue » (p. 76). Cette vie éthique du peuple identifie concrètement en elle la différence absolue et l'identité absolue des individus, le corps multiple et l'âme une de la cité ; elle est « la totalité *actu* dans le déploiement de toutes les oppositions, et *potentia* dans l'absolu être-anéanti et être-un de celles-ci, l'identité suprême de la réalité et de l'idéalité » (p. 77). C'est bien dans la vie éthique du peuple que culmine la réalisation et manifestation de soi en laquelle l'absolu est lui-même, en tant qu'« identité de l'identité et de la non-identité ».

Voilà pourquoi Hegel conclut la confrontation dynamique de la nature physique et de la nature éthique, de la « nature » et de l'esprit, en soulignant la supériorité de celui-ci par rapport à celle-là. Dans un propos particulièrement dense, il récapitule sa conception de l'absolu en exprimant son originalité dans le langage devenu traditionnel de la philosophie de la nature. — Exploitant surtout le thème de la polarité et les découvertes du magnétisme, on caractérisait généralement la nature, identiquement matière et esprit, objet et sujet, comme étant, selon un langage objectif ou naturel, une alternance d'expansion et de contraction, et, selon un langage subjectif ou spirituel, une dialectique de l'intuition (production du divers dans l'unité du Moi) et de la réflexion (retour du Moi, à partir de sa diversité, en son unité). Dans la philosophie schellingienne de la nature, reconstruction systématique de l'absolu en l'unité de ces deux moments, Hegel

pouvait aussi lire le thème selon lequel « l'absolu est ceci, à savoir qu'il s'intuitionne lui-même, et cela comme lui-même, ... [que] cette intuition absolue dont il s'agit là et cette connaissance de soi dont il s'agit ici, cette expansion infinie dont il s'agit là et cette infinie reprise en soi-même de cette dernière dont il s'agit ici, ne font absolument qu'un (p. 78). — Mais, précisément, en voulant *penser* — et non pas seulement *dire* — comme telle cette unité, l'*identité* de l'identité et de la différence, Hegel devait être conduit, on le sait¹⁰⁷, à s'émanciper du prestige du précédent schellingien. Cette émancipation, d'ailleurs impliquée dans l'orientation originelle des réflexions du jeune Hegel, se marque ici dans l'affirmation décisive que, « si les deux [moments dont il a été question] sont, en tant qu'attributs, réels, l'esprit est plus haut que la nature » (p. 78).

Il est plus haut que la nature parce que, comme Hegel vient de le préciser au sujet de son accomplissement éthique et comme il le redit de manière plus générale maintenant, la nature, sujet-objet objectif, identité subsumée sous la différence, laisse prédominer en elle le moment de « l'absolue intuition de soi et [de] l'effectivité de la médiation et du déploiement infiniment différenciés », alors que l'esprit, sujet-objet subjectif, différence subsumée sous l'identité, « intuition de soi comme de soi-même ou ... connaissance absolue, est, dans la reprise en soi-même de l'univers, aussi bien la totalité — aux éléments jetés les uns hors des autres — de la multiplicité sur laquelle il a prise [on a vu, ainsi, que le tout éthique, sûr de son originalité et donc de sa puissance, laisse être les individus en leur singularité absolument affirmée] qu'également l'absolue idéalité de celle-ci, dans laquelle il anéantit cette extériorité réciproque et la réfléchit en lui-même comme dans le point d'unité non médiatisée du concept infini [on a souligné la simplicité, unité ou universalité absolue du Soi en son moment principiel et vrai, c'est-à-dire de l'âme du peuple] » (p. 78). C'est seulement dans l'universalité absolue de l'esprit que toutes les particularités naturelles peuvent, à la fois, trouver place, et cela selon leur sens vrai, comme pures idéalités. L'absolu étant, en son fond, une identité, même si celle-ci est identité de l'identité et de la *différence*, sa réalisation spirituelle, comme *identité* de l'identité et de la différence, est donc plus parfaite et plus haute que sa réalisation naturelle, comme *différence* de l'identité et de la différence.

107. Cf. ci-dessus, Introduction, pp. 13 *sqq* et 47 *sqq*.

Ainsi, dans la première récapitulation totale et concrète que Hegel donne de sa philosophie de la nature physique et éthique comme réalisation de l'absolu, l'héritage *spinoziste* de l'égale réalité et nécessité des deux « attributs », naturel et spirituel, selon lesquels la substance absolue fait être la *polarité* de ses moments, s'ordonne à l'héritage *leibnizien* — tout autant marqué dans la philosophie et théorie de la nature du XVIII^e siècle — de la *gradation* ascensionnelle, hiérarchisant l'inégale valeur des *degrés* que sont aussi ces attributs dans le processus de la manifestation de l'absolu. — Il faut, d'ailleurs, noter que cette *ambiguïté* de la réalisation des moments de l'absolu, à la fois *attributs égaux* et *degrés inégaux*, est présente aussi chez Schelling. Dans ses premiers textes de philosophie de la nature, des thèmes comme celui selon lequel la nature est une intelligence pétrifiée, une connaissance qui ne se connaît pas elle-même..., annoncent les affirmations explicites qui se rencontrent dans les cours qu'il consacre, au moment même où Hegel élabore son article sur le droit naturel, à la « méthode des études académiques » : il y souligne à diverses reprises que, si la nature et l'histoire (l'esprit) sont les deux formes de l'identité absolue — qui ont été les objets des deux sciences parallèles instituant la philosophie spéculative achevée, la philosophie de la nature et la philosophie transcendante —, l'histoire est, cependant, « la puissance plus haute que la nature, dans la mesure où elle exprime dans l'idéal ce que celle-ci exprime dans le réel »¹⁰⁸, et où « l'idéal est toujours un reflet plus haut [de l'absolu] que le réel »¹⁰⁹ — ce qui fait que le philosophe est lui-même un « reflet idéal plus haut de ce qui, dans l'artiste, est réel »¹¹⁰ —, la nature n'étant que « l'instrument » de Dieu alors que l'histoire en est la « révélation »¹¹¹. — Cependant, outre que ces affirmations explicites de Schelling appartiennent à l'époque de son étroite collaboration avec Hegel, mais ne se trouvent pas dans ses grands exposés de la Philosophie de la nature et les premières « expositions » de son système unitaire, elles ne remettent pas encore en cause le *primat* du thème du *parallélisme* de la nature et de l'esprit, qui, certes, sont maintenant présentés comme étant aussi des degrés, mais non reniés comme étant *d'abord* des attributs. L'originalité de Hegel consiste dans le rapport inverse, qu'il établit d'emblée, à

108. SCHELLING, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, SW 3, p. 328.

109. *Ibid.*, p. 370.

110. *Ibid.*

111. *Ibid.*, p. 321.

propos de la nature et de l'esprit, entre leur statut d'attributs et celui de degrés de l'absolu comme sujet se manifestant. En s'exprimant spéculativement à travers l'appareil conceptuel que lui fournit Schelling, l'intuition hégélienne n'oublie pas son orientation originelle privilégiée vers les phénomènes spirituels, théologico-politiques.

Déjà dans l'exposition louangeuse qu'il donne en 1801 du système schellingien, Hegel tend à accentuer, en celui-ci, le primat de la philosophie transcendantale par rapport à la philosophie de la nature¹¹². Dans *Foi et savoir*, critiquant tout autant chez Fichte les limitations de la réconciliation ou « reconstruction » spirituelle que le mépris de la nature, Hegel, en anticipant, d'ailleurs, les thèmes liés dans les pages actuellement commentées du texte sur le droit naturel, décrit comme une « élévation » le passage de la nature à l'esprit, où celle-ci s'accomplit en tant que nature éthique¹¹³. Les pages antérieures du texte préparent, elles aussi, l'affirmation générale de la supériorité de l'esprit sur la nature, en établissant une hiérarchie, une inégalité de valeur, au sein de la nature éthique, entre son côté proprement éthique ou spirituel — la vie éthique absolue — et son côté proprement physique ou naturel, dont l'égale réalité est cependant reconnue. L'affirmation que l'esprit est plus haut que la nature n'éclate donc pas soudainement dans le discours hégélien comme une novation absolue par rapport au contenu schellingien. Mais il est important que Hegel achève sa première esquisse spéculative de la philosophie du réel dans son ensemble, en fixant dans une formule décisive, scellant publiquement le destin de son système, le résultat, anticipé dès le début de son devenir, de la confrontation, en lui, de son intuition première et du discours schellingien. Le renversement formel de la relation entre l'*équilibre* de la nature et

112. Cf. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, pp. 75-77 ; et ci-dessus, Introduction, p. 13.

113. Cf. *id.*, *GuW*, JKS, GW 4, p. 408 : « Cette reconstruction [de l'unité absolue à même la différence] devrait dévoiler l'essence de l'esprit et exprimer celui-ci tel qu'en lui se réfléchit comme libre la nature, qui se reprend en elle-même et élève sa beauté originaire, non empruntée, réelle, dans l'idéal ou la possibilité, et, par conséquent, s'élève elle-même comme esprit ; un tel moment, pour autant que l'identité est comparée, comme originarité, avec la totalité, apparaît, de ce fait, seulement comme mouvement et destruction de l'identité, ainsi que comme reconstruction, — et de même que l'essence de la nature, dans la forme de la possibilité ou comme esprit, jouit d'elle-même, en tant qu'elle est un idéal vivant, dans une réalité intuitionnable et active, et qu'elle a, en tant que nature éthique, son effectivité, en laquelle ce qui est éthiquement infini ou le concept, et ce qui est éthiquement fini ou l'individualité, ne font absolument qu'un ».

de l'esprit comme *attributs* de l'absolu, prépondérant chez Schelling, et le *procès ascensionnel* entre eux comme *degrés* de l'absolu, prépondérant chez Hegel, exprime bien, par ses implications spéculatives, la définition principielle de la perspective hégélienne. En ce sens aussi, l'article sur le droit naturel, à travers l'insertion systématique qu'il opère de la tragédie de l'éthique dans la tragédie de l'absolu en sa réalisation totale, se révèle comme un moment crucial du développement de la pensée de Hegel.

C. — DU DROIT À LA MORALE : L'ÉDUCATION

Hegel a justifié absolument, comme réalisation absolue de l'essence tragique de l'absolu, le rapport ontologique d'entre-expression hiérarchique de l'universel et du singulier, c'est-à-dire, plus précisément, d'auto-expression singularisée de l'universel, qu'il a d'abord établi comme constitutif de la vie éthique ; par là, il a bien *en soi* justifié avec la même absoluité le rapport gnoséologique suivant lequel il hiérarchise organiquement entre elles, à l'encontre des perspectives empirio-formalistes, les différentes sciences pratiques, essentiellement la science du *droit naturel* — en l'agent duquel la vie éthique se réalise sous son moment universel — et la science de la *morale* — en l'agent de laquelle elle se réalise sous son moment singulier. Mais, en développant maintenant, dans la troisième et ultime étape du traitement spéculatif du négatif singulier de la positivité éthique, la justification d'une telle articulation du champ de la philosophie pratique, Hegel l'appuie sur la détermination et différenciation poursuivie de l'objet de celle-ci, à savoir de la vie éthique absolue réelle. Le rapport tragique par lequel il a rendu raison, en tous ses aspects, de la réalisation achevée — dans l'élément de la singularité — de la vie organique du peuple, c'est-à-dire fondé en sa possibilité la *structure* ou *forme* essentielle du sujet éthique vrai, Hegel le déploie maintenant en sa réflexion concrète dans l'actualisation de cette forme au sein des *contenus* éthiques réels, qui sont l'objet des sciences du droit naturel et de la morale.

L'articulation hiérarchique de ces sciences est, ainsi, fondée explicitement sur le développement de l'essence de la vie éthique réelle, en tant qu'elle se réalise elle-même, qu'elle s'objective, dans les *actions* ou *œuvres* éthiques. Le droit et la morale sont l'œuvre *du même sujet éthique*, défini par le rapport tragique des moments universel et singulier de la vie éthique absolue réelle, mais l'*objec-*

tivation du sujet tragique de celle-ci est nécessairement l'exposition de l'organisme de ses moments, à même le milieu différenciant de la réalité, dans *des œuvres différentes* : les institutions juridico-politiques et les gestes moraux sont des déterminations réellement diverses.

Le sujet éthique réalisant le droit naturel objective l'expression en lui de la subjectivité universelle à travers la subjectivité singulière, comme auto-négation de celle-ci, instrument de toute réalisation, dans l'objet universel qu'est la détermination de la vie du peuple. Le sujet éthique œuvrant moralement objective, inversement, l'expression en lui de la subjectivité singulière à travers la subjectivité universelle, comme auto-négation de celle-ci affirmant, en tant qu'énergie de toute réalisation, cet autre d'elle-même qu'est l'objectivité singulière de la détermination morale. Mais une telle objectivation différenciée de l'*unité* négative, constitutive du sujet éthique comme rapport tragique de ses moments, ne peut pas ne pas la réaliser aussi comme telle, dans la réalité irréelle ou l'idéellité existante d'un rapport de *sens*, en tant que tel susceptible d'échapper au discernement, ainsi que l'a confirmé l'histoire de la philosophie pratique. Le résultat objectivant le devenir de l'unité organique du sujet éthique se présente comme la subsumption *alternée* de l'objectivation intérieure de la morale sous l'objectivation extérieure du droit, et de l'objectivation intérieure du droit sous l'objectivation extérieure de la morale. L'œuvre universelle extérieure — le droit réalisé — est aussi intérieurement une œuvre morale, et l'œuvre singulière extérieure — l'action morale — est aussi intérieurement une œuvre ressortissant au droit.

L'analyse de la tragédie de l'éthique a bien établi que la vie éthique positive comme vie universelle du peuple, en se réalisant à travers les individus, réalisait ceux-ci comme sujets aptes à une vie morale. « En effet, la vie éthique comprend réunie en elle » (p. 78) la singularité, non seulement en ce qu'elle unit en son tout la pluralité quantitative de la singularité, mais d'abord en ce qu'elle opère, au principe de cette unification extérieure, la négation intérieure de l'abstraction ou séparation qualitative de cette singularité, en l'affirmant en sa vérité de moment de son unité ou universalité absolue. Alors, elle lui assure une universalité, même seulement formelle, qui la pose comme « singularité pure », « infinité ou concept absolu ... pris sans réserve et dans son abstraction suprême » (p. 78), c'est-à-dire comme « liberté de l'[individu] singulier » (p. 74). Cette liberté éthique du Moi pratique pur constitue bien celui-ci comme sujet moral. De la sorte, la vie éthique absolue du peuple affirme en elle-même son autre, la vie éthique

de l'individu, en cela même où celle-ci croit avoir son originalité, à savoir en sa *forme* absolue : « elle est immédiatement vie éthique de l'[individu] singulier » (p. 78). — « Inversement, la vie éthique de l'[individu] singulier est sans réserve la vie éthique absolue et, pour cette raison, universelle », en ce sens que — comme les analyses précédentes l'ont montré — l'affirmation, morale, de la forme universelle du Moi, qu'elle soit formelle comme chez le bourgeois, ou réelle comme chez le citoyen-soldat, a son sens réel dans l'affirmation de tout le *contenu*, réparti organiquement dans le système des états, de la vie éthique du peuple. Ainsi, la vie éthique de l'individu est, non seulement « une pulsation du système tout entier », mais, en son sens effectif, « le système tout entier » (p. 78) lui-même.

Il convient de souligner l'*immédiateté* et *absoluité* du lien entre la signification juridico-politique et la signification morale de l'œuvre du sujet éthique concret, quel que soit le but exprès — juridico-politique ou moral — que celui-ci s'assigne en chacune de ses œuvres. La double affirmation, que « la vie éthique absolue réelle ... est immédiatement vie éthique de l'[individu] singulier », et que « l'essence de la vie éthique de l'[individu] singulier est sans réserve la vie éthique absolue réelle » (p. 78), signifie, de la part de Hegel, le rejet de toute théorie ou pratique du droit et de la morale qui leur accorde, selon un parti pris d'entendement unilatéral, une existence autonome, exclusive ou se prêtant seulement à entrer dans une relation contingente et extérieure de conditionnement (causal ou final), que ce soit dans un sens ou dans l'autre. Certes, Hegel parle bien, lui aussi, du « reflet de la vie éthique absolue dans l'[individu] singulier » (p. 80), qu'il s'agisse — ainsi que nous l'analyserons — de « son reflet dans sa conscience pure » ou d'« un reflet d'elle dans sa conscience empirique », mais il a lui-même mis en garde contre l'inadéquation d'un tel terme. Le reflet, en effet, suppose ou pose une indépendance substantielle, originaire ou acquise, de l'être où il vient s'ancrer ou de l'être qui lui revient en tant que reflet, c'est-à-dire de l'être autre que le reflété, alors que le peuple est la substance absolue des subjectivités individuelles : « la vie éthique absolue — écrit ainsi Hegel — est ... si essentiellement la vie éthique de tous que l'on ne peut dire d'elle qu'elle se reflète comme telle à même l'[individu] singulier, car elle est tout autant son essence que l'éther pénétrant la nature est l'inséparable essence des figures de la nature, et que l'idéalité des formes apparaissantes de celle-ci, l'espace, ne se particularise absolument pour rien, en aucune » (p. 79).

Comme on le voit, le refus du dualisme du droit et de la morale, impliqué par la relation du reflet, consiste dans le rappel de l'immanence, qui est à son principe, de la substantialité de la totalité populaire à la subjectivité individuelle. L'unité immédiate du droit et de la morale joue au bénéfice du premier, de telle sorte que leur entr'expression, hiérarchique tout comme celle des moments du sujet éthique substantiel, est, en fait, toujours *l'expression du droit*, que celui-ci s'exprime directement à travers la morale, ou qu'il se fasse exprimer lui-même indirectement à travers une morale pouvant ignorer sa racine et revendiquer à tort une auto-suffisance. L'immanence, à la vie éthique de l'individu, de la vie éthique absolue du peuple, est telle que, en s'affirmant moralement, celle-là ne se libère aucunement de l'unité massive de sa substance, comme si celle-ci se partageait, se « séparait », se particularisait dans elle-même en abandonnant son énergie à des singularités ainsi promues dans l'être. L'agir moral n'a pas d'autre sujet réel que la totalité populaire, tout entière présente en son sens dans chacune de ses singularisations. Les différences individualisées informant l'essence concrète, rationnelle, de l'identité intérieure du peuple, n'ont d'autre réalité que celle de son auto-différenciation ou auto-extériorisation. Prises *pour elles-mêmes*, elles n'ont donc aucun être positif, mais sont quelque chose de purement négatif : « de même que les lignes et les angles du cristal, dans lesquels il exprime la forme extérieure de sa nature, sont des négations, de même la vie éthique, pour autant qu'elle s'exprime à même l'[individu] singulier comme tel, est un négatif » (p. 79). Justifiant alors cette thèse du caractère seulement négatif de l'agir éthique individuel, c'est-à-dire moral, Hegel rappelle et confirme, au niveau ontique plus concret des œuvres de la vie éthique absolue, la conception qu'il a déjà affirmée de la structure essentielle de sa constitution ontologique, mais en dégageant, au terme de son analyse de la vie éthique vraie, les principes fondamentaux de cette conception, renvoyée à l'origine grecque dont elle s'est elle-même nourrie en lui, dès les années de Tübingen.

En premier lieu, la vie éthique individuelle, c'est-à-dire la vie morale, dans laquelle l'individu veut l'universel, ne peut être authentique, c'est-à-dire ne pas se renier dans la position d'un pseudo-universel, par exemple d'un universel formel consacrant la particularité, que si ce qui veut l'universel est dans le sujet un universel lui-même non simplement formel ou conceptuel — un entendement ou un « Je pense » —, mais réel, raison substantielle de l'individu, une « âme ». Que l'universel ne peut être un *but* que s'il est lui-même le *principe* et l'*origine*, c'est là un thème qui

traverse toute l'œuvre hégélienne depuis la critique de la « religion privée » et de l'intellectualisme pratique des Lumières, dans les écrits de Tübingen, jusqu'à l'achèvement de la relativisation, comme « moralité », du formalisme kantien, dans les grands textes du Système.

En second lieu, l'universel réel animant effectivement l'individu moral ne peut être lui-même qu'une réalité *véritablement* universelle, c'est-à-dire « l'esprit pur d'un peuple » (p. 79). L'universel animant chaque Moi particulier ne peut en cela véritablement unifier, idéelliser, dissoudre sa différence, réalité ou corporéité propre qu'en étant lui-même, plus fondamentalement, la négation du principe même de la particularisation, le milieu universel originaire des individus. Assurément, ce milieu universel, en tant que négation effective, concrète, de la particularité, la fait surgir de lui en lui, dans la vie de son auto-particularisation : la troisième partie du texte sur le droit naturel, consacrée précisément à la justification spéculative du négatif de la vie éthique, a exposé la totalité populaire s'organisant rationnellement en un système. Mais, dans une période et un écrit aussi essentiellement marqués par le combat contre les philosophies de la réflexion, Hegel, naturellement, ancre l'affirmation novatrice que la substance est sujet sur l'affirmation primordiale que le sujet est substance. C'est pourquoi il souligne ici le leitmotiv moniste, spinoziste — que le Système futur présentera comme exprimant la base de tout développement spéculatif —, à travers son origine même dans le hégélisme, à savoir la référence antiquisante à l'esprit d'un peuple, réalisation politique de la substance¹¹⁴.

Le thème de Tübingen revient une fois de plus, articulé ici métaphysiquement — comme il l'est, de manière générale, dans les débuts de la spéculation hégélienne à Iéna — grâce à la méditation de la philosophie platonicienne et, davantage encore, aristotélicienne, plus explicite dans la compréhension du problème des rapports de l'État et de l'individu¹¹⁵. Hegel évoque le texte célèbre d'Aristote sur l'être essentiellement politique de l'homme, qui,

114. Il n'est guère besoin de faire remarquer que la réalisation politique de la substance spinoziste ne se rencontre pas chez Spinoza, dont la politique s'inscrit bien plutôt dans les principes de l'empirisme hobbesien. — Sur l'application du concept spinoziste de la substance au champ du politique ressaisi dans la perspective antique, voir ci-dessus, Introduction, pp. 41 sq.

115. Cf. H. GLOCKNER, *Hegel*, II, *op. cit.*, p. 336, où l'auteur insiste sur l'aristotélisation des intuitions hégéliennes : « Ici, est citée la *Politique* d'Aristote, dont l'étude commence alors à revêtir, d'une manière générale, pour Hegel, une signification de plus en plus importante ».

en tant qu'intellectuellement ouvert à l'universel, n'est pas, comme l'animal, incapable de vie communautaire, mais, en tant qu'incapable de réaliser constamment et totalement en lui l'acte pur de la contemplation — où l'intellect divin, renvoyé à lui-même par son unité absolue avec l'intelligible, réalise l'auto-suffisance de l'universel —, a besoin, pour accomplir sa fin raisonnable, c'est-à-dire son essence, du seul lien humain, en ce sens, auto-suffisant, celui de la cité : « celui qui ne peut pas être dans une communauté, ou qui, par subsistance-par-soi, n'a besoin de rien, n'est pas une partie d'un peuple et, pour cette raison, est ou [un] animal ou [un] dieu » (p. 79)¹¹⁶. Certes, le texte aristotélicien est exploité ici de façon fort hégélienne. Hegel y fait abstraction de la signification proprement téléologique de l'affirmation proprement aristotélicienne de la nature politique de l'homme : s'il exemplifie la substance spinoziste en recourant à la politique aristotélicienne, c'est en voulant lire l'essence de la cité — son rapport aux individus — à travers la grille métaphysique du substantialisme spinoziste ; il néglige aussi le sens de la relation, établie par Aristote, entre l'éthique et la politique, en concordance avec le contenu alors donné à la vie raisonnable où l'homme réalise le bien suprême. Sans ignorer, assurément, la différence qui sépare sa propre théorie de la vie éthique de la philosophie politique d'Aristote, Hegel, de la manière assez libre que nous avons déjà relevée dans l'article sur le droit naturel, n'hésite pas à prélever en celle-ci tel ou tel passage pour lui faire exprimer l'esprit même de celle-là. Il faut, d'ailleurs, noter que, contrairement à ce qu'il fait quelques pages auparavant¹¹⁷, il ne présente pas ici sa référence à Aristote comme une véritable citation. Il y change pourtant matériellement peu de choses, mais, en traduisant « autarkès » par « selbständig » (« auto-subsistant ») plutôt que par « selbstgenügsam » (« auto-suffisant »), il infléchit bien la téléologie aristotélicienne du côté du substantialisme (spinoziste) qui préside à sa conception du rapport du peuple et des individus ; et cet infléchissement s'accuse par l'adjonction significative, au texte d'Aristote indiquant que, pris séparément, l'individu « sera rapporté au tout semblablement aux autres parties », d'une expression précisant le sens de ce rapport — non final-destinal (« sera ») mais nécessaire (« il lui faut ») — comme rapport originellement substantiel : l'individu est nécessairement, avec le tout, « dans

116. Cf. ARISTOTE, *Politique*, I, 2, 1253 a 25-29.

117. Cf. HEGEL, *DN*, pp. 67-68.

une unique unité [in Einer Einheit] » (p. 79)¹¹⁸ ; — A tel point que, troisième et dernier principe fondant la conception hégélienne du rapport de la vie éthique du peuple et de la vie éthique de l'individu, bien loin que la cité soit posée comme l'affirmation complète — et par là comme l'essence — de l'individu présupposé qui s'est développé jusqu'à elle, l'individu est posé comme la simple négation de la cité présupposée : l'individu, comme tel, c'est la cité qui se pose « sous la forme de la négation » (p. 80).

Ainsi, l'être de la vie éthique de l'individu, de la morale, se comprend-il entièrement à partir de l'être de la vie éthique du peuple, du droit. La fondation rationnelle ou spéculative de la morale, qui manifeste le sens non abstrait de la critique du formalisme moral et de toute conception, au fond, morale, du droit, c'est-à-dire de toute conception faisant reposer la vie éthique sur le principe moderne de l'individualisme, consiste donc à rétablir le primat antique du droit sur la morale, par là à renverser la hiérarchie non naturelle que l'entendement pratique a instaurée entre eux. — Récapitulant, du point de vue plus concret défini par la justification spéculative de la valeur réelle, mais relative et subordonnée, de la morale, la critique dirigée, dans la deuxième partie de son texte, contre l'accomplissement formaliste de la philosophie pratique de l'entendement, Hegel dénonce en lui, précisément, « la détermination du droit naturel » par les principes de la morale. Une telle subversion, commune au kantisme et au fichtéanisme, relativise la différence qu'on pourrait lire en ceux-ci au sujet de la plus ou moins grande indépendance du droit et de la morale l'un à l'égard de l'autre, et autorise la reprise unitaire de la critique du formalisme moral de Kant et du formalisme juridique de Fichte, concentrée ici dans la brève évocation finale de l'articulation des concepts et principes-clés du formalisme pratique en général.

Celui-ci repose, nous le savons, sur l'absolutisation du négatif — la différence ou singularité —, qu'on l'envisage en lui-même, en l'universalité de son sens principiel, ou dans le développement de sa particularisation et différenciation interne. Ce négatif se détermine alors « en tant que » négation et différenciation, « abstraction » de lui-même en lui-même, en tant qu'extérieur à lui-même en lui-même : il se pose comme négatif en s'opposant à lui-même dans l'opposition de lui-même comme négatif infini ou pur — l'universalité de la loi morale — et de lui-même comme positivité pre-

118. Pour ce qui est du texte d'Aristote, nous renvoyons le lecteur à notre traduction de l'article sur le droit naturel, *DN*, p. 79, note 59.

mière particulière — l'être sensible appelé négativement comme son contenu par le formalisme de la loi, une telle opposition se réfléchissant dans le jeu « de la volonté pure et de la volonté de l'[individu] singulier » (p. 80). Cette négation de soi du négatif exprime en soi négativement la positivité de l'unité éthique, sous-jacente, qui s'exprime pour soi dans la négation de l'opposition de la volonté pure et de la volonté empirique par la synthèse, alors elle-même purement formelle et abstraite, de la causalité opérant la limitation de celle-ci par celle-là, de « la liberté de l'[individu] singulier par le concept de la liberté universelle » (p. 80), limitation réalisée objectivement par la « contrainte ».

Une telle théorie, dont les principes « moraux », humanistes, ainsi générateurs de violence, ont commandé d'éclatantes entreprises socio-politiques du volontarisme contemporain, auxquelles, dès ses écrits de Francfort et dans ses premiers textes de Iéna, Hegel oppose la puissance unifiante de la nature et de la vie, fait nécessairement que « la nature éthique est plongée dans la plus profonde corruption et infortune » (p. 80). Il ne peut en être autrement lorsque la *nature* éthique, qui est — comme on le sait — l'unité de l'indifférence et du rapport dans lequel l'unité détermine la multiplicité, est *instituée* par l'entendement pratique, c'est-à-dire déterminée dans l'élément de la réalité et de la différence (lui-même ainsi consacré par son unification ou universalisation), précisément, comme un *droit*, selon un principe de réalisation qui inverse le rapport entre l'unité et la multiplicité, et qui fait reconstruire — vainement — l'unité positive de toute nature sur la multiplicité absolutisée de la structure abstraite du droit. Quand le droit naturel veut objectiver son essence, la nature éthique, en reconstruisant cette nature à partir du droit, quand il veut poser la nature requise par le droit, la nature du droit, il s'écroule dans une telle contradiction artificielle de l'essence — le droit de la nature — et de lui-même comme pseudo-réalité d'une nature du droit. La nature éthique ne peut accéder à *son* droit, le « droit naturel » ne peut, « suivant son nom » (p. 80), être, réaliser véritablement le droit de la nature, que s'il institue son essence conformément à elle, c'est-à-dire en organisant la multiplicité à partir de l'unité, la différence à partir de l'identité, le négatif à partir du positif. Dans un tel droit de la nature éthique, vrai droit naturel, le *droit* proprement dit, réalisation de l'identité ou positivité comme telle dans l'élément de la différence ou de la négativité, est premier par rapport à la *morale*, qui réalise, pour sa part, la différenciation ou négation, comme telle, de cette identité ou positivité réalisée : ainsi, « à la morale

revient seulement le domaine de ce qui est en soi négatif, mais, au droit naturel, ce qui est véritablement positif, suivant son nom, [à savoir] qu'il doit construire comment la nature éthique accède à son droit véritable » (p. 80).

Hegel se plaît à souligner, une nouvelle fois, l'accord, contre les constructions artificielles de l'entendement pratique absolutisé, de la raison spéculative et de l'intuition commune qui l'anticipe ici dans le langage originel. Inaugurant le thème — qui reviendra souvent dans le hégélianisme — du sens spéculatif de la langue, il loue le grec et l'allemand d'exprimer « excellentement » la signification essentiellement universelle de la vie éthique, à travers les mots par lesquels ils désignent celle-ci : l'*ethikè* renvoie, en effet, à l'*ethos* et la *Sittlichkeit* aux *Sitten* — c'est-à-dire aux *mœurs*. La prégnance de cette signification universelle est si forte que les « récents systèmes de la vie éthique », heurtés par elle en leurs principes individualistes, ne peuvent, en faisant violence aux mots qu'elle habite ainsi, en mésuser pour leur faire exprimer une vision éthique radicalement opposée. C'est pourquoi ils ont dû « fabriquer » un nouveau mot, celui de « moralité », qui, certes, renvoie bien aussi, pour désigner la vie éthique, à un terme du langage commun tout autant imprégné de l'intuition éthique originale (au latin « mores » : les « mœurs »), mais qui, production artificielle de l'entendement philosophant, n'appartient pas *lui-même* au contexte culturel fixé, par la tradition linguistique, comme son origine éthique : l'usage moderne du mot « moralité » nie bien son étymologie, qui, pour la réflexion, devrait dicter son sens vrai, mais, étant son premier usage, il ne heurte pas immédiatement, pour s'y briser, son usage vrai — développant son origine — inexistant. Hegel opposera, aux néologismes de l'entendement philosophant, la volonté de la spéculation, de développer, en s'exprimant en lui, les germes rationnels du langage commun dépositaire de l'intuition concrète des choses : à Iéna, précisément, il exigera de la philosophie allemande qu'elle parle allemand, et non latin !¹¹⁹.

*
**

119. Cf. l'aphorisme de Iéna : « Parler dans sa langue est l'un des moments suprêmes de la culture. Un peuple s'appartient en s'entendant [Ein Volk gehört sich : « das Gehör » : l'ouïe — « gehören » : appartenir !]. Dehors, ce qui est étranger, et jusqu'aux lettres latines ! » (*Dokumente zu Hegels Entwicklung*, op. cit., p. 369).

Poursuivant la fondation spéculative de la morale au sein du droit naturel, Hegel réinsère dans la reconstruction synthétique de l'édifice de la nature éthique, à même l'élément de sa négativité achevée, les deux côtés selon lesquels se réalise cette morale : expression du négatif, qui est nécessairement négatif de soi-même, elle s'oppose à elle-même suivant les deux « rapports » analysés d'abord, par l'article sur le droit naturel, au niveau du partage fondamental des états de la totalité populaire. La morale se dédouble selon le degré ou l'intensité de l'affirmation de soi de la vie éthique universelle dans et par son auto-négation infinie comme conscience de l'individu : celle-ci peut, en effet, être, soit la conscience pure, ou universelle, qui, s'effaçant comme médiatrice particulière, empirique, de son principe universel, le rend totalement à lui-même dans son objet, soit la conscience pratique empirique, objectivant dans sa particularité, ainsi fixée indirectement, son principe universel, qui, dès lors, ne peut s'affirmer comme tel que de manière formelle. L'expression de la totalité populaire dans les individus les fait s'affirmer dans des attitudes individuelles dont le sens est, ou bien de nier en elle-même l'individualité comme telle pour y affirmer réellement, totalement, l'unité de la vie éthique du peuple, ou bien d'affirmer partiellement, formellement, celle-ci, en fixant dans l'être son instrument individuel.

Dans ce dernier aspect que revêt la morale, l'individualité de la *forme* en laquelle la vie éthique se produit *comme morale* se redouble dans l'individualité du *contenu* affirmé : la particularité affirme la particularité à travers son universalité formelle. Alors, le principe — l'agent — constitutif de la morale s'accomplit dans le but caractéristique, comme on l'a vu, de la *moralité* (kantienne-fichtéenne) ; c'est pourquoi Hegel tend à réserver le mot « morale » à la désignation de cette réalisation de la morale qu'est la moralité. — Puisque, au contraire, l'activité morale par laquelle l'individu se nie lui-même en lui-même individualise, c'est-à-dire réalise négativement, la réalité ou positivité même de la vie éthique (« Sittlichkeit »), Hegel propose que cette négation morale de la morale, comme affirmation négative de la vie éthique, vie éthique médiatisée, soit désignée en sa vérité par le terme « Ethik ». En son origine grecque, ce terme vise bien — c'est ainsi que Hegel lit Aristote — l'accomplissement volontaire de sa nature, de son caractère, par l'homme libre tout entier ordonné, en sa destination pratique, à la vie de la cité. — Tels sont donc les deux aspects, rationnellement nécessaires et fondés spéculativement, de la morale : la morale proprement dite — la vraie

morale —, c'est-à-dire la *moralité*, et la morale vraie qui est, comme auto-négation de la morale, l'« *éthique* ».

La fondation spéculative de la vie éthique négative qu'elles déterminent est, nécessairement, leur présentation comme simples *formes* renvoyant, et quant à l'énergie qu'elles mettent en œuvre, et quant au contenu qu'elles lui font réaliser, à l'*essence* de la vie éthique positive du peuple. Elles ont en celle-ci toute leur raison d'être. Par elles-mêmes, abstraction faite de cette vie éthique, elles sont sans réalité, de simples idéalités ; elles sont la vie éthique du peuple, car, éthiquement, il n'y a d'être que de celle-ci, mais la vie éthique du peuple sans sa réalité, simplement *possible*. Leur négation est seulement « la possibilité de l'esprit universel » (p. 80). Celui-ci étant, en sa concrétité éthique, l'unité de la vie éthique absolue et de la vie éthique relative, la singularité « éthique » est la possibilité de la vie éthique universelle absolue, et la singularité « morale » est la possibilité de la vie éthique universelle relative. La théorie spéculative de l'« éthique » et de la « morale » les fonde donc sur les moments distingués dans la totalité éthico-politique, telle que l'a exposée le droit naturel vrai. Ces deux formes de la morale sont ainsi le « reflet » de la vie éthique absolue du peuple dans les individus singuliers, à travers leur appartenance nécessaire aux principaux états. Elles individualisent, l'éthique, l'esprit du premier état, la moralité, celui du deuxième état : « de même qu'il y a un reflet de la vie éthique absolue dans l'[individu] singulier... qui est dans une indifférence absolue avec l'universel et le tout — donc son reflet dans sa conscience pure —, de même il faut qu'aussi un reflet d'elle dans sa conscience empirique soit présent, et qu'un tel reflet constitue la nature éthique du deuxième état, qui est dans la réalité se tenant en sa fixité, dans la possession et la propriété et en dehors de la bravoure » (p. 80).

Or, le substrat, la substance, de toute morale étant strictement éthico-politique, et la totalité éthico-politique exigeant, pour sa pleine réalisation, la répartition absolue des individus dans des états exclusifs, il ne peut y avoir *une* morale universelle, c'est-à-dire une morale qui puisse rapprocher comme ses moments, dans tout individu, la démarche de l'éthique et celle de la moralité. La tragédie de l'éthique, qui unifie dans la cité les substrats éthico-politiques de ces deux formes de la morale, ne peut alors se réfléchir à leur niveau, celui des individus singuliers. La réconciliation du totalitarisme et de l'individualisme ne peut s'opérer qu'*au niveau du tout, non de l'individu*. L'unité de la substance et de la subjectivité ne peut être que substantielle, non subjective.

La fracture immédiate de la morale, c'est-à-dire de la vie éthique singulière, en morale de l'individu du premier état, du citoyen absolu qu'est le soldat — l'éthique —, et en morale de l'individu du deuxième état, du citoyen relatif qu'est le bourgeois — la moralité —, confirme bien que, avec le texte sur le droit naturel, nous ne sommes pas encore parvenus à la rationalisation spéculative du principe chrétien, pour lequel l'individu lui-même est le lieu éthique réel de la tragédie réconciliatrice ¹²⁰.

Ayant déjà traité du deuxième état, Hegel peut décrire brièvement son expression « morale », « la vie éthique du bourgeois ou de l'homme privé » (p. 81), pour laquelle « la signification habituelle de la moralité peut plus ou moins convenir » (p. 80). La vie du bourgeois exprime, comme on l'a vu, le rapport éthique dans lequel la multiplicité ou différence — la réalité ou empiricité à laquelle celui-là est attaché comme à son être — est première par rapport à l'unité, ce qui interdit la pleine intégration du rapport dans l'indifférence, et fait que celle-ci ne peut manifester en lui sa puissance absolue que de façon relative, c'est-à-dire en identifiant de façon seulement formelle la différence constituant son contenu ainsi consacré et fixé. « La vie éthique du bourgeois ou de l'homme privé, pour laquelle la différence des rapports est fixe, et qui dépend d'eux et est en eux » (pp. 80-81), est bien « le formalisme de la position comme non différentes des déterminités du rapport » (p. 80). C'est là le lieu privilégié du « droit », dont le formalisme, en sa réflexion dans la singularité infinie du Moi abstrait, c'est-à-dire en son intériorité absolue, définit précisément la moralité. En déterminant alors le formalisme moral par le principe kantien du devoir, qu'il critique dans la deuxième partie de son essai, Hegel, tout en un, *explique* en son origine éthique réelle — la science de l'éthique exprime en l'universalisant la vie éthique, qui est « le moteur de toutes les choses humaines » (p. 15) — la philosophie morale de Kant, sévèrement dénoncée, précédemment, en tant que prétendant exposer la vie éthique absolue, et, puisque la vie éthique relative du deuxième état,

120. Certes, comme l'analyse en a été faite, la conscience individuelle, en sa *forme universelle*, est bien l'entr'expression tragique de l'universalité et de la singularité (cf. *ci-dessus*, pp. 499 *sqq*), mais — ainsi que nous l'indiquions au début de cette analyse — cette forme universelle ne se donne un *contenu réel* que comme différence des consciences individuelles des états sociaux. La tragédie de l'absolu s'exprime en tout ce qui est, par conséquent la tragédie de l'absolu éthique détermine aussi la *conscience* individuelle, mais elle ne se *réalise* comme tragédie de l'éthique que dans le rapport *des consciences* individuelles du premier et du deuxième état.

qu'elle universalise, constitue un moment nécessaire de la vie éthique absolue de l'État vrai, la *justifie* en la relativisant. La philosophie morale de Kant a bien une vérité, mais seulement en se reniant dans sa prétention d'absoluité et universalité, et en consentant à n'exprimer que la morale du bourgeois ¹²¹.

Hegel a inauguré sa critique du formalisme pratique par la dénonciation de l'absolutisation, à laquelle il procède, dans le champ éthique, d'un rapport abstraitement séparé de l'absolu dont il n'est qu'un moment. Cette absolutisation du non-absolu qu'est la détermination, par l'unité pure, de la multiplicité exclue d'elle, est une contradiction qui se manifeste en ce que la loi morale suprême, exprimant comme tautologie de la différence, détermination ou finitude, son identité en elle-même formelle, absolutise ou infinitise, en fait, ce que son formalisme fixe précisément comme une telle finitude. Hegel voyait dans ce « renversement et tour de passe-passe » le véritable « nerf de cette législation pratique de la raison pure » (p. 39). Mais la question restait sans réponse, de savoir ce qui pouvait expliquer une telle consécration éthique de la *différence*. La fondation spéculative de la morale, insérée désormais dans l'édifice du système rationnel de la vie éthique, fournit la réponse à cette question : la pratique morale, épurée en son sens par la théorie formelle de Kant, est l'intériorisation de la vie éthique du bourgeois ou du deuxième état, moment absolument nécessaire de la vie éthique du peuple. C'est pourquoi, alors que Hegel, dans la deuxième partie de l'article sur le droit naturel, a rapporté directement, immédiatement, abstraitement, pour en saisir la *possibilité*, le formalisme moral à l'abstraction irrationnelle d'un moment — le moment du négatif infini — de la structure *ontologique* universelle de l'absolu — ce qui a justifié sa *condamnation absolue*, maintenant il le rapporte concrètement, au sein du processus d'auto-négation infinie de l'absolu s'organisant éthiquement, à la réalisation proprement politique, par celui-ci lui-même, de son moment de la différence ou de l'abstraction, comme vie éthique relative du deuxième état ; par là même, il comprend la *réalité* du formalisme moral et le *justifie relativement*. Il présente, ici, d'emblée, la moralité comme l'intériorisation du formalisme du droit, qui consacre éthiquement, par son unité idéale, la réalité différenciée, les rapports, constituant le système de la vie économique. Il peut donc aussi présenter l'intériorisation de la moralité dans une science même de la moralité — le formalisme moral d'un Kant — comme une intériorisation

121. On aperçoit la postérité marxienne d'un tel thème.

réfléchi en elle-même, absolue, de tels rapports. Assignant ainsi à la science de la moralité le lieu réel où s'ancre la mise en œuvre de son principe suprême, de la tautologie pratique, à savoir le monde des rapports économique-juridiques où vit le deuxième état, Hegel peut bien écrire : « Une science de cette moralité est, par conséquent, avant tout la notion de ces rapports eux-mêmes, de telle sorte que, dans la mesure où ils sont considérés relativement à l'[élément] éthique, puisque cette notion, à cause de l'être-fixé absolu, ne peut être que formelle, précisément cette expression mentionnée plus haut de tautologie trouve ici sa place : ce rapport-ci est seulement ce rapport-ci ; si tu es dans ce rapport-ci, alors sois, relativement à lui, en lui ; car si, dans des actions qui ont une relation avec ce rapport-ci, tu n'agis pas en relation avec lui, tu l'anéantis, tu le supprimes » (p. 81).

Une telle explication de la moralité et de son absolutisation théorique, par leur mise en relation avec un moment rationnellement nécessaire de la vie éthique du peuple, est alors leur justification spéculative, mais le prix de celle-ci est précisément la relativisation de cette moralité, et, par conséquent, la dénonciation maintenue de l'erreur de la science kantienne, qui est essentiellement son absolutisation. En tant que cette relativisation de la moralité est seulement la relativisation de son *existence*, réservée aux seuls individus du deuxième état, seule la philosophie du formalisme pratique est rejetée. Mais en tant que la relativisation de l'existence de la moralité est celle de l'existence de ce qui est soi-même, en son *essence*, quelque chose de relatif, la critique hégélienne atteint, à travers la philosophie qui la pose comme quelque chose d'absolu — l'usage pratique de la raison est son usage absolu —, la *moralité elle-même*. Et c'est ce côté éthiquement relatif, limité, imparfait, de la moralité, que Hegel souligne alors même qu'il en affirme la nécessité rationnelle. Et il le souligne en faisant reposer la limitation éthique de la moralité sur la limitation éthique déjà établie, dans la synthèse spéculative de l'organisation de l'absolu éthique, de la condition du deuxième état ; plus précisément, il présente la contradiction, d'abord analytiquement dégagée, de la tautologie pratique — qui est la position irrationnelle, par la forme morale absolue, d'un contenu empirique fini —, comme la présupposition par celle-là de ce qui rend parfaitement raison de son caractère formel, à savoir du contenu fini des rapports économique-juridiques auxquels se fixe le deuxième état, l'état « moral ». En se contentant d'identifier un rapport d'une manière seulement conceptuelle, analytique ou formelle, c'est-à-dire de l'identifier idéellement à lui-même comme

différence, au lieu de l'identifier réellement à l'identité qu'est l'absolu, en niant son contenu à même sa différence interne, la tautologie pratique se satisfait réellement de la contradiction formelle entre la prétention absolue de sa forme et la finité pré-supposée du rapport fini qu'elle contient. Comme la tautologie pratique affirme un rapport qui, en sa réalité, se rapporte, non pas négativement, mais positivement, à lui-même, et, donc, est quelque chose de relatif — car le rapport absolu est le rapport qui se rapporte négativement à lui-même, l'auto-négation du rapport —, « le sens vrai de cette tautologie inclut en même temps immédiatement en lui-même que ce rapport même n'est rien d'absolu » (p. 81). Mais — et cette appréciation est la raison d'être du rappel, ici, de la signification éthique subalterne de la vie éthique relative du deuxième état — « la moralité, elle aussi, qui la vise, est quelque chose de dépendant et n'est rien de véritablement éthique » (p. 81).

Ainsi justifiée éthico-politiquement, par sa détermination rationnelle à partir du droit naturel vrai, la moralité ne l'est que comme la vie éthique non véritablement éthique de l'individu. La singularisation de la vie éthique du deuxième état, éthiquement relative ou imparfaite, est elle-même éthiquement relative ou imparfaite. La morale kantienne n'est pas la morale vraie, la vie éthique absolue de l'individu. Après l'avoir absolument condamnée, le philosophe spéculatif la sauve bien en lui faisant une place dans le système de la vie éthique, mais — comme dans toute réfutation concrète — la reconnaissance de la moralité la circonscrit et rabaisse à un lieu éthiquement inférieur du système. La vie morale du citoyen-bourgeois, nécessaire à la réalisation achevée de la vie éthique absolue du peuple, a une valeur éthique aussi limitée que la vie éthique du deuxième état, dont elle est le reflet individuel. La vie véritablement éthique de l'individu est celle de l'individu du premier état, du citoyen-soldat, seul à maintenir, au sein de l'État moderne, l'excellence éthique dont jouissaient tous les citoyens de l'État antique.

L'objet de l'« Ethik », la morale de l'individu membre de l'état de la vie éthique absolue, est bien décrit par Hegel selon un ton « antique », accusé par le choix des exemples illustrant la culmination « vertueuse » de l'« éthique » et qui renvoient uniquement à l'antiquité. L'analyse hégélienne saisit cette éthique à deux niveaux d'elle-même : d'abord comme *condition* individuelle, puis comme *figure* individuelle de la vie éthique universelle absolue qui se « reflète » en elle.

En premier lieu, et dans le prolongement des développements

antérieurs consacrés au premier état, Hegel insiste sur le fait que l'éthique exprime dans l'individu la simple et pure auto-négation du négatif qu'il est. L'auto-négation réelle absolue de l'individu, dans le courage guerrier, s'anticipe idéellement, dans la paix, à travers la négation relative de la réalité empirique, qu'il restreigne ses désirs et passions dans la « tempérance » ou qu'il se prive de ses biens dans l'« économie » ou la « libéralité ». Cette auto-négation, en ses diverses modalités, empêche que, dans la particularité éthique qu'est l'individu, telle ou telle détermination, voire la totalité des déterminations singulières, la vie, ne soient fixées et ainsi réellement abstraites du tout éthique qui s'est incorporé de façon particulière dans les individus. Par là, la particularité individuelle peut être accueillie entièrement dans l'indifférence, et le tout peut se rendre à lui-même au sein de sa réalisation, se réaliser tel qu'il est, comme unité ou indifférence absolue. — Mais, si, comme nous l'avons déjà maintes fois remarqué, la négation du négatif est bien fondamentalement la position du positif, elle est sa position à travers son négatif, sa position négative, non posée, non réelle, simplement possible : le positif en tant que possible. Expression de *la chose* éthique qu'est l'unité du peuple, dans sa réalité diverse, courage, tempérance, économie, libéralité, etc., sont des « *propriétés* » éthiques certainement indispensables à sa réalisation vraie, comme unité, dans l'élément de la réalisation infinie, celui de la particularité individuelle, mais l'auto-négation de la forme n'est pas encore, comme telle, la position de l'essence : ainsi, les propriétés éthiques ne sont encore que « des possibilités ou capacités d'être dans la vie éthique universelle » (p. 80).

L'auto-négation de l'individu laissant advenir, de la sorte, à l'être, la vie universelle du peuple, n'est, cependant, que le degré inférieur de l'« éthique », c'est-à-dire de la morale de l'individu du premier état. — En tant que la vie éthique du peuple n'a pas une existence seulement naturelle, répétitive — d'immédiate identité à soi —, mais une existence proprement éthique, « tragique » en sa différenciation d'avec soi, c'est-à-dire historique, la variation de sa réalisation implique dans le lieu et moyen de cette réalisation, à savoir ici dans l'auto-négation elle-même de l'individu du premier état, le *contenu* de la vie éthique universelle à même lequel cette variation se révèle comme telle. C'est dire que l'auto-négation éthique de l'individu n'a plus un sens seulement négatif par rapport à la positivité de la vie éthique du peuple, qu'elle n'en est plus une simple condition, mais qu'elle a le sens positif d'une individualisation ou *figuration* de cette vie positive,

envisagée, il est vrai, dans son aspect négatif, dans son changement, dans son histoire. Puisque l'histoire ou auto-négation *universelle* de la vie *universelle* du peuple réalise celle-ci en son *identité à soi*, c'est-à-dire comme singularité s'avérant telle dans son rapport négatif à d'autres, à savoir dans la guerre, l'individualité historique s'accomplit de façon privilégiée dans l'individualité politico-militaire d'un Epaminondas, d'un Hannibal, d'un César, uniques exemples alors cités par Hegel.

Les premiers textes de Iéna évoquent d'autres types de « l'individualité intéressante »¹²² — pour reprendre une expression de l'article sur la *Différence*. Elle y désigne la figure que « la raison une et universelle »¹²³, toujours la même, se donne à même « le matériau d'une époque particulière »¹²⁴, c'est-à-dire son information à travers l'esprit d'un peuple, mais dans la négation totale de l'individu particulier, qui doit « se jeter à corps perdu [en français dans le texte] » dans « l'essence de la philosophie »¹²⁵. Cependant, la radicalité de l'auto-négation philosophique de la particularité individuelle est celle de ce que Hegel désignera bientôt comme « complément idéal »¹²⁶, au sens de substitut négatif, de la vie éthique positive où s'accomplit alors, pour lui, l'absolu et où, par conséquent, l'individualité peut s'affirmer elle-même absolument. La grande individualité est l'individualité éthique. Mais, quant à son lieu plus précis dans la totalité éthique, elle ne peut se rencontrer, à vrai dire, dans les vieillards sacerdotaux auxquels le *Système de la vie éthique* confie le « gouvernement absolu » du peuple, car, « substance en repos du mouvement universel »¹²⁷, celui-ci requiert l'extinction naturelle, l'être-disparu, de l'instrument de toute action, c'est-à-dire, justement, de l'individualité elle-même. La grande individualité éthique doit être celle qui participe au « gouvernement universel » assumant la négativité, l'activité, l'historicité, du peuple, par la subsumption du particulier sous l'universel, achevée dans le troisième système de ce gouvernement universel, celui de la « discipline », où la guerre joue un rôle décisif¹²⁸. Comme « le gouvernement universel est la cause du mouvement universel, ou l'universel dans

122. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, p. 12.

123. *Ibid.*

124. *Ibid.*

125. *Ibid.*, p. 11.

126. *Id.*, « Suite du *Système de la vie éthique* », in : *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, op. cit., p. 314.

127. *Id.*, SS, p. 76.

128. Cf. *ibid.*, p. 90.

la mesure où il est opposé au particulier sous la forme d'un particulier, tout en étant, cependant, quant à son essence, l'universel, et, en raison de sa forme, déterminant pour le particulier »¹²⁹, il lui faut bien s'incarner dans un individu qui « a lié sa personne au principe nécessaire de l'unité de l'État », et qui, ainsi, « s'identifie avec un principe »¹³⁰. Telle a été, selon la *Constitution de l'Allemagne*, la grande individualité d'un Richelieu.

Mais, dans l'esquisse de l'État rationnel absolument vrai que propose l'article sur le droit naturel, Hegel ne cite pas une figure appartenant à l'État moderne, marqué généralement, même chez ses serviteurs directs — comme la *Constitution de l'Allemagne* le déplore¹³¹ — par l'affirmation « bourgeoise » de l'individualité, prise pour elle-même. Défini, à cet égard, plus strictement, par une histoire moins rusée dans le maniement de ses instruments, que ce ne sera le cas avec la théorie ultérieure de « l'individu de l'histoire mondiale », le grand individu éthique de l'article sur le droit naturel a son modèle dans le grand citoyen antique déterminé par la pureté de son génie guerrier. A l'opposé des grandes figures de l'art, dont l'individualité libérée fait triompher (seulement) idéellement la cité (trop) sûre d'elle-même en son être « comique »¹³², les grandes figures politico-militaires antiques individualisent formellement l'agir tragique de la cité par la totale auto-négation du contenu de leur individualité. En ce sens, Epaminondas, Hannibal et César ne font qu'accomplir en eux le courage ordinaire des membres du premier état¹³³.

Le premier degré de l'« éthique », qui culmine dans le sacrifice du soldat, exprime une auto-négation immédiate, abstraite, de l'individualité, une auto-négation *non individualisée* de l'individualité ; alors, l'être de cette auto-négation, le peuple se posant à travers elle, ne retient et ne conserve rien de cette individualité à l'intérieur de sa positivité réalisée. Mais, de même que la positivité éthique du peuple accède à sa vérité absolue à travers la négativité du processus tragique (l'histoire du peuple), de même la grande individualité, qui est l'agent de celui-ci, accomplit en elle l'« éthique » dans l'*individualisation* de son auto-négation, négation

129. *Ibid.*, p. 76.

130. *Id.*, VD, PS, p. 109.

131. *Cf. ibid.*, pp. 95 sqq.

132. *Cf. ci-dessus*, pp. 486 sq.

133. Bien loin d'illustrer une autre forme de liberté que celle dévolue à ceux-ci, contrairement à ce qu'affirme F. Rosenzweig (*cf. Hegel und der Staat*, I, *op. cit.*, pp. 169 sqq).

ainsi *concrète* de l'individualité, conservant par là cette dernière pour offrir son énergie indispensable à la vie historique de la totalité éthique. Exprimant directement en son *être* ou *positivité* éthique propre la positivité absolue du peuple, principe de toute énergie, la « propriété éthique » de l'individualité historique a la puissance de déterminer, reprendre en son unité, configurer *éthiquement*, la particularité de l'être naturel de cette individualité ; cette imprégnation *éthique* de l'individualité naturelle *individualise*, en retour, différencie selon une figure, *configure*, la substantialité ou positivité éthique du peuple, la vie éthique absolue. La négation éthique de la nature — la « propriété éthique » — devenant ainsi nature dans l'individualité qui actualise et accomplit en même temps la cité en sa plénitude, voilà ce que Hegel peut bien appeler, dans un esprit aristotélicien, la « vertu » : les « propriétés ... éthiques... peuvent s'appeler ... des vertus quand elles s'individualisent, à nouveau, dans une énergie supérieure et, toutefois à l'intérieur de la vie éthique absolue, deviennent en quelque sorte des figures vivantes propres, telles que les vertus d'un Épaminondas, d'un Hannibal, d'un César et de quelques autres » (p. 81).

Mais, si le grand individu vertueux est le maître d'œuvre de la vie historique de la positivité éthique, dont il médiatise la réalisation grâce à l'énergie qu'elle lui confère et qui le fait se réaliser lui-même avec une positivité éthique propre, la *totalité* éthique configurée à travers une telle *singularisation* d'elle-même rabaisse cette positivité individualisée encore à quelque chose de *négatif* ; ce que Hegel développera ultérieurement dans le thème des grands individus de l'histoire mondiale, dont la réussite universelle signe la perte individuelle. La *totalité* éthique configurée historiquement dans et par eux nie cette *figuration* d'elle-même ; assurément, par rapport aux autres peuples, un peuple est bien un *singulier*, une individualité, mais, pris en lui-même, comme *totalité*, il est au-delà de toute figure singulière et ne réalise tout son être que dans l'ensemble de ses figurations : les individualités vertueuses, ainsi, « sont des figures, et, donc, ne sont pas en soi absolues, pas plus que les figures des autres formations organiques, mais [elles sont] l'émergence plus forte d'un côté de l'Idée du tout » (p. 81). Ainsi, même en ses figures éthiques suprêmes, la singularité est encore trop pauvre pour pouvoir exprimer la totalité éthique¹³⁴. Si l'individu vertueux accède à une excellence éthique en elle-même positive, puisque son individualité s'affirme

134. Cf. ci-dessus, Chap. VII, p. 384.

comme telle dans son auto-négation libérant, dans la réalité, la position du positif, la positivité éthique *configurée* est encore un négatif par rapport à ce qu'elle est en sa *totalité*, c'est-à-dire en sa *vérité*.

Contre l'exaltation romantique contemporaine d'une individualité exprimant et actualisant en son être, microcosme achevé, toute l'infinité du monde, Hegel maintient donc que, même en sa cime, l'individualité éthique n'est rien qu'un moment relatif de la vie éthique absolue du tout, dont l'identité concrète (« intuitive ») se subsume sous la différence multiple, abstraite (« conceptuelle »), de ses manifestations à chaque fois finies, conformément à l'essence de toute « nature ». C'est pourquoi la cime de la théorie morale, bien loin d'être une « *Tugendlehre* », une « théorie de la vertu » qui s'adresse — comme dans le formalisme kantien-fichtéen — de manière *normative* à un *vouloir* individuel s'affirmant responsable, en sa puissance principielle universelle, de toutes ses décisions particulières, est une théorie *des vertus* qui se présente comme leur « *description naturelle* » (p. 81), et même comme leur *histoire naturelle* : elle saisit, en effet, les vertus dans l'émergence *historique* de leur diversité, comme ayant leur origine et leur principe dans le déploiement *nécessaire* d'une *totalité* de l'être éthique, c'est-à-dire dans une *nature* éthique. En toute son ampleur, la morale ou vie éthique de l'individu est bien un négatif par rapport à l'objet du droit naturel, à savoir l'auto-différenciation de la nature éthique.

Cependant, si la vie éthique singulière en général — qu'elle relève de la « moralité » ou de l'« éthique » — n'est qu'une singularisation ou réalisation finie de la *nature* éthique, le lieu ou l'élément de cette singularisation de la nature *éthique* — à savoir la conscience comme telle, c'est-à-dire la négativité pure ou absolue, la négation de soi, l'auto-négation qu'est « la liberté de l'[individu] singulier » (p. 74) — fait que cette réalisation ne peut être elle-même naturelle. Alors que la singularité ou négativité naturelle, fixée à elle-même en son immédiateté, est, dans son devenir, immédiatement déterminée par son universel, le devenir nécessaire, dans la singularité « libre », de l'universalité concrète du peuple, se médiatise par l'auto-négation — comme auto-détermination ou différenciation — de la négativité absolue ou de l'universalité abstraite qu'est, prise pour elle-même, une telle singularité. — L'attribution de *tel* ou *tel* individu à tel ou tel état, à tel ou tel moment réalisé du contenu systématique de la vie éthique absolue se déployant quasi spatialement, implique la particularisation diverse de la singularité, qui, soit se fixe à sa différence

— et tel est le négatif « en tant que la subsistance de la différence » (p. 82) —, soit s'arrache à celle-ci pour refléter en elle-même la vie éthique positive. Par contre, l'intégration quasi temporelle de *toute* singularité, qu'elle soit celle du deuxième état ou celle du premier état, dans la vie éthique absolue, envisagée en sa forme générale d'unité substantielle concrète, s'opère à partir de la forme *éthique* générale de la singularité, c'est-à-dire de sa négativité *infinie* ou de sa « liberté ». C'est ce qui fait qu'une telle intégration est une histoire dont les étapes, rationnellement nécessaires, ne le sont pas toujours empiriquement, et qu'on peut en appeler à la volonté, par exemple pour s'élever, comme nous le verrons, d'une intégration éthique par les mœurs à une intégration éthique par les lois.

*
**

Un tel devenir conditionné par la liberté de l'individu est une *éducation*, au sens général du terme. Hegel expose alors, pour la première fois, l'éducation par laquelle la substance — saisie encore comme fondamentalement éthique — se fait advenir, en sa positivité concrète absolue, à travers la négativité absolue de sa subjectivité s'affirmant dans chaque conscience singulière d'elle-même. Mais cette négativité absolue, qui, comme universalité posée de l'existence singulière, en constitue l'origine *éthique*, est appréhendée essentiellement comme *négation* de l'universalité *concrète* ou de la totalité *différenciée* qu'est la vie éthique absolue à *réaliser* en elle ; elle est — selon un deuxième sens du négatif — « le manque de la différence, représente la totalité en tant que quelque chose d'enveloppé et de non-déployé, en quoi il n'y a pas le mouvement et l'infinité en sa réalité » (p. 82). La qualification de la négativité absolue, négation de soi en soi, qu'est — *ontologiquement* — la singularité éthique, comme *négatif de la positivité absolue*, dont l'effectuation en elle est son but, c'est-à-dire sa qualification *téléologique*, manifeste bien que, pour l'auteur de l'article sur le droit naturel, l'essentiel, dans l'éducation de la subjectivité à sa substance, est, comme partout, non pas la subjectivité singulière, mais la totalité substantielle. L'auto-engendrement de la substance éthique vraie dans sa conscience singulière n'est ni lancée ni relancée par celle-ci ; il n'a pas son moteur dans la négativité, contradiction ou dialectique, de cette conscience singulière, mais, en quelque sorte, extérieurement à elle, dans la contradiction opposant à sa négativité éthique le sens, préalablement posé en sa vérité, de la positivité éthique du peu-

ple, puissance absolue qui lui est imposée comme son but absolu. C'est dire que le processus menant d'une figure à une autre de cette genèse se déroule « dans le dos » de chacune d'elles, *même comprise en son sens spéculatif*¹³⁵, et s'offre, à chaque fois, au penseur spéculatif stationnant en elle, avec la nécessité brutale d'un « il faut » [« es muss »]¹³⁶. La prégnance du modèle schellingien du développement spéculatif — non véritablement immanent — se manifeste bien ici, une fois de plus, dans le texte de Hegel.

La vie éthique absolue que chaque individu doit laisser se réaliser en et par lui est, en sa forme vraie, une identité *rationnelle* de l'universalité et de la particularité, c'est-à-dire une identité incluant en elle les trois moments, de l'identité immédiate ou abstraite, de la différence, et de l'identité médiatisée ou concrète. Aussi, le processus rationnel de sa réalisation dans l'individu passe-t-il lui-même par les trois moments de la réalisation de l'identité de l'universel et du particulier, comme identité immédiate de ceux-ci, puis comme leur différence, enfin comme leur identité concrète. Tels sont les trois degrés de l'éducation éthique de l'individu : l'*éducation* proprement dite, la *législation* et la *religion*. La perspective encore substantialiste à travers laquelle Hegel conçoit, alors, l'unité de la substance et de la subjectivité, fait qu'il ancre solidement la série de ces degrés dans le degré le plus « substantiel », à savoir celui qui réalise la vie éthique dans la massivité des *mœurs* : les *lois* et le *culte*, en leur existence cependant nécessaire, ne font que confirmer d'une manière plus rationnelle le socle qui se reflète en eux.

L'universalité ou négativité *abstraite* qu'est, éthiquement parlant, l'individu pris pour lui-même, a pour destination essentielle, pour être vrai, de se nier en se résolvant comme un simple moment de l'universalité *concrète* de la vie éthique positive : « le vivant, sous cette forme-ci du négatif, est le *devenir* de la vie éthique, et l'*éducation*, suivant sa détermination, est la suppression progressive, qui se manifeste, du négatif ou subjectif » (p. 82). Le « devenir-adulte » de l'enfant à travers l'éducation qui « le conduit hors de » son « être subjectif ou négatif », universalité sans contenu éthique vrai et qui, donc, est simplement « la forme de la possibilité d'un individu éthique » (p. 82), est, cepen-

135. Il n'en sera plus de même ultérieurement, en particulier dans le processus « phénoménologique » de l'éducation de la conscience au savoir absolu.

136. Cf. la nécessité proprement historique de la réalisation universelle de la raison éthique — ci-dessus, Chap. VII, pp. 444 *sqq.*

dant, autre chose qu'une paisible évolution. L'éducation qui remplit l'universalité formelle du Moi est présentée, en effet, par Hegel, comme une « cessation de cette forme », au sens d'une « discipline ou répression de celle-ci » (p. 82). C'est que, n'étant pas encore *en elle-même*, c'est-à-dire *éthiquement*, particularisée ou différenciée, l'universalité éthique abstraite de l'individu réel in-forme nécessairement (car la différence est l'élément de toute réalité) une différence extérieure à elle, la particularité *naturelle*, immédiate, de cet individu, qu'elle consacre et absolutise ainsi en tel ou tel de ses aspects. L'éducation de l'individu à la vie éthique absolue est, par conséquent, forcément une violence faite à son libre arbitre naturellement déterminé.

Au fur et à mesure que le Moi éduqué est ainsi soustrait à sa fixation à son pseudo-être immédiat, l'être vrai de la vie éthique universelle au sein de laquelle il est « abreuvé » lui apparaît comme de moins en moins autre et contraignant : « il vit dans l'intuition absolue de celle-ci tout d'abord comme d'une essence étrangère », puis, libérant davantage son Moi ou son concept de son (faux) être naturel, il l'engage d'autant plus dans l'être vrai de la vie éthique universelle, « le conçoit de plus en plus et, ainsi, passe dans l'esprit universel » (p. 82). — Ces différents degrés atteints par l'éducation comme réalisation, dans l'individu, de la vie éthique absolue, déterminent aussi les différentes formes de la morale. Dans la « moralité », l'individu vit ce qui, pour lui, est sa substance, sur le mode intuitif de l'Objet ; dans l'« éthique », sur le mode cognitif du Sujet. Et, de même que l'« éthique » est la cime de la morale, de même le but ultime de l'éducation est l'actualisation « vertueuse » de la vie éthique absolue. Hegel y insiste contre toutes les entreprises pédagogiques orientées vers l'épanouissement de la personne prise pour elle-même, que ces entreprises soient d'inspiration rationaliste ou romantique. L'éducation aux vertus ne *doit* pas — donc, en quelque sorte, du point de vue « moral » lui-même — consister dans « un effort en vue d'une vie éthique propre et séparée » (p. 82), dont le sens ne peut que culminer, en effet, dans le « pharisaïsme »¹³⁷ ou « l'hypocrisie intérieure »¹³⁸ de la négation consciente — affirmant donc la subjectivité — de la subjectivité ; un effort de ce genre serait aussi « vain » (p. 82) que son but. Bien plus, et plus radicalement, cette éducation ne *peut* être — *éthiquement* parlant — un tel effort : la nature éthique, nous l'avons vu, a pour *sujet réel* la

137. HEGEL, *GuW*, JKS, *GW* 4, p. 410.

138. *Id.*, SS, p. 59.

substance universelle d'un peuple, et un tel principe ne peut tolérer la réalité d'un but qui absolutiserait sa négation. Ainsi, le but vrai de l'éducation est alors, pour Hegel, celui-là même que l'antiquité assignait à la *paideia*, non dissociée par elle de la politique, comme l'illustre particulièrement la philosophie platonicienne¹³⁹. Puisque, pour Hegel, alors, comme pour « les hommes les plus sages de l'antiquité » (p. 82), vivre éthiquement, c'est essentiellement, voire seulement, « vivre conformément aux coutumes de son pays », puisqu'il regarde avec eux l'éducation — contrairement à ce qu'il pensera plus tard¹⁴⁰ — comme une tâche essentielle de la totalité éthico-politique, il peut bien reprendre à son compte la réponse que le pythagoricien Xenophilos, selon Diogène Laërce, faisait « à quelqu'un lui demandant quelle serait la meilleurs éducation pour son fils : « C'est si tu fais de lui le citoyen d'un peuple bien organisé » (p. 82).

Par une telle éducation, la particularité réalise son essence, l'être « absolument identique » de la totalité populaire, dans une œuvre qui, comme « être et agir commun de tous » (p. 82), unit en elle concrètement la particularité des subjectivités agissantes et l'universalité de l'action substantielle — ainsi que Hegel le développera plus tard, au début du chapitre VI de la *Phénoménologie de l'esprit*, quand il déterminera « l'esprit » comme « l'œuvre universelle qui, grâce à l'opération de tous et de chacun, s'engendre comme leur unité et leur égalité »¹⁴¹. Cependant, l'œuvre éthique, l'unité de la substance active universelle et des subjectivités opérantes particulières, n'a sa *réalité* que dans et comme celles-ci, qui constituent, par leur intégration systématique à la totalité populaire, le « corps organique propre » de cette dernière. La réalité immédiate de l'œuvre éthique, les mœurs vivantes, sont la réalité en son *immédiateté*, c'est-à-dire en tant que multiplicité des individus particuliers : l'*universalité* de l'être éthique vrai n'est pas *comme telle* dans la réalité, la conscience particulière *l'est*, elle ne *l'a* pas. Or, il est absolument — car rationnellement — nécessaire que l'unité de l'*universel* et du particulier se réalise aussi *en son universalité, comme universelle*. Puisque

139. Cf. H. JOLY, *Le renversement platonicien*, Paris, Vrin, 1974, p. 304.

140. Selon les *Principes de la Philosophie du droit*, c'est la société civile, c'est-à-dire l'État agissant comme *non-État*, qui est responsable de l'institution éducative, et, si celle-ci s'emploie à former un bon citoyen, c'est dans la mesure où le citoyen, précisément, s'affirme aussi pleinement en son individualité propre dans la société civile, dont le principe est la particularité. — Cf. également, *in* : *Textes pédagogiques de Hegel*, Paris, Vrin, 1978, notre Introduction, pp. 31 *sqq.*

141. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, II, p. 10.

l'élément de toute réalité est la différence ou particularité, cette réalisation de la vie éthique absolue sous une forme universelle est alors médiatisée par l'auto-universalisation de l'individualité particulière, c'est-à-dire par son affirmation comme *pensée* et *connaissance* : cette expression *pensée des mœurs* est « le système de la législation » (p. 83), qui constitue, précisément, le second moment de la réalisation de la vie éthique absolue à travers la singularité individuelle.

Comme il le fera toujours par la suite, Hegel lie, ici, à l'affirmation de la nécessité, pour les mœurs, de s'exprimer sous la forme de *lois*, celle de l'égalité nécessaire, pour les lois, de n'avoir pour contenu que des *mœurs*. Cette double affirmation sera, d'ailleurs, développée, dans la dernière partie de l'essai sur le droit naturel, par l'analyse du conflit mortel — exemplifié dans la *Constitution de l'Allemagne* — entre la loi et les mœurs¹⁴². Là aussi, la politique antique sert indubitablement de référence à Hegel : on sait qu'il caractérisera souvent la « belle » constitution grecque par l'existence des lois comme coutumes, et qualifiera, par exemple en traitant de la philosophie de Platon, les coutumes éthiques de « constitution vivante »¹⁴³, sans pour autant négliger le fait que « dans la philosophie politique platonicienne, et malgré une critique de la « légalité » ..., il ne saurait exister de constitution sans un système de lois »¹⁴⁴. Si Hegel affirme bien ici — avec une brièveté très compréhensible, puisque le thème a été impliqué dans tout son propos antérieur — qu'il faut que le système de la législation « exprime pleinement la réalité ou les coutumes éthiques présentes vivantes » (p. 83), il insiste surtout — comme c'est tout aussi compréhensible en raison de ce même propos — sur la nécessité rationnelle de l'expression d'*entendement* de la vie éthique absolue. Une telle réhabilitation de l'entendement législateur s'accusera par la suite, en particulier à l'encontre des doctrines romantiques du droit, exaltant, comme chez un Haller ou un Savigny, le droit coutumier pour dénoncer sa reprise intellectualisée dans les abstractions (révolutionnaires) d'un *code*. Elle confirme ici que la critique hégélienne du formalisme de la loi (morale et juridique) ne vise que la vaine tentative d'absolutiser ce qui n'est qu'un moment relatif, mais comme tel absolument nécessaire, de l'existence éthique.

142. Cf. ci-dessous, Chap. IX, pp. 606 *sqq.*

143. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, G 18, p. 276.

144. H. JOLY, *Le renversement platonicien*, op. cit., p. 282 — Cf. aussi, *ibid.*, pp. 371 *sqq.*, à propos de la fonction de la loi dans le platonisme.

Dans un texte comme l'article sur la *Différence*, principalement dirigé contre la « domination de l'entendement » exaltée par le système fichtéen, Hegel proclamait la nécessité de « supprimer la misère, en laquelle la vie est plongée par l'entendement, dans l'infinité vraie d'une belle communauté, de rendre les lois superflues grâce aux mœurs »¹⁴⁵. Dans le texte déjà plus synthétique et intégrateur qu'est l'article *Foi et savoir*, où il élève la philosophie spéculative aussi bien au-dessus de l'anti-intellectualisme de Jacobi qu'au-dessus de l'intellectualisme kantien-fichtéen, il souligne qu'à « la beauté éthique ne peut manquer aucun des deux côtés, ni sa vitalité en tant qu'individualité, à savoir qu'elle n'obéit pas au concept mort, ni la forme du concept et de la loi, l'universalité et objectivité »¹⁴⁶. — L'article sur le droit naturel, conformément à son orientation novatrice fondamentale, dynamise cet *équilibre* « des deux côtés » en un *processus ascensionnel* élevant l'intuition éthique des mœurs à l'entendement éthique des lois — de la forme encore naturelle, « barbare », du contenu absolu de la vie éthique, à sa forme cultivée, déjà spirituelle. La vie éthique doit se libérer de sa forme barbare et s'engager dans le processus de la culture. Mais, en définissant la fixation barbare aux certitudes massives, grossières, de la seule intuition éthique, par la liaison de l'« inaptitude à mettre les coutumes éthiques sous la forme de lois » et de « la peur angoissée de penser ces coutumes éthiques, de les regarder et reconnaître comme siennes » (p. 83), Hegel dévoile, dans la position de la forme cultivée de l'éthique — négation de ce négatif qu'est l'impuissance, l'« inaptitude » de sa forme immédiate —, déjà sa *négativité*, comme objet du retrait *angoissé* de celle-ci devant elle.

En se niant comme intuition, la vie éthique se nie comme vie éthique ; le hégélianisme ultérieur développera abondamment ce thème de la *culture* comme *aliénation* ou *perte de soi* de l'esprit. Pour pouvoir réaliser concrètement, comme la raison l'exige, son identité concrète (comportant la différence qui fait de cette identité une identité hiérarchique) avec l'universalité éthique, la conscience singulière doit nécessairement s'opposer à son identité immédiate, sans différence, abstraite, avec celle-ci au sein des mœurs. Elle s'oppose donc, comme singulière, à l'universalité éthique posée comme telle dans les lois. Mais la conscience d'une telle universalité est la conscience pensante, et, puisque dans la pensée l'universel connaît l'universel, se connaît lui-même, la cons-

145. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, p. 55.

146. *Id.*, *GuW*, JKS, GW 4, p. 381.

science légale des mœurs les reconnaît véritablement « comme siennes » (p. 83). Si une telle reconnaissance peut angoisser, c'est que — comme le montrera le développement phénoménologique de la culture en tant qu'aliénation de soi de l'esprit — en dissolvant, dans l'universalité abstraite *infinie* du Soi s'affirmant comme tel, les *déterminations* universelles (comme lois) de la vie éthique (réelle dans les mœurs), l'esprit — dont l'essence est d'être l'auto-particularisation subjective de la substance concrètement universelle — n'accède à la conscience de lui-même que comme perdu. Toutefois, qualifier de barbare l'angoisse devant la réalisation culturelle de la vie éthique absolue, c'est immédiatement signifier que son objet doit et peut être surmonté, et introduire ainsi la troisième et dernière figure de la réalisation de cette vie éthique absolue dans les consciences singulières, comme la réconciliation de son essence et de sa réalisation, c'est-à-dire comme son accomplissement ultime. Celui-ci consistera dans la *religion*. — Ainsi, les quelques lignes où Hegel, en la caractérisant simultanément par ce qu'elle a de positif et par ce qu'elle a de négatif, insère la législation — la vie éthique comme culture — dans le processus menant des mœurs à la religion, peuvent-elles apparaître comme un extraordinaire raccourci anticipant en soi le cheminement phénoménologique qui mènera de « l'esprit vrai », par « l'esprit devenu étranger à lui-même, la culture » et son achèvement dans le formalisme constitutif de la « moralité », à la « religion ».

Le bref développement final de la partie spéculative essentielle de l'article sur le droit naturel définit les deux moments grâce auxquels la religion réalise effectivement, de manière *concrète*, dans la singularité, l'essence universelle concrète de l'identité — qu'est la vie éthique absolue — de la substance universelle et de la subjectivité singulière. Une telle réalisation, qui doit identifier dans la différence, implique, d'une part, que l'universalité éthique, posée comme telle dans la législation, échappe à sa dissolution dans la subjectivité abstraite de l'individu pensant, ait comme telle un *être* pour celui-ci, d'autre part, que l'être fixé de l'universalité pour la singularité soit, en même temps, engagé avec cette dernière dans une œuvre commune.

La philosophie ultérieure de la religion analysera bien — après le moment idéal, essentiel, de chaque religion : « le concept métaphysique de Dieu » — ses deux moments réels, existentiels, que sont la « représentation de Dieu » et le « culte ». — D'une part, il n'y a de religion que comme objectivation de l'universel, et telle est la « représentation de Dieu » : la conscience du divin est,

comme conscience de l'universel, conscience *pensante*, mais, comme pensée *religieuse*, conscience de cet universel en tant qu'*autre*, en tant qu'*objet* : « A la religion — dira Hegel — appartient essentiellement le moment de l'objectivité, à savoir que la puissance spirituelle apparaisse pour l'individu, pour la conscience empirique singulière, comme quelque chose d'indépendant, comme un mode d'être de l'universel face à la conscience de soi »¹⁴⁷. Ainsi, l'universel saisi par la pensée doit, pour apparaître comme divin au sujet pensant, être libéré de toute dissolution en celui-ci, c'est-à-dire objectivé ou opposé à lui comme un *autre* sujet, dans le milieu de la « Vor-stellung » : ce sujet opposé au sujet particulier est le sujet-objet universel, Dieu. — D'autre part, puisque l'objet de ce moment représentatif, théorétique, de la religion enveloppe en son absoluité l'unité de lui-même et du sujet religieux, la conscience de Dieu doit nécessairement comporter en elle le moment négateur de la *différence théorétique* de Dieu et de la conscience, c'est-à-dire celui de leur *unification pratique*, le moment du *culte*. — Ce sont bien ces deux thèmes que présente le succinct propos consacré par l'essai sur le droit naturel à la réalisation religieuse de l'unité éthique de la substance universelle et de la subjectivité singulière. Mais ils sont alors exposés dans le contexte de l'absolutisation de la vie éthique, posée par Hegel comme *s'affirmant pleinement en tant que telle* dans la forme religieuse de sa réalisation, bien loin qu'un tel achèvement d'elle-même ait aussi, en même temps, le sens d'une négation d'elle-même, comme ce sera le cas plus tard.

Ce contexte détermine la caractérisation alors offerte du culte et de l'intuition du divin. Celui-là n'étant, très rapidement, présenté que comme ce qui arrache celle-ci au rapport théorétique, statique, du face-à-face entre la conscience et Dieu, comme ce qui les réunit donc en « sa vivacité et son mouvement plein de joie » (p. 83), le sens global que Hegel donne alors à la religion est contenu dans la manière dont il définit l'intuition du divin. — Il souligne, assurément, toujours le lien intime entre la religion et la vie éthico-politique, qui, toutes deux, objectivent la conscience que l'esprit a de lui-même comme libre universalité : Dieu et l'État naissent en même temps pour la conscience. Cependant, que ce soit dans le processus phénoménologique ou dans le processus encyclopédique, toujours l'affirmation de l'insertion de l'*apparition* de la religion au sein du devenir éthico-politique sera

147. *Id.*, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, éd. Lasson, I, B : « Die bestimmte Religion », Hambourg, F. Meiner, p. 85.

intégrée dans l'affirmation, spéculativement plus compréhensive, de la *fondation* de la conscience éthico-politique (de l'esprit objectif) sur la conscience religieuse (l'esprit absolu). Mais, dans l'article sur le droit naturel, texte qui, reposant sur une conception substantialiste de l'unité éthique hiérarchisée de la substance (le peuple) et de la subjectivité (l'individu), décrit significativement la réalisation de la vie éthique du peuple dans les individus comme un simple « reflet » de la positivité de celle-là dans la négativité de ceux-ci, le moment ultime d'une telle réalisation ne peut encore être que l'accomplissement de ce reflet, de ce redoublement. Ainsi que Hegel l'écrit dans le *Système de la vie éthique*, « l'universel, intuitionné dans la forme idéale de la particularité, est le dieu du peuple : ce dieu est une manière idéale d'intuitionner le peuple »¹⁴⁸. Bien que Hegel conçoive désormais la substance comme sujet — comme négation tragique de soi —, le sujet vrai est le sujet substantiel qu'est le peuple, présenté encore comme non véritablement engagé, en son absoluité, dans la vie éthique singulière dont la religion est la forme achevée.

Ce primat du substantiel se marque aussi dans la manière dont, au sein du processus de la vie éthique singulière, sont présentées les relations entre les moments de ce processus. Le moment postérieur, ne devant pas son être à la dialectique interne ou auto-négation du moment antérieur, peut être présenté comme la reprise *positive* de celui-ci, et cette possibilité offerte par la *forme* du développement s'accorde parfaitement avec le principe de son *contenu*, à savoir le primat du substantiel sur le subjectif. Le passage de la législation à la religion est bien décrit comme un passage essentiellement *positif*. Réalisation *universelle* du contenu éthique, la législation, qui fait du peuple proprement un État, n'est vraiment un universel *réel*, cette « idéalité des coutumes éthiques, cette forme de l'universalité, qui est la leur, dans les lois », ne « *subsiste* [nous soulignons] comme idéalité » pour la conscience singulière, que si, au lieu de n'avoir qu'un être idéal dans le milieu universel de la pensée, elle est « pleinement *réunie* [nous soulignons] avec la forme de la particularité » (p. 83), condition de toute existence réelle pour la conscience. En son sens positif, une telle réunion du contenu universel et de la forme particulière institue une correspondance stricte entre eux : plus la vie éthique du peuple s'exprimant dans les lois éthiques identifie concrètement ses différences dans une universalité vraie, plus la singularité où elle se réalise en tant que telle résout en elle-même les

différences relativisantes liées à la naturalité, et se présente comme divinité spirituelle. C'est ce que Hegel indique en écrivant, dans sa brève évocation, non historique, de la religion vraie correspondant à la vie éthique vraie, que « l'idéalité comme telle [doit nécessairement] obtenir une figure absolue pure » (p. 83). — Ainsi, dans une double relation absolument positive, la religion, qui reçoit tout son sens de la vie éthico-politique du peuple, confère un être absolu au « reflet » de celle-ci dans la vie éthique singulière. C'est bien encore la substance qui s'affirme *comme telle* au faite de sa réalisation subjective. La fin de l'exposition spéculative du droit naturel confirme ainsi absolument le maintien contradictoire, par là précaire, dans un texte dont nous avons, à plusieurs reprises, souligné le caractère, de ce fait, crucial, de la perspective substantialiste, spinoziste-schellingienne, à l'intérieur de laquelle Hegel, déterminant la substance comme sujet (la tragédie de l'absolu), s'achemine pourtant vers la conception proprement hégélienne de l'absolu comme sujet absolu, comme Esprit.

*
**

La conception de la *substantialité* originaire du sujet éthique — qui fait reposer son idéalité proprement étatique (dans la législation) et religieuse sur la réalité massive de la vie éthique populaire — se confirme, une ultime fois, dans le résumé que donne Hegel de la construction — s'achevant avec la fixation du statut de la religion dans l'économie générale de la nature éthique — de l'Idée de celle-ci. Il y insiste, en effet, particulièrement, sur le renversement opéré par la spéculation, quant à leur hiérarchisation, entre la science plus substantielle de la pratique qu'est le droit naturel et la science plus subjective qu'en est la morale. — Le formalisme kantien-fichtéen, tout en distinguant le droit — la légalité — de la morale — la moralité —, privilégiait, cependant, toujours, la seconde, dont l'objet est, pourtant, ce qui est « formel et négatif » (p. 84), par rapport au premier, dont l'objet est, pourtant, ce qui est « absolu et positif », au sein de leur réunion pratique ; l'impératif moral est bien, chez Kant, la promotion de la loi suprême de la moralité, et la règle du droit est bien, chez Fichte, érigée en commandement absolu par la loi morale elle-même. Contre un tel formalisme subordonnant la substance à la subjectivité, dont Hegel rappelle, *in fine*, qu'il aboutit à proposer un droit ou un État qui, par sa contradiction absolue (celle de la contrainte), « n'est absolument rien du tout » (p. 84), et à dégrader également l'« absolu et positif » de la volonté morale en

« quelque chose qui n'est pas moins formel et négatif », il faut exalter la vertu pratique de la raison spéculative. Celle-ci a sauvé, en effet, à la fois, la morale et le droit, d'une telle précipitation dans le non-être, et cela en cessant précisément de les présupposer comme possédant un être dans leur différence même, cette présupposition de la *différence* positive du droit et de la morale se reflétant dans la subordination du droit — dont le principe est, en fait, l'*identité* — à la morale — dont le principe est, en fait, la *différence*. La spéculation a supprimé les principes originellement différents de la morale et du droit, interdisant par là leur pseudo-réunion dans un « éventuel mélange » (p. 83) pas plus réel que ses éléments ; en posant à l'origine de la pratique « l'identité éthique absolue » (p. 83), contenu du droit naturel au sens concret ou vrai de l'expression, elle a établi « la vitalité » positive d'une telle essence concrète de ce droit, en tant qu'auto-différenciation pleinement réalisante de celui-ci dans la tension de lui-même — le droit proprement dit — et de son autre — la morale —, alors également assurés dans l'être.

Cependant, l'auto-différenciation rationnelle du droit naturel n'est pas seulement son auto-différenciation *identique à elle-même* dans le système *vrai* de la vie éthique, mais aussi — puisque Hegel affirme désormais le lien intime de la raison et de l'histoire — l'auto-différenciation *différente d'elle-même* du droit naturel dans les figures historiques du *droit positif*. Il faut donc encore et enfin se demander si le droit naturel peut également sauver le négatif qu'est, en fait, le droit positif, en sa prétention à exister dans sa particularité, indépendamment de l'universalité par laquelle la raison a toujours défini le premier.

QUATRIÈME PARTIE

DROIT NATUREL ET DROIT POSITIF

CHAPITRE IX

Les pages introductives de l'essai sur le droit naturel s'achevaient sur l'indication que la critique du formalisme pratique, vaine tentative pour *organiser positivement* (différencier réellement) l'absoluité négative ou infinité (l'identité idéale), devait conduire « immédiatement » (p. 17), comme auto-destruction de la réflexion, à la construction spéculative du droit naturel, et cela en deux sens. — D'une part, l'assomption de la négation de l'absolu négatif comme identité opposée à la différence, c'est-à-dire la position de l'absolu comme auto-différenciation de l'identité, comme totalisation de soi, enveloppait la manifestation, réalisation ou différenciation pratique d'un tel absolu, comme organisation spéculative du *contenu vrai* du droit naturel à travers l'articulation rationnelle des diverses sciences de la nature éthique. Ce fut là l'objet de la troisième partie de l'essai de Hegel. — D'autre part, elle commandait la liaison intérieure, essentielle, au droit naturel saisi en toute sa concrétité rationnelle, et moyennant, précisément, la rationalisation de sa nécessaire différenciation de soi *historique*, du droit positif réalisant pour eux-mêmes les moments de celle-ci. La quatrième et dernière partie de l'article sur le droit naturel se propose l'analyse d'un tel lien rationnel, « naturel », du droit naturel et du droit positif. Elle va montrer que, d'une part, réalisation historique de la *raison*, le droit positif n'a pas d'autre *contenu — essence —* que le droit naturel qu'il extériorise progressivement. Que, d'autre

part, il doit son *statut* — *existence* — propre au fait que la raison, dont l'essence même inclut sa *réalisation* historique, ne peut pas, en celle-ci, ne pas s'opposer à elle-même, comme activité, mouvement ou processus, elle-même comme cet être en repos où elle s'est déposée ou ex-posée en se posant selon ses moments essentiels. Droit naturel *réalisé* ou *posé*, le droit positif profite, en quelque sorte, de la subsistance-par-soi, liée à toute réalité ou positivité, en laquelle est là, se fixe ou se fige, tout devenir, tout mouvement, toute activité, du retard de l'objet sur le sujet comme objectivation de soi ; le posé devient nécessairement tel face au posant, le positif est nécessairement posé *comme positif*, et c'est là ce que l'on entend proprement par positif, à savoir une existence négative par rapport au cours rationnel de l'histoire, et dont la négativité est impliquée en ce cours lui-même. C'est dans la nécessité de la réalisation historique de la raison qu'il faut donc chercher la raison de la positivité, qui peut alors se réfléchir comme telle et se consacrer dans une science dite alors elle-même positive, qui s'oppose, en oubliant son origine, à la science rationnelle ou naturelle de ce en quoi elle a pourtant sa condition de possibilité.

Achevant le mouvement de rationalisation concrète de la positivité, ponctué, comme par ses grandes étapes, par les réflexions de Hegel sur cet objet privilégié au cours de ses séjours successifs à Tübingen, Berne et Francfort, la théorie que l'article sur le droit naturel élabore de la positivité en fixe la signification définitive dans le hégélianisme ; mais, ainsi qu'il est naturel dans le premier Manifeste où celui-ci se proclame explicitement comme savoir de soi de la raison absolue, en tendant à accentuer la toute-puissance d'un tel savoir, dans le sens d'un certain optimisme triomphaliste que les œuvres ultérieures modéreront, en médiatisant davantage la relation rationnelle de la raison et de sa réalisation¹, en particulier historique.

La *médiatisation*, à l'intérieur même de l'identité concrète de la raison, de son identité, par là *négative*, avec la réalité alors reconnue comme son *Autre*, signifiera, en particulier comme intériorité, *immanence* réciproque absolue de la raison et de l'histoire, d'une part, la *dialectisation* de la nécessité historique — une figure de la raison éthique se montrera, comme différence de soi de son identité, contradiction interne ou auto-négation, être elle-même, en son contenu propre, son passage dans son Autre —, d'autre part, et corrélativement, la libération de l'Autre historique de la

1. Cf. ci-dessus, Chap. I, p. 74.

raison éthique en son contenu alors définitivement positif — posant son aliénation au cœur d'elle-même, cette raison affirmera la rationalité, quant à son *statut formel*, de l'être-irrationnel ou de l'être-positif de son contenu : il est rationnel qu'il y ait de l'irrationnel ou du positif *comme tel*.

Mais dans l'article sur le droit naturel, l'*immédiateté* de l'« attribution », positive, à la raison absolue, de sa naturalisation physique ou éthique, laisse l'identité de la première, dite pourtant comme négation sacrificielle d'elle-même, être en elle-même autre que son autre, la différence de la seconde, et déterminer celle-ci de façon extérieure, c'est-à-dire *causalement*. D'une part, ainsi, le passage d'une figure historique de la raison éthique à une autre renvoie au rapport fonctionnellement transcendant de chacune d'elles à cette raison qui les pose successivement en leur particularité positive, pour se poser elle-même finalement dans l'universalité de son contenu². D'autre part, une telle domination *immédiate* de l'histoire par la raison limite l'affirmation de la rationalité du positif à l'affirmation immédiate, positive, de la raison dans et comme le positif : le positif, en son contenu, doit être totalement rationnel, et l'indépendance relative qu'il obtient comme être de la raison *active* est bien seulement le non-être, l'idéellité, de l'être-passé : la survivance, le retard, ou de l'être-passif : le sacrifice sauveur, de la raison en l'exposition immédiate de sa toute-puissance. La seule contradiction de l'histoire est alors la contradiction *formelle* que suscite en elle la raison qui se réalise en s'opposant à elle-même comme raison *active* son être rationnel, et, bien loin qu'il y ait déjà, pour Hegel, un statut rationnel du contenu positif, il n'y a encore qu'un statut positif du contenu rationnel. L'insuffisance de la raison négative — de la dialectique — est, en même temps et tout en un, l'insuffisance de la négation du rationnel — de la positivité : l'une et l'autre traduisent l'inachèvement de la réalisation spéculative de l'identification concrète, pourtant formellement proclamée, de la raison et de l'histoire.

La moindre densité — justifiant la plus grande rapidité du commentaire —, c'est-à-dire la relative longueur de la dernière partie de l'essai sur le droit naturel, mesure l'intérêt que Hegel attache alors toujours au problème de la positivité, objet privilégiée de ses réflexions antérieures. C'est même comme une *récapitulation spéculative* des moments essentiels de celles-ci que se présente la quête progressive, à laquelle Hegel se livre ici, du

2. Cf. ci-dessus, Chap. I, pp. 95 *sqq.*, et, Chap. VII, pp. 444 *sq.*

principe vrai de la positivité des sciences, en particulier des sciences du droit ou de la vie éthique.

Si, en préalable à l'analyse d'une telle récapitulation spéculative, nous procédons à la brève récapitulation *historique* des étapes conduisant Hegel de la manière « rationaliste » à la manière véritablement rationnelle ou spéculative de traiter de la positivité, nous pouvons ancrer son itinéraire dans un texte appartenant lui-même à l'étape médiane de celui-ci, celle du séjour à Berne. Dans un passage bernois de l'étude sur la *Positivité de la religion chrétienne*, Hegel énonce l'*ambiguïté* du traitement ordinairement appliqué à cette positivité : ce traitement, d'une part, « prend pour base de son examen la raison et la moralité », d'autre part, « pour l'explication, a recours à l'esprit des nations et des époques »³ ; l'appréhension « rationaliste » de la positivité consiste aussi bien à la condamner pratiquement, au nom de l'universalité normative, qu'à l'expliquer théoriquement, en discernant la « raison » ordonnant, unifiant, les particularités de la déraison historique. La réconciliation progressive, dont le souci anime le jeune Hegel, de la raison pratique et de la raison théorique, de la norme universelle qui se prescrit comme le sujet de la première et de l'être total qui est l'objet visé par la seconde, s'exprime par l'intervention diverse de ces deux pôles au sein de la raison hégélienne en devenir, si bien que l'Autre du rationnel, c'est-à-dire le positif, s'offre lui-même dans un devenir libérant diversement les moments de sa signification en soi d'emblée concrète.

Dès le *Tübinger Fragment*, Hegel rompt avec la problématique « éclairée » de l'opposition : naturel (rationnel) — positif, comme opposition abstraite de l'universel idéal et du particulier factuel. Il combat le « fétichisme »⁴ qui consiste à obéir à une autre motivation que le respect de l'autonomie, non par le « froid entendement »⁵ des Lumières figé en son universalité abstraite, morte, par là elle-même positive, mais par une raison pratique qui, tout en se proclamant kantienne, incarne curieusement ses normes universelles dans la totalité d'une existence réconciliant en elle la liberté rationnelle et la nature sensible⁶ ; si la raison est cette identité ambiguë de l'universalité normative et de l'existence totale, son Autre, le positif, est le mal de la particularité réellement opposée à elle-même.

3. HEGEL, *N*, p. 152.

4. *Ibid.*, p. 47.

5. *Ibid.*, p. 11.

6. Cf. *ibid.*, pp. 4, 8, 15...

Les réflexions *bernoises* sur la positivité de la religion chrétienne dévoilent sa racine en Jésus lui-même, pour autant qu'il mêle en lui la conscience autonome, libre, rationnelle, de l'absolu comme loi morale, et la conscience hétéronome, positive, du commandement révélé de Dieu, mais dans une unité — totale — telle qu'elle signifie déjà le dépassement de l'opposition, constitutive de la forme de la positivité, de l'universalité d'abord identifiée comme telle à la rationalité et de la particularité d'abord identifiée comme telle à la positivité. Mais, à Berne, Hegel oscille entre les deux moments, explicitement posés, de la rationalité syncrétique immédiatement affirmée à Tübingen : celui de la pure identité à soi de la raison pratique (kantienne) et celui de la totalité bien intégrée historiquement. La différence posée de ces deux moments de la rationalité, et donc des deux significations de la positivité, achemine, et ceux-là, et celles-ci, vers une contradiction à l'intérieur de laquelle Hegel tend à privilégier le moment non proprement « rationnel » de la « raison », celui de l'identité concrète à soi, la liberté réelle de l'existence historique, faisant ainsi de la positivité surtout l'inégalité à soi, l'abstraction intestine, synonyme de servitude, d'une telle existence⁷.

Le développement de cette tendance amènera Hegel, dans la nouvelle Introduction, *francfortoise*, à l'étude sur la positivité de la religion chrétienne, à libérer la positivité, comme non-liberté, de la référence négative à une raison réduite à l'absolutisation de la pure identité à soi (kantienne), et à l'opposer à l'identité à soi concrète, constitutive de la liberté vraie, de l'esprit assumant pleinement son historicité. Le positif ne s'oppose plus à une nature de l'homme définie par le concept abstrait d'elle-même comme pure raison, « mais la nature vivante est éternellement quelque chose d'autre que le concept de cette nature pure, et par là ce qui, pour le concept, était simple modification, pure contingence, quelque chose de superflu, devient quelque chose de nécessaire, de vivant, peut-être ce qui seul est naturel et beau »⁸. Aussi bien, le positif n'est-il tel — quel que soit son contenu — que par son opposition formelle à l'esprit qui, ne se réalisant pas en lui tel qu'il se vit, l'éprouve comme négativité, pour lui, contingente. La réalité n'étant que la réalisation de

7. Cf. notre article : « Naturel et positif dans les écrits bernois de Hegel », in : *Religion et politique dans les années de formation de Hegel*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1982, pp. 62-79.

8. HEGEL, *N*, p. 141.

la raison, le positif est la réalisation niée, dépassée, passée de celle-ci et il exprime, par conséquent, la contradiction entre l'intériorité vivante de l'*histoire* et son extériorité figée⁹. Il naît du retard, dans l'histoire de l'esprit, de son être sur son acte, mais ne peut, à chaque fois, que succomber à la puissance de celui-ci. L'histoire, comme réalisation de l'esprit, engendre, mais aussi emporte la positivité¹⁰. La substitution de l'histoire de l'esprit à la raison éternelle, dans la fonction de référent pour la détermination de la positivité comme non-liberté, renverse le primat, affirmé à Tübingen, de la raison sur la nature où elle se réalise, dans le primat de la nature historique sur la raison. Mais, en découvrant à Iéna que l'identité à soi constitutive de la raison n'est elle-même qu'en étant différenciation de soi, identité de l'identité *et de la différence*, bref *totalité*, Hegel libère la rationalité propre à cette différenciation de soi qu'est l'histoire, et, en particulier, *rationalise la nécessité*, admise à Francfort de façon purement factuelle, de l'*existence positive* de l'esprit.

L'article sur le droit naturel opère une telle rationalisation, en montrant que ce en quoi on voudrait trouver, successivement, un principe autonomisant l'objet des sciences, alors positives, par rapport au naturel ou rationnel compris en son sens spéculatif, et, donc, ces sciences elles-mêmes par rapport à la philosophie, se révèle, à chaque fois, tel qu'il tombe sous la juridiction de cette philosophie spéculative. La dissolution spéculative de la réalité du positif relativement au spéculatif s'en prend successivement à *quatre* motifs d'affirmer une telle réalité, qui, certes, renvoient à des aspects se recoupant parfois d'assez près — en sa dernière partie, comme en son ensemble, l'article sur le droit naturel n'est pas toujours organisé selon la rigueur rationnelle des grands textes ultérieurs de Hegel —, mais, en leur succession, constituent une gradation de l'opposition abstraite des sciences positives à la philosophie, c'est-à-dire, en fait, de la maîtrise concrète de celle-ci sur celles-là.

On ne peut, *premièrement*, opposer une science positive à la philosophie par leur *objet*, comme le savoir d'une réalité concrète, en tant que telle singulière ou individuelle, au savoir d'une universalité abstraite ou idéelle, puisque *le même développement spéculatif* qui a constitué cette dernière peut se prolonger dans et comme sa concrétisation ou réalisation singulière. On ne peut davantage, *en deuxième lieu* et corrélativement, les distinguer par

9. Cf. *ibid.*, pp. 139 *sqq.*

10. Cf. notre ouvrage ; *Hegel à Francfort*, pp. 109-110.

leur *méthode*, en tant que la science positive de l'objet réel singulier disposerait en propre, pour appréhender celui-ci, du recours à l'expérience : en effet, la philosophie spéculative révèle la nécessité absolue de la contradiction interne où s'abîme la « science » empirique qui doit sa positivité à sa logique spécifique, comme *logique de l'unilatéralité ou de l'exclusivité* enveloppée par l'*absolutisation du divers*. Si, alors — et c'est là le *troisième* argument —, on veut fixer la positivité comme une telle *absolutisation* formelle d'une détermination particulière, soit par son érection immédiate en une substance où les autres sont englouties, soit médiatement, à travers sa détermination *causale* de ces autres, la philosophie spéculative opposera à cette absolutisation formelle seulement prétendue, œuvre de l'entendement subjectif ou objectif, le pouvoir négateur effectif de la raison, qui, comme vie de l'absoluité concrète ou de la totalité, irrealise dans l'histoire ou idéellise dans le savoir les différences figées en positivités. Enfin, *quatrième* et dernière considération, si, dépassant toute interprétation de la positivité comme affirmation formelle — extérieure et contingente — d'une particularité déjà posée, on lit dans celle-ci elle-même, en tant que réalisation historiquement nécessaire du tout, qui y a donc son « chez-soi » libre, le devenir nécessaire d'elle-même comme existence non libre, positive, de ce tout, la philosophie spéculative, comme présence totale du tout à lui-même, maîtrise encore un tel destin, en découvrant, précisément, la raison même de son apparaître et, tout en un, en celle-ci, la raison aussi de son disparaître, dans une histoire qui s'achève finalement avec l'élimination rationnelle de toute positivité.

A. — SCIENCE POSITIVE ET OBJET PARTICULIER

En rejetant la distinction, familière au « rationalisme » d'entendement du XVIII^e siècle, de la science « rationnelle », « philosophique », comme science des déterminations universelles, et des sciences positives, empiriques, comme sciences des déterminations particulières, Hegel reprend et précise les propos initiaux de son essai sur le droit naturel, relatifs au sens vrai, spéculatif, du rapport, replacé dans son destin historique, entre la philosophie et les sciences particulières ¹¹. Il le fait en exposant, pour la

11. Cf. ci-dessus, Chap. I, pp. 60 *sqq.* — Cf. aussi, sur l'originalité de la conception hégélienne du rapport entre la philosophie et les sciences particulières, relativement à la conception de Schelling, pp. 70 *sqq.*

première fois, de façon explicite, les principes de sa théorie ultérieure de la philosophie comme encyclopédie des sciences philosophiques, mais, dans l'élan de la découverte spéculative, en tendant à évaluer en droit cette encyclopédie des sciences *philosophiques* à l'encyclopédie du savoir *en général*. Dans la première anticipation explicite de l'encyclopédie philosophique hégélienne, la puissance que s'attribue la raison spéculative, en son affirmation immédiate, va jusqu'à ravir à toute science particulière tout contenu irrationnel résiduel qui l'autoriserait à se constituer en une science réellement indépendante de la philosophie, c'est-à-dire en une science réellement positive. Il n'y aurait pas alors, assurément, pour Hegel, de science absolument positive : l'apparente positivité d'une connaissance ne ferait qu'exprimer la *retenue* arbitraire d'une raison n'actualisant pas sa toute-puissance à poser le contenu intégral de la nature physique ou éthique.

Cette distinction de la philosophie, comme science du contenu universel, et des sciences positives, comme sciences du contenu particularisé, n'a pas plus de réalité que n'en a la distinction de l'universel et du particulier. Comme le développaient les tout premiers textes, « schellingiens », de Hegel à Iéna, tout ce qui est est totalité, unité de l'universel et du particulier, et le tout qu'est l'absolu s'exprime comme tel en chacune de ses « puissances » ou déterminations. C'est là un leitmotiv de la philosophie de la nature de Schelling, et de sa reprise proprement hégélienne : nous l'avons suffisamment analysé pour n'avoir pas à y revenir ici. Séparant formellement — il s'adresse à l'entendement du lecteur — le *sujet* et l'*objet*, le moment *formel* et le moment *réel* du savoir, Hegel affirme que le savoir rationnel, actualisé par la philosophie vraie, est le pouvoir absolu, et du fait de sa propre forme et du fait du contenu qui dit adéquatement son accomplissement par celle-ci, de saisir toute détermination prise en elle-même, en son identité à soi ou universalité, comme une universalité particularisée, une identité différenciée, une totalité. D'une part, l'Idée — détermination du particulier par l'universel (comme Kant la *définissait*), auto-particularisation de l'universel, auto-différenciation de l'identité — qu'est l'absolu s'exprime en celui-ci comme savoir de soi ou comme forme, par le pouvoir natif de la connaissance rationnelle, de différencier à partir d'elle-même l'identité : « dans l'Idée, il y a nécessairement la loi de la forme absolue et de la totalité suivant laquelle une détermination peut être davantage connue et développée » (p. 84). D'autre part, l'essence ou le contenu objectif de l'Idée absolue s'affirme, en

cette auto-différenciation ou totalité vivante qu'elle est, dans chacune de ses déterminations ou puissances où elle se réalise ; pour Hegel, comme pour Schelling, toute détermination particulière de l'absolu est, en elle-même, comme celui-ci, *une* totalité, et cette forme de totalité a pour contenu, dans l'élément relativisant de cette détermination, la totalité même de l'absolu comme organisation de toutes ses déterminations ou comme « système des puissances » le réalisant. Dans les premières années de son séjour à Iéna, Hegel soumet absolument la connaissance et l'être à ce pouvoir d'auto-différenciation de soi de l'identité qu'est la raison : aucune différence ne peut se présenter qui échapperait à cette mise en rapport de ses termes, alors saisis comme véritablement *nécessaires*, moyennant une telle identité, alors effectivement « chez soi » ou libre en chacun d'eux, et, par conséquent, serait abandonnée, *subjectivement*, à l'arbitraire d'un *entendement* subsumant formellement la différence, laissée en son extériorité à soi, sous une identité simplement abstraite, *objectivement*, au *hasard* de la pseudo-nécessité seulement empirique¹². Ce qui, assurément, ne signifie nullement que, pour ce rationalisme spéculatif s'exaltant dans son tout nouveau surgissement, la détermination dont la raison d'être est la formalité du « libre » exercice d'un moment d'une détermination ou puissance rationnelle de l'absolu, ou de la réalisation contingente de celle-ci — tel le porte-plume de M. Krug ! —, aurait, comme ce dernier le disait bien mal, à faire l'objet d'une « déduction »¹³ ; mais toute détermination ou puissance originale de l'absolu est, en son contenu, pleinement transparente à la raison et maîtrisable par elle. Le rationalisme hégélien tempèrera, ultérieurement, un tel optimisme immédiat, en libérant, dans une certaine mesure, au niveau même du contenu originel du réel, l'entendement de l'absolu, l'arbitraire et le hasard.

12. Cf. HEGEL, *D*, JKS, GW 4, p. 72 : « L'apparence de la liberté, l'arbitraire, c'est-à-dire une liberté dans laquelle il serait totalement fait abstraction de la nécessité, ou de la liberté en tant qu'elle est une totalité — ce qui ne peut se produire que pour autant que la liberté est déjà posée à l'intérieur d'une sphère singulière —, de même que le hasard correspondant à l'arbitraire pour ce qui concerne la nécessité, et suivant lequel sont posées des parties singulières, comme si elles n'étaient pas dans la totalité objective et par elle seule, mais pour elles-mêmes —, arbitraire et hasard, qui n'ont de place qu'à des points de vue inférieurs, sont bannis du concept des sciences de l'absolu ».

13. Cf. HEGEL, *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme* » [*Comment le sens commun vient à prendre la philosophie* »], *Kritisches Journal der Philosophie*, 1802, JKS, GW 4, p. 179.

Pour l'instant, Hegel affirme la souveraine juridiction de la raison spéculative sur tout être réel. Non seulement, comme ce sera le cas dans la future *Encyclopédie*, la science particulière reçoit son contenu principal de la science philosophique de l'absolu, dans la totalité encyclopédique de laquelle il est un moment dialectiquement uni aux autres contenus principaux définissant les autres sciences, mais la coupure entre le contenu universel de la philosophie et le contenu particulier d'une « science déterminée » est proprement arbitraire, et ne renvoie aucunement à une différence des principes de détermination respectifs de ces contenus.

Si, dans le hégélianisme définitif, « en tant qu'*encyclopédie*, la science n'est pas exposée dans le développement détaillé de sa particularisation, mais doit être bornée aux éléments initiaux et aux concepts fondamentaux des sciences particulières »¹⁴, la raison n'en est pas seulement que les sciences particulières, en tant que sciences véritables, c'est-à-dire d'objets originellement réels (ce que ne sont pas des « agrégats de connaissances qui ont à leur fondement le simple arbitraire, comme par exemple l'héraldique »¹⁵), peuvent s'autonomiser par leur forme (empirique ou intuitive) ou la fixation formelle de leur contenu, mais que — source de la vraie, irréductible, positivité de ces sciences — leur contenu est originellement affecté par l'*aliénation* naturelle de l'Idée et a son lieu dans « le champ de la variabilité et de la contingence [où] on ne peut faire valoir le concept [la raison], mais seulement des raisons [l'entendement] »¹⁶. Le sens natif de la nature et de ce qui la présuppose comporte en lui la nécessité de la contingence, et c'est pourquoi l'entendement empirique peut seul, libéré de la raison par elle-même, d'ailleurs (il est rationnel que tout ne soit pas rationnel), y déployer le contenu formellement légal des sciences particulières, qui font leur objet de cette contingence déterminée.

Selon l'article sur le droit naturel, au contraire, il n'y a pas, en droit, de limitation du pouvoir de la raison spéculative sur le sens de la nature physique et éthique. Toute détermination significative de celle-ci peut, quelle que soit la manière dont son contenu ait été découvert, être reconstruite selon la loi de l'Idée, c'est-à-dire maîtrisée sans reste par la raison. Certes, l'auto-

14. *Id.*, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 2^e et 3^e éd., § 16, trad. Bourgeois, p. 181.

15. *Ibid.*, p. 182.

16. *Ibid.*

différenciation de l'identité rationnelle est « une réflexion de la force vivante, qui se scinde sans fin »¹⁷, à tel point qu'il est vain de chercher l'identité vraie, concrète, réelle, de la nature, par exemple éthique, dans l'identification formelle, extérieure, par exemple juridique¹⁸, d'une différence ainsi sans fond, toujours au-delà d'elle-même ; mais pour peu que la raison veuille poursuivre son effort à même sa différenciation infinie, elle doit pouvoir, à chaque étape de celle-ci, la totaliser ou l'identifier concrètement à elle-même, en la reconstruisant à partir de son identité, c'est-à-dire vérifier son acte absolu. Ce qui manifeste et garantit bien que la « science déterminée » (p. 84), comme discipline réellement scientifique, décomposant « conceptuellement » par l'entendement un objet aussi *intuitivement* appréhendé en lui-même, en son identité ou totalité — bref dans une analyse qui surmonte son formalisme extérieur en étant déjà *en soi* une *construction* rationnelle de l'objet, la raison s'exprimant ainsi, en elle, sous la forme d'un entendement directement attentif à la différence de son contenu (telle serait la science non spéculative que décrit Hegel dans les premières pages de son article¹⁹) —, ou ce qui s'accomplit dans ce que Schelling désigne, par opposition à la philosophie de la nature, comme « théorie » de la nature²⁰, « n'est rien d'autre que l'exposition et analyse (le mot étant pris en son sens plus élevé) progressive de la manière dont ce que la philosophie laisse, sans le développer, comme une détermination simple, se ramifie à son tour et est soi-même totalité » (p. 84). La raison consciente de soi à l'œuvre dans la philosophie rend celle-ci, science absolue en tant que science de l'absolu, attentive à l'identité qu'il est essentiellement comme *auto-différenciation* de soi, et arrache son regard à la poursuite sans fin de la *différenciation* de l'identité, tandis que la raison seulement *en soi*, qu'actualise la science *déterminée*, s'intéresse, avant tout, à la différence présumée et à son identification²¹. Mais l'orientation princi-

17. *Id.*, D, JKS, GW 4, p. 73.

18. Cf. ci-dessus, Chap. VI, pp. 326 sqq.

19. Cf. ci-dessus, Chap. I, pp. 60 sqq.

20. Cf. SCHELLING, *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* [Sur le rapport de la philosophie de la nature à la philosophie en général], JKS, GW 4, pp. 265 sqq.

21. Cf. *ibid.*, pp. 265-266 : « Vous pouvez faire ressortir du tout la puissance singulière et la traiter pour elle-même ; mais c'est dans la seule mesure où vous exposez effectivement en elle l'absolu, que cette exposition est elle-même *philosophie* ; dans tout autre cas, où vous la traitez comme *particulière* et établissez pour elle, en tant que *particulière*, des lois ou règles, elle ne peut s'appeler que théorie d'un objet déterminé, par exemple théorie de la nature, théorie de l'art.

piellement opposée des regards que dirigent sur la réalité le philosophe et le spécialiste d'une science particulière n'empêche aucunement la même loi rationnelle du savoir et de l'être, qu'actualise le premier, de régir aussi le champ du second.

L'existence pour elle-même d'une science particulière ne manifeste donc pas, pour Hegel, alors, la *limite ontologique* qui la sauverait de la philosophie ou par laquelle celle-ci la libérerait d'elle-même, mais repose essentiellement sur une *retenue axiologique* que la raison spéculative impose à sa toute-puissance immédiate, pour ne pas, en se prêtant au jeu infini de la différence à maîtriser, délaisser la contemplation prioritaire de l'identité de l'absolu ; comme Hegel l'écrira un peu plus loin, la « philosophie ... empêche..., par l'élévation de l'Idée elle-même, que la partie, dans son partage, ne continue de se propager en la petitesse sans fin » (p. 93). Il est indigne de la spéculation philosophique de s'abaisser à vouloir dissiper dans le détail infini de la nature l'*apparence* de l'irrationnel, en se condamnant inutilement — car elle reconnaît l'unité concrète à son principe — à la même opération contradictoire de « détermination sans fin »²², de « limitation illimitée »²³ à laquelle l'entendement, par exemple chez Fichte, est condamné, puisqu'il présuppose à l'identité une différence toujours différente d'elle-même, inépuisable ; le même « libéralisme » au nom duquel Hegel, dans la Préface des *Principes de la philosophie du droit*, demande à la philosophie spéculative — encore une fois en dénonçant particulièrement le pédantisme fichtéen, avide de descendre dans les « détails »²⁴ —, est affirmé dans les premiers textes hégéliens de Iéna ; et c'est même ici un ultra-libéralisme, librement libéral en quelque sorte, car ce qu'il libère, ce n'est pas, comme plus tard, l'*être* même de l'irrationnel, mais sa simple *apparence*, puisque, si la philosophie le voulait,

Vous pouvez, par exemple, pour formuler la chose de manière universelle, remarquer en général que toutes les oppositions et différences ne sont que des formes diverses qui, sans essence dans leur diversité, ne sont réelles que dans leur unité, et, puisque l'unité de toutes ne peut être à son tour un particulier, qu'autant que chacune représente en elle-même le tout absolu, l'univers. Si, donc, vous fondez les lois sur le particulier comme particulier, vous éloignez par là votre objet de l'absolu et votre science de la philosophie ». — Il ne s'agit pas, pour nous, certes (cf. ci-dessus, Chap. I, pp. 70 sqq), d'assimiler la première conception que Hegel se fait des sciences et de leur rapport, et la conception propre à Schelling, mais de rapprocher leurs caractérisations respectives de la philosophie et des sciences comme lectures du même contenu absolu, une fois dans la perspective de l'identité ou universalité, l'autre fois dans celle de la différence ou particularité.

22. HEGEL, D, JKS, GW 4, p. 58.

23. *Ibid.*, p. 57.

24. *Id.*, *Principes de la philosophie du droit*, Préface, trad. Derathé, p. 56.

elle pourrait prendre possession sans fin de la différenciation sans fin de l'identité absolue.

Appliquant, alors, le thème de la toute-puissance libérale de la philosophie sur les sciences particulières, à son rapport plus précis aux sciences pratiques, et d'abord à la science pratique fondamentale du droit, Hegel peut écrire que « nous pourrions dire, pour le moment, qu'une bonne partie de ce que l'on nomme [les] sciences positives du droit, peut-être le tout de celles-ci, tomberait à l'intérieur de la philosophie complètement développée et déployée » (p. 84). Le caractère conditionnel de l'affirmation, à savoir que *seulement* « une bonne partie », « peut-être le tout », des sciences dites positives du droit, *peut* tomber sous l'absolue juridiction de la philosophie renonçant à sa retenue libérale, s'explique par le fait que, « pour le moment », Hegel n'a pris en considération que la raison la plus immédiate et la plus générale de l'éventuelle positivité, à savoir la différence empirique — qu'on a coutume depuis le XVIII^e siècle, d'opposer à l'universel comme le positif au naturel — et n'a pas encore envisagé les raisons plus déterminées d'une positivité, notamment la raison spécifique tenant, pour ce qui concerne le droit, à son essentielle historicité, le temps de l'histoire redoublant la différence empirique comme pure différenciation d'avec elle-même. Il montrera, précisément dans les dernières pages de l'article sur le droit naturel, que l'arbitraire apparent de l'institution du droit recouvre la nécessité selon laquelle cette détermination universelle de l'esprit s'organise par l'actualisation, en elle, d'une raison qu'il s'agit de saisir en son développement concret, et que la philosophie, comme philosophie de l'histoire, peut résoudre en son sens cette ultime source de positivité. Mais si, à l'étape initiale de la chasse hégélienne à la positivité, on fait abstraction des sources ultérieures de la fixation positive de la différence empirique, pour s'en tenir à la réalité immédiate de celle-ci, on peut bien dire que les sciences du droit ne sauraient, en relativisant par là la philosophie du droit, se rendre indépendantes d'elle et s'ériger en sciences absolument positives.

Développant les premières considérations de son article, sur le rapport des sciences et de la philosophie, Hegel insiste sur le fait que l'empiricité d'une science, et dans son mode d'existence et dans son contenu essentiel, ne la sépare en rien de la spéculation philosophique pour la constituer, *ipso facto*, en science positive.

D'abord, l'existence empirique, c'est-à-dire selon la simple diversité qui les juxtapose, n'oppose aucunement les sciences

particularisées au savoir philosophique, qui sait toujours lire la différence dans l'identité concrète de l'absolu, et peut donc reprendre ces sciences empiriques dans son corps alors lui-même rationnellement différencié. Ensuite, et surtout, l'empiricité même d'un contenu scientifique n'oppose pas davantage une science à la philosophie. Cette empiricité du contenu confère à celui-ci la *double* et *corrélative* forme de l'*altérité* par rapport à l'universalité identique à soi du Moi pur ou du « Je pense ». A savoir, d'une part, l'*altérité formelle* — niant l'identité à soi du Moi — d'un contenu *reçu*, objectivement comme contenu réel ou effectif, subjectivement comme contenu préjugé du sens commun ; d'autre part, l'*altérité matérielle* — niant l'universalité du Moi — d'un contenu *singularisé* dans l'espace et le temps. Ainsi, les sciences empiriques du droit, « pour une part, veulent avoir leur applicabilité dans le monde effectif, et faire valoir leurs lois et leur façon de procéder aussi devant la façon commune de se représenter [les choses], pour une autre part, se rapportent à des systèmes individuels de constitutions et législations existantes, et appartiennent à un peuple déterminé ainsi qu'à un temps déterminé » (p. 85).

Mais le contenu qui est celui de la philosophie comme manifestation de soi achevée de l'absolu manifesté, de la raison réalisée, n'est, précisément, rien d'autre — ainsi que toutes les analyses précédentes l'ont établi — que l'élévation spéculative fondatrice et justificatrice de l'*expérience* naïve des *effectivités individuelles*. Bien loin de se nier dans l'universalité idéale et abstraite de l'entendement, triplement opposée à la *réalité sensible*, à son *intuition concrète* ou totale, et à la *singularité individuelle* — tout ce qui est organisme ou figure — de la totalité réelle, la raison qui s'accomplit dans son savoir spéculatif d'elle-même comprend nécessairement l'*auto-différenciation*, *objectivation* ou *réalisation* de son identité : « rien ne doit être aussi applicable à la réalité effective... que ce qui vient de la philosophie » (p. 85) ; et, de même, l'identité de cette identité et de sa différenciation, l'*être total* de tout réel comme *organisation* ou *configuration auto-subsistante* : « rien ne doit pouvoir être autant individuel, vivant et subsistant, que précisément cela même [qui vient de la philosophie] » ; et, enfin, la réflexion subjective immédiate de cette totalité objective du réel dans et comme l'*intuition* naïve du *sens commun*, mais — Hegel le souligne — en tant que réalisant absolument son être *commun* comme sens *universel*, comme « façon ... véritablement universelle » de se représenter les choses — « car il y a des façons communes de se représenter [les choses], qui sont, en l'occurrence, très particulières » (p. 85) — , ce qu'il

ne peut être que comme le « bon sens » authentique dont il a été dit²⁵ qu'il recueille, même contradictoirement, toutes les déterminations de la totalité immédiate de l'expérience, au lieu d'abstraire et de fixer, de façon contingente et particulière, telle ou telle de ces déterminations. L'expérience intégralement recueillie et la spéculation élevée à sa cime se confirment l'une l'autre en leur contenu en soi identique.

Ce n'est donc pas leurs objets respectifs — comme si l'un était *particulier* et l'autre *universel* — qu'une science et la philosophie peuvent s'opposer : l'une et l'autre s'accordent dans l'identique être *total* de ces objets. Si des sciences particulières, se séparant de la science universelle qu'est la philosophie, peuvent devenir positives, c'est alors par autre chose que par la nature générale immédiate de leur objet : ainsi, « pour pouvoir parler du rapport de ces sciences à la philosophie, il faut préalablement fixer et déterminer une différence par laquelle elles sont des sciences positives » (p. 85). Si cette différence n'est pas dans l'objet, réside-t-elle dans la *méthode* par laquelle elles s'approprient cet objet ?

B. — SCIENCE POSITIVE ET MÉTHODE EMPIRIQUE

Pour isoler en toute son acuité la possible différence de méthode autorisant une indépendance « positive » de la science particulière à l'égard de la philosophie spéculative, Hegel commence par présupposer l'identité absolue de leurs objets ; c'est pourquoi il écarte d'emblée — remettant à plus tard, dans le quatrième temps de son analyse, l'examen de cet aspect comme source éventuelle de positivité — ce par quoi l'objet de la science empirique, sans contredire celui de la science philosophique, pourrait s'ajouter, en fait, à lui, à savoir son aspect *historique*. Ce qui est donc considéré, c'est, « sous la réalité effective à laquelle [les sciences positives] prétendent se rapporter, ... les concepts, principes, rapports, et, d'une façon générale, beaucoup de choses qui appartiennent à la raison et doivent exprimer une vérité et nécessité intérieure » (p. 85).

Face à une telle raison ou vérité immanente à l'effectivité empirique, la possibilité d'une opposition de la science, dite, alors, positive, et de la philosophie résiderait dans l'indépendance de

25. Cf. ci-dessus, Chap. II, pp. 138 *sqq.*

deux modes de saisie de cette vérité sensible ou raison empirique : soit une saisie immédiate, sensible ou empirique, soit une saisie médiate, intellectuelle ou « rationnelle » d'elle-même. On reconnaît ici la problématique générale qui a déjà été discutée par Hegel dans le *Journal critique de la philosophie*, puisque c'est bien celle-là même de *Foi et savoir*. Ici comme là, la philosophie spéculative va réfuter l'idée qu'il y aurait une révélation immédiate — factuelle, empirique — *originale et unique* de la vérité ou de la raison, et établir la juridiction absolue du savoir philosophique sur tout autre savoir de la réalité, c'est-à-dire dénoncer toute prétention d'un autre savoir, en l'occurrence du savoir immédiat ou empirique, de saisir par lui-même et selon une vérité absolue ce qui pourrait échapper aux prises de la raison médiatisante de la philosophie.

L'analyse hégélienne se déploie en *deux* temps. D'abord, elle établit *en général* la compétence absolue du savoir philosophique, subjectivement rationnel, en particulier pour juger le savoir empirique, dans l'appréhension de la raison objective, de la vérité empirique. Puis elle applique ce thème au champ de la *pratique* et du *droit* en soumettant, à nouveau, à sa critique, le concept fondamental de la théorie formaliste du droit, celui de la contrainte, en tant qu'affirmé par l'entendement empirique. L'examen, comme d'une seconde source éventuelle de positivité, de l'approche empirique de la réalité objective, réunit bien, derechef, le formalisme et l'empirisme dans une même dénonciation : comme nous le verrons, le choix même de la problématique de la contrainte comme problématique du rapport du *déterminisme* (contraignant) et de la *liberté* manifeste qu'ici encore la philosophie pratique kantienne-fichtéenne est bien ressaisie par Hegel — conformément à la thèse déjà brandie dans *Foi et savoir* — comme l'achèvement de l'empirisme et de son illusoire proclamation de l'existence antimétaphysique d'un positivisme gnoséologique.

La critique générale de la fondation de la revendication positiviste sur l'absoluité d'une saisie empirique, s'opère à travers *trois* moments. — D'abord, Hegel affirme en thèse que l'exploitation scientifique, objectiviste, de l'« avis » subjectif immédiat soumet celui-ci à la question de la vérité, que seule la philosophie spéculative, comme achèvement de la médiation scientifique, peut trancher souverainement. — Puis il justifie absolument, en prenant en considération aussi et déjà — dans le prolongement déjà « phénoménologique » de la tradition kantienne et fichtéenne — l'Autre que l'on veut opposer à la philosophie, la conscience empirique, sensible, naturelle, cette affirmation de la compétence absolue

de la philosophie : ce que la science à prétention positive demande à l'expérience immédiate, c'est de lui fournir ou, mieux, confirmer un contenu signifiant déjà pensé, mais la pensée accomplie de la philosophie comprend et juge la pensée commençante du sens. Enfin, il caractérise le jugement de la philosophie sur le savoir empirique comme un jugement nécessairement négatif, puisque ce savoir ne peut obtenir une originalité positive par rapport au savoir total de la spéculation philosophique qu'en fixant dans l'expérience telle ou telle détermination, cette particularité et unilatéralité faisant alors de lui un néant de savoir, étant donné que la partie n'a de sens que par sa liaison dans le tout avec les autres parties.

Ce que Hegel rejette, ce n'est assurément pas le *fait* d'un savoir subjectif immédiat, d'une opinion, d'un « avis » : « l'avis que l'on fait l'expérience de quelque chose de tel, une manière de voir subjective contingente, la philosophie, sans doute, les accordera » (p. 85). C'est la prétention objective de ce savoir subjectif, purement factuel, le *droit* qu'on lui reconnaît ou qu'il se reconnaît, de décider de la question de droit de la vérité ou de la réalité objective. Le propos hégélien s'inscrit dans la problématique du statut (subjectif-objectif) de l'expérience, qu'inaugure le kantisme — l'exemple du bateau, dans l'illustration prochaine du thème, peut marquer une réminiscence de la deuxième « Analogie de l'expérience » —, mais la dépasse aussitôt en substituant, comme principe de l'objectivité du contenu intuitif, à la simple et abstraite *unité* du divers (la règle de l'entendement), la *totalisation* (la puissance de l'Idée rationnelle), seule capable, contrairement à l'unilatéralité constitutive de l'opinion, de produire la connaissance sûre et l'action efficace, de fonder la vérité théorique et pratique.

Ainsi, écrit Hegel, « pour l'établissement de principes et la détermination des lois, on n'aurait pas plus à se soucier de l'avis, que les astronomes ne se laissent, dans la connaissance des lois du ciel, arrêter par l'avis que le soleil et les planètes ainsi que toutes les étoiles se meuvent autour de la terre, sont exactement aussi grands qu'ils apparaissent, etc., — pas plus que le patron d'un bateau ne se soucie de l'avis que le bateau est en repos et que les rives avancent ; si, dans les deux cas, on s'en tenait à l'avis, ceux-là trouveraient impossible de concevoir le système solaire et celui-ci ferait cesser le travail aux rameurs ou leur ferait amener les voiles, et, dans les deux cas, ils se trouveraient aussitôt dans l'impossibilité d'atteindre leur but et ils s'apercevraient immédiatement de la non-réalité de l'avis dès qu'ils vou-

draient avouer sa réalité » (p. 88). Seul le savoir spéculatif, savoir de l'absolu comme totalité de sa manifestation ou réalisation, peut décider « si quelque chose est une manière de voir subjective ou une représentation objective, un avis ou une vérité » (p. 86). Bien loin, donc, qu'on puisse naïvement, dans la recherche du vrai, « en appeler à la réalité effective et à l'expérience, et les tenir ferme comme quelque chose de positif à l'encontre de la philosophie » (p. 85), la philosophie peut, en se justifiant spéculativement comme savoir de soi de l'absolu se manifestant, établir, d'une part, la nécessité, pour ce qu'elle démontre comme détermination de la raison, d'apparaître dans l'expérience effective — « seule la représentation appartenant à la philosophie peut être trouvée dans l'expérience » (p. 86) —, d'autre part, l'impossibilité « que ce qu'[elle] démontre comme non réel se présente véritablement dans l'expérience » (p. 85). L'être de l'absolu comme *identité de l'identité* — *l'a priori* — et de la différence — *l'a posteriori* — s'exprime dans le savoir, comme identité sue de *l'a priori* et de *l'a posteriori*, par la maîtrise de *l'a priori* sur *l'a posteriori*. *L'unité du rationnel et du réel est une unité rationnelle.*

En affirmant ainsi sa souveraine juridiction sur les prétentions « scientifiques » de la conscience empirique, la philosophie ne fait, d'ailleurs, que soumettre celle-ci à un principe qu'elle actualise, mais de façon inchoative, le principe de la pensée : c'est par l'intervention native de l'entendement, qui ordonne, selon la « nécessité » immanente d'un sens universel, la « singularité » spatio-temporelle contingente où s'exemplifie ce sens, que se constitue comme telle l'expérience. Dans l'expérience ainsi appréhendée selon la signification emphatique que lui a accordée Kant, comme mixte d'intuition et de concept, mais, chez Hegel, comme un mixte résultant de la différenciation, de la « séparation » (p. 86) d'une unité originaire négative — en soi animée par la puissance négatrice qu'est l'entendement ou la pensée —, ce qui importe, c'est le sens pensé pris pour lui-même, non son Autre désigné comme « réalité effective ». Ainsi que Hegel le dira plus tard, la physique la plus empirique est remplie de métaphysique, d'une naïve métaphysique d'entendement — car « l'homme est un métaphysicien-né »²⁶. Mais, alors, le recours à l'expérience, comme recours à une pensée abstraite, ne peut faire échapper une science à la toute-puissance de la philosophie » (p. 86). La philosophie, en tant que science de l'absolu réalisé ou naturé, a « pleine

26. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I. *La science de la logique*, 2^e et 3^e éd., § 98, Add., trad. Bourgeois, p. 531.

compétence » (p. 86) pour saisir, hors de l'élément répétitif singularisant (l'intuition abstraitement prise) où s'exemplifie naturellement le sens total, pour situer en celui-ci et juger par lui, chacune de ses déterminations. La fin est bien la vérité de son propre commencement.

Puisqu'une connaissance empirique ne devient positive, autre que la science, philosophique, du tout de l'expérience, qu'en absolutisant une détermination unilatérale, relative, de celle-ci, par là privée de l'être qu'elle tient de son lien concret aux autres, et donc qu'en étant condamnée au néant, le jugement spéculatif négatif que la philosophie porte sur elle ne fait qu'éclairer et fonder le jugement empirique négatif qu'attire sur elle, à travers sa contradiction interne nécessaire, c'est-à-dire sa position comme son Autre, son lien brisé avec le tout, seul vrai et réel, des déterminations. Le jugement négatif de la philosophie sur une science positive est bien la rationalisation du jugement que celle-ci porte empiriquement sur elle-même en renversant son contenu dans le contenu opposé ; la positivité d'une science se dit positivement comme son auto-négation. « Parce qu'une ... pensée qui en appelle à la réalité effective — déclare ainsi Hegel — a coutume d'être, dans son avis, véritablement positive en ce qu'elle est dans l'opposition et tient ferme des déterminités, donc prend pour absolues des choses-de-pensée ou des choses de l'imagination, et en tire ses principes, il lui est toujours montré la détermination opposée, et que, de ce qu'elle admet, c'est bien plutôt directement le contraire qui est dérivé » (p. 86). Un opposé n'étant que par son opposé, là où le premier est montré ou invoqué, là se trouve tout aussi bien le second.

C'est là une vérité absolue et générale que Hegel illustre ainsi d'abord en évoquant un exemple pris ailleurs que dans la nature éthique, c'est-à-dire dans la nature physique, puisqu'il s'agit du rapport des deux forces dont Kant composait la matière, la force d'attraction et la force de répulsion : « si une augmentation de la densité ou du poids spécifique d'un corps est expliquée comme un accroissement de la force attractive, elle peut tout aussi bien être expliquée comme un accroissement de la force répulsive ; car il peut seulement y avoir d'autant plus d'attraction qu'il y a de la répulsion ; l'un [des moments] n'a de signification qu'en relation avec l'autre ; d'autant l'un serait plus grand que l'autre, d'autant il ne serait absolument pas ; et ce qui, donc, devrait être regardé comme un accroissement de l'un peut être regardé rigoureusement comme un accroissement de son contraire » (pp. 86-87). On remarquera que, face au dualisme kantien qui tend toujours à

privilégier l'un des termes opposés par rapport à l'autre — ainsi, précisément, la force répulsive, « donnée immédiatement avec le concept d'une matière », par rapport à la force attractive, qui « n'est pas pensée dans le concept, mais seulement ajoutée à lui par du raisonnement »²⁷ —, Hegel veut mettre strictement sur le même plan les déterminations opposées, qui, comme sa différenciation, présupposent leur unité originaire et n'ont donc pas à engendrer leur nécessaire unité dans et par leur rapport hiérarchique. — La même critique implicite du formalisme se retrouve dans la longue exemplification éthique du thème de l'auto-négation interne de l'absolutisation positive d'une détermination. Reprenant comme objet l'affirmation principielle, dans le droit naturel pré-spéculatif, de la *contrainte*, déjà dénoncée à la fin de la deuxième partie de son essai²⁸, Hegel établit maintenant sa nullité en identifiant l'être de la contrainte comme détermination pratique à son non-être comme être de son autre, la liberté de l'*autonomie*. La hiérarchie par laquelle Kant sauve relativement l'un des opposés, la liberté — en tant que nouménale — face à la contrainte — en tant que phénoménale —, est ici totalement supprimée ; aucun des opposés du couple pratique : contrainte-liberté n'est plus vrai et réel que l'autre, car l'opposition elle-même — source de toute positivité (l'opposition du rationnel au positif, c'est la positivité même) — est précisément, prise pour elle-même, ce qui anéantit toute réalité et vérité.

En appliquant le thème de l'auto-négation, spéculativement clarifiée, de l'absolutisation positive d'une détermination empirique, au champ du « droit naturel en général » (p. 87), Hegel revient alors longuement sur « le cas de la théorie de la peine en particulier », déjà envisagé, à la fin de la deuxième partie de son essai, à travers la critique de la contrainte comme concept-clé de cette théorie dans la perspective de l'entendement pratique culminant dans le formalisme, mais déjà à l'œuvre dans l'empirisme²⁹. Reprenant des arguments établis dans cette critique — et sur lesquels nous ne nous attarderons plus, pour les avoir déjà analysés dans l'examen de celle-ci —, Hegel affirme d'abord, contre la prétendue expérience du déterminisme pratique, l'irréalité ou idéellité de la contrainte, puis précise que la négation de cette dernière n'est rationnelle ou vraie que si elle n'est pas sim-

27. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, II, Lehrsatz 5, Anmerkung, KW, IV, p. 509.

28. Cf. ci-dessus, Chap. V, pp. 273 sqq.

29. Cf. ci-dessus, Chap. V, pp. 298 sqq.

plement sa négation abstraite — encore d'entendement — comme *telle* détermination opposée à *telle* autre, mais sa négation concrète ou totale comme *déterminée* ou *opposée* en général, c'est-à-dire si elle enveloppe tout autant la négation de son autre, la liberté également saisie par l'entendement, bref, est la négation de l'opposition fixée constitutive, en son néant, de la positivité.

Si l'*expérience* pratique semble être celle de l'*hétéronomie*, la compréhension philosophique de cette expérience fait apparaître cette hétéronomie comme *libre* consentement à la contrainte, comme contrainte niée — en sa position même — dans l'auto-négation de la liberté. Si, comme Hegel l'a dit précédemment³⁰, l'homme *peut* échapper à la contrainte en se détachant de telle ou telle détermination qui peut donner prise sur lui de l'extérieur, c'est qu'il est, en tant que l'universalité du « Je pense » ou l'identité à soi du Moi, la dissolution originaire de toute particularité ou différence. Radicalisant maintenant sa critique de la contrainte, Hegel dit ainsi que « la non-réalité — démontrée par la philosophie — de [la contrainte] peut... être exprimée en des termes tels que, selon eux, il n'y aurait absolument aucune contrainte et que jamais un homme ne serait contraint ni n'aurait été contraint » (p. 87). Ce qui permet de poser la contrainte comme principe, à savoir sa saisie comme contrainte, la pensée de la contrainte, est ce qui, précisément, l'irréalise comme pouvoir principal ou absolu ; l'universalité identique à soi — l'absoluité — du « Je pense » ou du Moi dissout, en l'accueillant en son être intelligible, l'être sensible d'une hétéro-détermination : « du fait que le phénomène est accueilli dans la forme de la représentation et ainsi déterminé par l'intérieur, [par] l'idéal, le sujet est dans la liberté à l'égard de lui » (p. 87).

Cette idéellisation pensante de toute différence, comme telle déterminante, dissout, non seulement l'apparence qu'il y aurait un extérieur *du* Moi, mais aussi celle qu'il y aurait, avec l'intériorisation nécessaire de tout ce qui apparaît extérieur au Moi, une extériorité *dans* le Moi, de la différence qui s'est intériorisée en lui et de son intérieur originairement identique à soi, c'est-à-dire une contrainte intérieure de celle-là sur celui-ci, ou une « contrainte psychologique ». Il ne saurait y avoir davantage de contrainte psychologique que de contrainte physique : « si ce qui doit être regardé comme [un] extérieur et comme [une] contrainte est — pour que soit éliminée l'opposition de l'intérieur ou de la liberté — transporté dans l'intérieur lui-même, et si, en

30. Cf. HEGEL, *DN*, p. 52. — Voir ci-dessus, Chap. V, pp. 289 *sqq.*

conséquence, on fait valoir une contrainte psychologique, cet accueil de l'extérieur dans l'intérieur ne sert pas davantage » (p. 87). Car, bien loin d'être d'abord une simple unité positive de déterminations ou différences intérieures, le Moi est originairement l'unité *négative* de celles-ci, l'acte natif de l'abstraction de tout être, négativité idéale dont la manifestation réelle absolue est la mort³¹. Hegel répète ici qu'« il est, sans réserve, possible de prendre sur soi la perte d'une détermination, dont on est menacé par la peine, et d'abandonner ce que la loi veut, dans la peine, arracher » (p. 87). Aussi, la présence *dans* le Moi d'une détermination obtenant ainsi le même être absolu que lui — et par là contraignante — exprime-t-elle l'abstraction par lui-même de son pouvoir infini d'abstraction, la libre négation de sa liberté : « Si donc, dans l'explication d'un phénomène, la représentation d'une détermination, en tant que contrainte, est dite agir efficacement, l'explication à partir du contraire, [à savoir] que le phénomène serait une manifestation de la liberté, est tout aussi absolument possible. Par ceci que le mobile sensible — que ce soit celui qui doit pousser à l'action ou celui qui, du côté de la loi, doit faire reculer par crainte devant elle — est quelque chose de psychologique, c'est-à-dire quelque chose d'intérieur, il est immédiatement posé dans la liberté, qui a pu ou non faire abstraction de lui et, dans un cas comme dans l'autre, il y a liberté de la volonté » (pp. 87-88).

L'expérience totale de la contrainte, qui se recueille et pose comme telle, en son universalité, dans la pensée même de cette contrainte, la dissout donc comme le non-sens d'une détermination par la particularité de l'universalité s'auto-déterminant du Moi. Et cette expérience totale se réfléchit bien dans l'opinion, plus universelle que l'opinion adverse — elle-même, en effet, plus abstraite et, par conséquent, plus particulière et contingente —, « qu'une action, ou l'omission d'une action, vient de la volonté libre » (p. 88). La contrainte ne peut être pensée totalement, comme principe de l'existence, soit en extension (comme on a tenté de le faire en examinant le système fichtéen du droit), soit en compréhension (comme on vient d'en faire l'essai), sans se détruire elle-même ; en tous sens, donc, « comme il a été montré plus haut..., la contrainte, pensée comme réalité, c'est-à-dire représentée dans un système et dans la totalité, se supprime immédiatement et supprime le tout » (p. 88). Ainsi se trouve complétée et achevée, à travers l'analyse de la deuxième condition

31. Cf. ci-dessus, Chap. V, p. 295.

possible de la positivité, la dénonciation du principe traditionnel du droit naturel, que celui-ci emprunte précisément au droit positif par là consacré en tant que tel, ce qui manifeste bien qu'on n'est pas encore parvenu au droit vraiment rationnel comme réalisation de la liberté concrète ou vraie.

Mais, poursuivant l'étude de son thème sur le même exemple de la contrainte, Hegel souligne que la négation de celle-ci, c'est-à-dire aussi du positivisme du droit qui l'absolutise ordinairement, ne peut signifier la simple et tout aussi abstraite affirmation d'un positivisme adverse de la liberté. L'expérience de la liberté comme opposée à la contrainte, au pouvoir, sur le Moi (universel), d'une détermination (alors extérieure à lui), est celle de la liberté comme capacité de faire abstraction d'une détermination, donc de la liberté simplement négative, qui est une négation de la liberté vraie. L'expérience invoquée par le positivisme est toujours une expérience abstraite, tronquée, scindée par le : « ou bien-ou bien » de l'entendement, la raison seule, dont la philosophie est la conscience de soi achevée, pouvant recueillir et poser comme telle la totalité de l'expérience, l'expérience intégrale. Une telle partialité condamne tout positivisme, celui de la liberté comme celui de la contrainte, à la contradiction interne, et l'offre par là à la réfutation légitime que fait de lui son autre. On a vu³², et Hegel en reprend le thème ici, qu'une différence n'ayant son sens que dans son *lien* négatif à ce dont elle diffère, l'absolutisation positiviste d'elle-même est celle de son autre comme non-être d'elle-même, sa négation absolue, mais la position absolue de son autre n'est, à son tour, que la négation absolue de celle-ci et, par conséquent, la position de la première. « En tant qu'ainsi — écrit bien Hegel — une détermination qui est tenue ferme par l'avis de la science positive est le contraire direct d'elle-même, alors pour les deux parties dont chacune s'en tient à l'une des déterminités opposées, il est également possible de réfuter l'autre, laquelle possibilité de la réfutation consiste en ceci que, de chaque détermination, il est montré qu'elle n'est absolument pas pensable et [n'est] absolument rien sans la relation à la détermination opposée à elle ; mais, du fait qu'elle n'est et qu'elle n'a de signification qu'en relation avec cette dernière, celle-ci, la détermination opposée, peut et doit immédiatement aussi bien être présente et être montrée. Que + A n'a aucun sens sans relation à un — A, on peut le prouver à partir de ceci, qu'avec + A, immédiatement — A est, ce que l'adversaire saisit alors de telle manière que — A serait ici

présent plutôt que + A ; mais, à son — A, on peut répliquer la même chose » (pp. 88-89).

Ainsi, il faut nier conjointement les deux positivismes, ordinairement solidaires par leur contenu à travers leur opposition formelle, que sont l'affirmation absolue de la contrainte et celle de la liberté. Ou plutôt assumer leur auto-négation commune, car — comme Hegel l'a déjà montré antérieurement, à la suite de Schelling — l'identité concrète de la liberté et de la nécessité s'exprime négativement, dans leur opposition abstraite, comme différence de chacune d'avec elle-même, la liberté abstraite et la nécessité abstraite se renversant, malgré elles, l'une dans l'autre. La liberté négative, comme indétermination formelle du libre arbitre, et la nécessité abstraite, comme contrainte d'une détermination, s'appellent absolument l'une l'autre³³.

On peut et doit montrer que la liberté s'affirmant, face à l'être sensible des déterminations, comme l'indétermination intelligible, la toute-puissance métaphysique, du libre choix, ne se réalise que comme le libre accès en elle — parce que toute réalité est déterminée, différenciée — des déterminations sensibles laissées telles quelles, puisqu'il a été fait abstraction immédiatement d'elles : « tout ce qu'on voudrait expliquer comme manifestation de cette liberté devrait proprement être expliqué comme effet des mobiles sensibles » (p. 89). — Mais, tout autant, on peut et doit montrer que la détermination par les mobiles sensibles sur lesquels fait fond la contrainte ne se réalise — puisque toute réalité est l'unité de la détermination, la différence identifiée — qu'en abandonnant au libre choix — à la liberté abstraite, telle qu'on l'a laissée en faisant immédiatement abstraction d'elle — le pouvoir de faire être une détermination parmi toutes. Ainsi, « il se laisse montrer, en retour, au contraire, que ce qui serait, à ce qu'on prétend, expérimenté comme effet des mobiles sensibles devrait proprement être expérimenté comme effet de la liberté », car « la contrainte et le mobile sensible par le moyen duquel celle-ci doit être posée, n'a, en tant que quelque chose d'extérieur, absolument aucune signification, sans l'intérieur qui lui est opposé ou la liberté, et celle-ci ne peut absolument pas être séparée de la contrainte » (p. 89).

Chaque moment de la totalité empirique, ici pratique, saisie empiriquement, immédiatement, donc abstraitement, s'avère bien, en sa détermination nécessaire, lié, quant à son sens et quant à son être, à son contraire. L'exigence de la raison s'exprime, par

33. Cf. *ibid.*

conséquent, au niveau de l'entendement empirique, dans la négation elle-même immédiate, encore abstraite, de son : « ou bien-ou bien » consacré par la science positive, c'est-à-dire dans son inversion positive en un : « et-et », ressouvenir du bon sens originnaire dans sa perversion savante³⁴. Par exemple, il faut regarder l'action criminelle qui nie le mobile sensible déterminé qui est suscité par la représentation de la loi, à la fois, d'une part, en tant que réalisée, c'est-à-dire déterminée, comme réalisant la négation déterminée du premier mobile, à savoir un mobile sensible déterminé opposé à celui-ci (« et l'on dira que c'est d'une excitation sensible que le crime provient » — p. 89), et, d'autre part, en tant que voulue, c'est-à-dire préalablement plongée dans le milieu universel, identique à soi, du Moi (« la possibilité ... de faire abstraction du mobile de la loi »), comme actualisant, face à la détermination pratique, au mobile, sensible, en général, l'indétermination originelle du libre arbitre.

Cette réunion des opposés s'oppose à la « logique de l'avis », qui *dit* que — selon le principe de contradiction — l'affirmation d'un opposé enveloppe la négation de son autre, et que — selon le principe du tiers exclu — on ne peut affirmer un troisième terme autre que les deux opposés ; alors que pourtant, *en fait*, la réalisation abstraite des opposés par l'entendement nie son propre principe de contradiction, car un opposé posé pour lui-même est son opposé (« dans cette abstraction et cette essence négative, le contraire est pleinement égal à son contraire » — p. 90), et, conséquemment, son propre principe du tiers exclu, en imposant d'affirmer comme réalité des opposés un tiers qui est indifféremment chacun d'eux (« dans de telles déterminités, le contraire de chacune est tout à fait indifférent pour la détermination de l'intuition » — p. 90). C'est sur cette logique en soi contradictoire de l'avis, dont les affirmations ne sont ainsi rien de plus que de bien fragiles avis (« la logique de l'avis est d'avis que... » — p. 89), et non pas sur le socle réel de l'expérience — dont seule la spéculation peut rendre pleinement raison —, que repose, en dernière analyse, l'originalité méthodologique, prétendument purement « empirique », d'une science revendiquant alors à tort une positivité qui la rendrait indépendante de la philosophie.

La nullité de la seconde source d'une éventuelle positivité tient à ce que l'entendement empirique s'évertue vainement à réaliser dans l'intuition objective de simples abstractions subjectives, de simples points de vue unilatéraux sur les choses. Mais la vanité

34. Cf. ci-dessus, Chap. II, pp. 145 *sqq.*

d'une telle réalisation n'est pas tant liée au *contenu subjectif* de ce que l'on veut réaliser qu'à sa *forme abstraite*. C'est la fixation absolutisante d'un contenu quel qu'il soit, originellement objectif aussi bien que subjectif, vrai aussi bien que faux, concret aussi bien qu'abstrait, donc son *absolutisation formelle*, qui est, plus profondément, le principe de son autonomisation comme objet d'une science devenant, de ce fait, positive. Tel est le *troisième* principe de la possible positivité. Or ce principe de l'absolutisation *formelle* se libère comme tel lui-même de sa seule mise en œuvre théorique ou épistémique. En son formalisme, l'absolutisation d'une détermination peut aussi bien s'actualiser pratiquement, par exemple juridiquement ou politiquement : une institution peut ainsi devenir positive et, seulement à ce titre, objet d'une science — celle du droit — dite alors positive. La problématique de la positivité se trouve par là considérablement élargie en même temps qu'approfondie. La positivité d'une science ne tient pas au caractère *originel* ou *donné* de son objet — la particularité —, ou de sa démarche — l'approche empirique —, mais à un certain *devenir* ou *destin* de son objet — l'absolutisation —, qui peut se réaliser tout aussi bien et plus tôt de façon pratique ou réelle que de façon idéelle ou théorique.

C. — LA POSITIVITÉ COMME ABSOLUTISATION FORMELLE D'UNE DÉTERMINATION

Ce qui est au principe du positivisme empirique s'est révélé être purement et simplement du *dogmatisme*, cette démarche propre à l'entendement se libérant de son insertion native et finale dans la totalité en soi ou pour soi rationnelle des choses, dans la mesure où — comme le disait l'article sur la *Différence* — « il a élevé au rang d'absolu ce qui est une condition, n'ayant de subsistance que dans l'opposition »³⁵. La source générale de la positivité est donc mét empirique ; elle réside, non pas dans la difficulté, voire l'impossibilité, de maîtriser la richesse de l'intuition objective, mais dans la tendance dogmatique de la pensée subjective, du Moi s'abstrayant de tout, bref de l'entendement déjà à l'œuvre dans le bon sens, mais qui, aussi comme moment *immédiat* de la raison, tend toujours, *naturellement*, à imposer, même au contenu spéculatif concret de celle-ci, sa lecture dogma-

35. HEGEL, *D*, JKS, *GW* 4, p. 31.

tique unilatérale ou abstraite. Ainsi liée à une *forme* générale de la pensée, la forme dogmatisante, la positivité peut fixer abstraitement aussi bien un *contenu* concret ou rationnel que le *contenu* en lui-même abstrait de l'empirie explorée par l'entendement. Puisque, selon les termes mêmes de Hegel, « si nous considérons de plus près le fondement par lequel la science devient positive de la manière indiquée et si, d'une façon générale, nous examinons le fondement de l'apparence et de l'avis, le résultat est qu'il réside dans la *forme*, en tant que ... ce qui est idéal, quelque chose d'opposé, d'unilatéral, et a de la réalité uniquement dans l'identité absolue avec l'opposé, est posé isolé, étant pour soi, et est exprimé comme quelque chose de réel » (p. 90), alors la différence du positif et du non-positif ne concerne aucunement le contenu ; ce qui rend possible que « non seulement, comme dans ce qui a été montré plus haut, une abstraction purement formelle soit fixée, et faussement affirmée comme une vérité et réalité, mais aussi qu'une Idée véritable et un principe authentique soient méconnus pour ce qui est de leur limite, et posés en dehors de la puissance dans laquelle ils ont leur vérité, et par là perdent complètement leur vérité » (p. 90).

Reprenant, dans un vocabulaire schellingien, la problématique déjà évoquée, et dès le début du texte sur le droit naturel, du rapport à l'absolu — donc de la vérité — des déterminations ou « puissances » principales de la réalisation de cet absolu, Hegel rappelle que chacun d'elles n'a de vérité et n'est connue de façon vraie qu'à deux conditions. Une telle détermination doit être saisie, d'une part, comme détermination *de l'absolu*, c'est-à-dire comme une différenciation — configuration — de la *totalité* ou identité rationnelle de l'identité et de la différence, et, d'autre part, comme *détermination* de l'absolu, comme différence de cette totalité configurée qu'il est, comme totalité *différente* des autres totalités au sein de la différenciation, configuration ou manifestation totale de la totalité absolue. En d'autres termes, et synthétiquement, toute détermination doit être saisie sur le fond de ce que Hegel appellera plus tard *l'encyclopédie* du savoir absolu.

La connaissance développée d'un principe déterminé n'est vraie, n'est proprement une science, que si, grâce au premier aspect selon lequel celle-ci est saisie, elle s'organise, de façon auto-suffisante, en une *totalité* achevée de savoir (« dans la puissance elle-même, [la] déterminité [du principe] est présente [en étant] aussi bien réduite à l'indifférence et réellement pénétrée par l'Idée, et par là [elle est] principe vrai » — p. 90), et si,

grâce au second aspect de cette saisie, elle se relativise elle-même encyclopédiquement comme *une* totalité de savoir parmi les autres au sein de leur totalité absolue (« et alors le principe, en tant qu'il est l'Idée, qui apparaît dans ces déterminités [comme] dans sa figure, est connu seulement comme principe de cette puissance, et, par là, sa limite et son être-conditionné sont connus » — pp. 90-91). L'immanence du tout — seul vrai — à ses parties est bien ce qui, à la fois, peut rendre vraies l'existence et la connaissance de chacune de celles-ci — elle devient le *tout* — et les rendre fausses — si, exploitant cette absoluité prêtée, elle devient positive dans l'oubli d'un tel prêt, c'est-à-dire dans l'oubli de la médiation qui fait d'elle seulement *un* tout. — La rationalité d'un contenu est ainsi la seule légitimation objective de la tendance, qui doit rester telle et ne pas se satisfaire, à actualiser la forme qui engendre la positivité.

Avant d'analyser comment la raison met en œuvre son aptitude à exister rationnellement et remédie à toute abdication positiviste d'elle-même — elle a en elle de quoi chuter, mais aussi de quoi se sauver de sa chute, le mal et le remède, la faute et le pardon... —, Hegel distingue les *deux modalités* suivant lesquelles cette abdication peut se présenter. — Un principe devient principe de l'erreur positiviste « lorsque, dans son être-conditionné, il est rendu absolu [délié de toute relation] ou même étendu au-dessus de la nature d'autres puissances » (p. 91). *Splendide isolement* ou *impérialisme*, voilà bien les deux styles de la prétention à la positivité, qu'elle soit le fait d'une existence ou d'une connaissance.

Le premier consiste, pour le moment du tout, comme membre d'un organisme, à s'autonomiser et à vivre pour lui-même. Ce fait qu'« une partie s'organise elle-même et se soustrait à la domination du tout » constitue l'essence de « la maladie » et « le commencement de la mort » (p. 91), puisque la vie — comme on sait — est « la liaison de *la liaison* [nous soulignons] et de la non-liaison »³⁶.

Hegel illustre ce *premier* cas de positivité d'abord en évoquant la vie biologique — « lorsque la vitalité, obéissant au tout, des viscères, se forme en animaux propres » (p. 91) —, mais surtout par des exemples renvoyant au devenir de la vie éthique. Ainsi, l'existence et la théorie du droit naturel, celles de l'économie, voire, à l'intérieur de cette dernière, de telle ou telle de ses branches : agriculture, industrie ou commerce, deviennent posi-

tives, lorsque ces moments du tout, dont la vérité est d'être limités et subordonnés, sont affirmés pour eux-mêmes absolument et constitués en un monde à l'intérieur duquel on veut s'enfermer pour s'adonner à l'effort — dont on a vu la vanité, par exemple, s'agissant du droit ³⁷ — en vue de l'organiser en tous ses détails. La propriété et la vie économique se condamnent à vouloir s'affirmer isolément, d'autant plus que leur absolutisation formelle est celle d'un contenu fini ou négatif, par là dépendant du contenu positif (au sens positif ou vrai du terme ³⁸) ou absolu de l'État, et, par conséquent, non susceptible de subsister par sa consécration abstraite. — Mais même le droit politique — l'État —, que Hegel ne cite pas ici, ne peut, en la positivité ou absoluité de son contenu, être isolé et autonomisé, c'est-à-dire être absolutisé formellement, sans qu'une suppression de ses présuppositions — le droit abstrait, la vie économique... — ne le condamne à un destin négatif : l'absolu est bien, en sa vérité, l'unité de lui-même et du relatif. Et Hegel va bien l'évoquer en examinant le second mode selon lequel surgit la positivité, à savoir l'absolutisation, non pas seulement défensive — l'isolement autarcique —, mais proprement offensive, conquérante, d'un moment de la réalité et de sa connaissance.

A vrai dire, le passage du premier mode au *second* mode du devenir-positif, ici simplement juxtaposés, exprime la nécessité, pour l'existence ou la science qui veut s'absolutiser en sa singularité, d'opérer elle-même, selon la causalité ou par la domination, au lieu de se la laisser imposer, l'unification inévitable des autres singularités — la future Logique dira bien que la relation à soi du négatif qu'est l'Un est sa relation négative à soi, c'est-à-dire la position de plusieurs Uns, voués dès lors à s'attirer entre eux ³⁹, et, plus concrètement, la future théorie du droit dira bien que la séparation des pouvoirs ne peut éviter la ruine de tous que par la maîtrise violente de l'un sur les autres ⁴⁰. La première sorte de positivité se développe ainsi naturellement en la seconde.

Aussi, « plus encore [qu'en se rendant simplement autonome],

37. Cf. ci-dessus, Chap. VI, pp. 334 *sqq.*

38. On peut, avec Hegel, utiliser le terme « positif » en ses deux sens : le sens négatif, condamnable, dont il est question quand on oppose le positif au naturel ou rationnel, et le sens positif, vrai, de ce qui exprime en elle-même la raison son absoluité.

39. Cf. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I : La science de la logique*, 2^e et 3^e éd., § 97, trad. Bourgeois, p. 360.

40. Cf. *id.*, *Principes de la philosophie du droit*, § 272, Rem., trad. Derathé, pp. 282-283.

une puissance singulière devient positive lorsqu'elle-même et son principe oublient tellement leur être-conditionné qu'ils empiètent sur d'autres et se les soumettent » (pp. 91-92). Ce que — pour confirmer ici également la portée générale de sa thèse sur la positivité — Hegel exemplifie d'abord dans le champ de la nature physique, à travers le cas, offert alors par l'actualité scientifique⁴¹, du transport d'une légalité propre à une région de la nature sur une autre région : « le principe de la mécanique s'est introduit de force dans la chimie et la science de la nature » — Hegel condamne la chimie physique, la mécanisation de la théorie des couleurs, de la théorie du vivant... —, et « celui de la chimie, à son tour, s'est tout particulièrement introduit de force dans [la science de la nature] » (p. 92). — Mais c'est de la nature éthique, du droit, qu'il s'agit essentiellement ici, et le texte hégélien s'attarde de façon maintenant plus détaillée sur les diverses formes de la positivité conquérante (qui s'atteste bien ainsi comme la modalité accomplie, vraie, de la troisième source examinée de la positivité) de tel ou tel moment de la nature éthique et de la science.

Cette positivité conquérante s'est manifestée « à diverses époques, avec divers principes » (p. 92), mais Hegel considère seulement l'époque moderne, parvenue à la saisie de tous les moments de la vie éthique alors développée historiquement, et pouvant, de ce fait, offrir un plus vaste champ à l'arbitraire, ainsi lui-même plus manifeste, de l'affirmation de la positivité. Sans se soucier d'organiser véritablement son propos, Hegel se contente d'évoquer à la suite l'impérialisme, dans le domaine du droit naturel — au sens large de droit de la nature éthique —, d'abord du droit privé ou droit civil, puis du droit public ou politique, enfin de la morale, *trois* impérialismes qui, en ceci caractéristiques de la vie éthique moderne, brandissent le principe *subjectiviste* de la particularité.

Dans l'organisation interne, « l'aménagement intérieur » (p. 92) de l'édifice du droit naturel, le principe du *droit civil* — la liberté de la propriété, cette universalité simplement formelle, extérieure, de la particularité ou finitude subsistante — s'est emparé, sur la ruine du principe civique-communautaire (grec) ou impérial-cosmopolitique (romain) de l'antiquité classique, du droit politique et du droit international. Dans le *droit politique*, le rapport abstrait, dépendant, « subordonné », des propriétaires, à savoir

41. Cf. J. HOFFMEISTER, *Goethe und der deutsche Idealismus*, op. cit., pp. 65-66.

le contrat, identification formelle des différents fixés à leur singularité, a été placé au principe de l'identité concrète ou totalité absolue qu'est, en sa vérité, l'État. La « majesté absolue de la totalité éthique » (p. 92), dont l'universalité substantielle, qui opère originairement, naturellement, la réunion des individus, « l'être-un du particulier », se réalise, de façon privilégiée, dans le « point central » du monarque, a été alors dissoute dans l'artifice d'un État fabriqué moyennant un contrat. L'Idée, la rationalité ou la vérité de l'État sont anéanties par l'entendement juridique qui dissocie — dans le recours au « contrat de procuration » — la totalité étatique alors réduite à l'individualité empirique d'un « fonctionnaire suprême de l'État » (p. 92); Hegel pense certainement, ici, à la thèse rousseauiste du mandat donné au gouvernement par le peuple réuni dans l'idéalité de la loi. Elles le sont tout autant, sinon plus encore, par l'entendement juridique qui, selon les théories traditionnelles (Pufendorf...) du pacte de gouvernement, fait reposer le gouvernement de l'État sur un contrat proprement dit l'élevant, par sa bilatéralité, au rang même de la totalité à gouverner, c'est-à-dire sur le « contrat commun en général, comme une affaire de deux parties déterminées dont chacune a besoin de l'autre, comme un rapport de prestation réciproque » (p. 92). — La même tentative, contradictoire et donc condamnée à la nullité pratique, de produire l'identité à partir de la différence, la totalité à partir des individualités, s'est disqualifiée au niveau du *droit international*. Toutes les théories et pratiques fédéralistes veulent, en vain, masquer la différence entre le contrat civil, qui oblige effectivement des individus dont la réalité abstraite est soumise au prêteur réalisant, comme leur vérité concrète, leur existence commune, et un pacte international, impuissant par nature à imposer une unité abstraite aux totalités absolues que sont les « peuples absolument subsistants-par-soi et libres » (p. 92). Ce sont bien des thèmes majeurs des futurs *Principes de la philosophie du droit* qui sont ici anticipés.

Il en est de même lorsque Hegel envisage la seconde grande forme d'impérialisme positiviste dans le droit. L'exemple alors choisi, celui de la domination fichtéenne du *droit politique* sur le droit civil, manifeste d'ailleurs bien qu'un positivisme se renverse immédiatement dans son autre : absolutiser positivement un opposé, avons-nous vu, c'est bien le nier en posant également son opposé. L'absolutisation du Moi, de l'individu, de la différence, c'est tout autant, et tout en un, l'absolutisation de l'identité de l'État; liberté abstraite et nécessité abstraite (contrainte) sont indissociables. C'est bien Fichte, le philosophe du Moi, qui fait

l'éloge de l'État policier, de cet État qui veut « pénétrer entièrement l'être du singulier, et ainsi anéantir la liberté civile » (p. 92), réalisant de la sorte, par la destruction des libertés civiles élémentaires, « le despotisme le plus dur ». Plus tard, Hegel dénoncera l'achèvement du libéralisme des Lumières dans l'État terroriste de la Révolution française. La condamnation qu'il porte ici de la seconde forme de la positivité engendrée par l'absolutisation impérialiste d'un moment de la raison éthique reviendra sans cesse dans son œuvre.

Tout comme, enfin, sa condamnation de la troisième forme citée par lui d'une telle positivité, à savoir celle de la *moralisation du droit*, public comme privé, international comme politique. Le néant de cette nouvelle forme, pratique et théorique, de positivité s'exprime par la contradiction interne, amplement illustrée par l'histoire, qui fait se renverser le refus de la force du droit — « la plus grande faiblesse » — dans la violence de l'injustice — « le plus profond despotisme » (p. 92). Hegel reprendra ultérieurement ce thème, en particulier, à propos du droit international, pour rejeter l'intrusion « philanthropique » de la morale dans la politique⁴² ; il le prolongera aussi en montrant la négativité d'une détermination de la sphère objective de l'État par la sphère suprétatique de l'esprit absolu, dont le foyer central est l'intériorité religieuse⁴³.

Comme on le voit, dans les trois formes indiquées de l'absolutisation comme positif d'un moment rationnel de l'organisme éthique, le principe privilégié est celui de la *subjectivité, singularité* ou *finité* — « le principe moral, comme celui du droit civil, est seulement dans le fini et le singulier » (p. 93) —, c'est-à-dire le principe de la différence — de la forme —, laquelle est cependant le moment relatif, non absolu, de l'identité concrète de l'absolu comme identité de l'identité et de la différence. Si le troisième facteur de la libération positive d'une existence ou d'une connaissance est de nature formelle, son actualisation semble ainsi essentiellement appelée par le *contenu* qui, dans l'organisation de la nature éthique, représente *le moment formel* de celle-ci, dont l'affirmation est bien naturelle à l'entendement responsable de la lecture positive de la raison réalisée.

Dans une telle lecture circulaire de la production de la positivité, réalisant dans le contenu même l'absolutisation formelle

42. Cf. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 337, trad. Derathé, pp. 332-333.

43. Cf. *ibid.*, § 270, pp. 271 *sqq.*

d'une institution ou d'un savoir particulier, Hegel clôt spéculativement — fonde et limite en leur essence concrète nécessaire — les avertissements, de teneur immédiatement ou abstraitement normative et éclectique (« positive » en ce sens), d'un auteur dont la pensée est fort présente — nous le vérifierons plus loin — dans cette dernière partie du texte sur le droit naturel.

Énumérant les divers droits — droit naturel, droit divin, droit ecclésiastique, droit des gens, droit politique, droit civil, droit domestique... — qui gouvernent les hommes, Montesquieu déclarait bien que « la sublimité de la raison humaine consiste à savoir auquel de ces ordres se rapportent principalement les choses sur lesquelles on doit statuer, et à ne point mettre de confusion dans les principes qui doivent gouverner les hommes »⁴⁴. Ce qui signifie, en particulier, selon Montesquieu, qu'« il ne faut point régler, par les principes du droit politique, les choses qui dépendent des principes du droit civil »⁴⁵, ni, inversement, « décider par les règles du droit civil quand il s'agit de décider par celles du droit politique »⁴⁶, et, pas davantage, « décider par les principes des lois civiles les choses qui appartiennent au droit des gens »⁴⁷, etc... Mais cette stricte distinction ou séparation des divers ordres du droit, que Montesquieu affirme simplement comme conforme à « la nature des choses »⁴⁸, qu'il ne faut pas « choquer »⁴⁹ et qui exprime elle-même « la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre »⁵⁰, est, à son tour, simplement affirmée comme ce qu'il est précisément déraisonnable, « absurde », « ridicule »⁵¹ de « choquer ». C'est là une affirmation simplement « positive », présupposition absolue de la raison comme discernement des divers ordres de l'existence sociale, dont chacun, mis à sa place, doit être régi par ses propres lois. — L'analyse et la critique hégéliennes de la positivité irrationnelle se déploient, au contraire, comme analyse et critique proprement rationnelles. L'affirmation anti-positive de la raison réalisée ne se dit pas alors en extériorité, selon l'entendement, mais dans une intériorité à soi de cette raison réalisée, en ses deux aspects de rationalité du réel et de réalisation de la raison.

44. MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, V^e Part., XXVI^e Liv., Chap. I, éd. Garnier-Flammarion — GF —, 1979, t. II, p. 177.

45. *Ibid.*, Chap. 15, t. II, p. 193.

46. *Ibid.*, Chap. 16, t. II, p. 194.

47. *Ibid.*, Chap. 20, t. II, p. 198.

48. *Ibid.*, 1^{re} Part., 1^{er} Liv., Chap. I, t. I, p. 123.

49. *Ibid.*, V^e Part., XXVI^e Liv., Chap. 20, t. II, p. 198.

50. *Ibid.*, 1^{re} Part., 1^{er} Liv., Chap. 3, t. I, p. 128.

51. *Ibid.*, V^e Part., XXVI^e Liv., Chap. 16, t. II, p. 195.

Auto-rationalisation du réel. Alors que, chez Montesquieu, et conformément à la démarche de l'entendement, la raison humaine, rapportant diversement les lois aux diverses choses et constituant en cela leur « esprit », fait surgir celui-ci, en quelque sorte, mécaniquement, comme identité ordonnant extérieurement ses différences fixées naturellement, la raison éthique hégélienne est présentée comme l'identité concrète vivante qui s'identifie constamment à son identité en la différenciation où elle se réalise, et identifie constamment à elles-mêmes ses propres différences en les faisant se rapporter les unes aux autres et se conditionner les unes par les autres en son identification de soi à soi. Selon Hegel, l'être d'une détermination — qui l'arrache au pouvoir des autres — est identiquement son rapport aux autres, par là l'être même des autres ou son propre *non-être*, c'est-à-dire l'être même du tout ; l'être reconnu de chaque moment — opposé à l'absolutisation formelle d'un moment devenant alors positif — est saisi comme exprimant l'identité rationnelle, hiérarchiquement organisée, de tous. C'est du dedans d'elle-même, en vertu de son exigence d'identité absolue, que la raison se révèle comme faisant droit à toutes ses différences, c'est-à-dire comme niant toute positivité ; la rationalité (identité) du réel (différence) lui est immanente, et l'affirmation différente du différencié (les réalités) est donc intérieure à l'affirmation identique de l'identité (la raison). Mais la manifestation ou réalisation de cette identité rationnelle immanente aux réalités différentes consiste dans l'égalité ou alternée position et négation des secondes par la première, dans le rythme duel de la différenciation et de l'identification, de l'extériorisation mobilisant l'Un et de la dissolution du multiple dans le repos de l'Un, de la bonté et de la justice, du libéralisme et du totalitarisme. « L'unité claire absolue de la vie éthique — écrit bien Hegel — est absolue et vivante en ceci que ni une puissance singulière ni la subsistance des puissances en général ne peuvent être fermes, mais que, de même qu'elle les étend éternellement, tout aussi absolument elle les broie ensemble et les supprime, et jouit d'elle-même dans une unité et clarté non développée, et [que], par rapport aux puissances, sûre de sa vie interne, et indivisible, tantôt elle fait tort à l'une par l'autre, tantôt elle passe totalement dans l'une et anéantit les autres, de même qu'en général, à partir de et hors de ce mouvement, elle se retire tout autant dans le repos absolu, dans lequel toutes sont supprimées » (p. 91). On sait que c'est en cela que réside la santé éthique, fonctionnement rationnel de la structure rationnelle du droit.

Hegel vient de décrire en ces lignes la *rationalité* même de

l'histoire réelle de la raison éthique, c'est-à-dire le processus lui-même *réel* de la *négarion de la positivité* comme absolutisation formelle d'une détermination du droit. L'appréhension de plus en plus réelle et matérielle qu'il opère de la positivité et de son origine, dans l'analyse progressive qu'en présente la dernière partie du texte sur le droit naturel, passant de la considération d'abord prédominante du sujet de la science à celle de son objet, de celle de l'entendement subjectif à celle de l'entendement objectif, l'amène naturellement à rechercher de quoi la surmonter, non plus seulement dans la raison subjective accomplie comme philosophie spéculative, mais *dans l'histoire objectivant la raison*.

Évoquant, à nouveau, la vertu anti-positiviste de la philosophie comme encyclopédie spéculative situant chaque science et principe scientifique à sa place dans le système du savoir, le privilège qu'elle a de pouvoir nier la « fixation » et l'« isolement des principes singuliers et de leurs systèmes, ainsi que leur empiètement sur d'autres » (p. 93), pour autant qu'elle « se trouve dans l'Idée du tout au-dessus des parties, et par là, tient chaque [élément] dans sa limite », Hegel passe, pour s'y attarder davantage, immédiatement à la considération de son équivalent réel, à savoir de *l'histoire* elle-même. C'est de celle-ci, comme manifestation de la raison transparente à soi, et non plus seulement — ainsi que c'était encore le cas dans la *Constitution de l'Allemagne*⁵² — comme déploiement de l'aveugle « destin primordial » et du « temps qui vainc tout »⁵³, que Hegel attend essentiellement, désormais, la négation de la positivité. L'histoire apparaît bien comme l'instrument de la raison, identité assez assurée en elle-même pour libérer en elle ses différences cependant toujours maîtrisées, soit, alternativement, dans la ruse par laquelle la raison les exploite les unes contre les autres, soit, toutes ensemble, dans la régénération révolutionnaire.

Ainsi, d'une part, « la totalité éthique ... [qui] oscille ... dans le temps, fixe en son équilibre absolu, entre les opposés, tantôt rappelle le droit politique à sa détermination par une légère prépondérance du droit civil [phase libérale de la vie de l'État], tantôt opère, par la prépondérance de celui-là, des brèches et déchirures dans celui-ci [restriction totalitaire des libertés], et ainsi ... revivifie [alternativement] pour un temps chaque système en général par un séjour plus vigoureux en lui » (p. 93). — D'autre part, récapitulant cette alternance, pour confirmer le néant de

52. Cf. HEGEL, *VD*, *PS*, pp. 75-76.

53. *Ibid.*, p. 76.

la différence ou détermination *comme telle* dans l'équivalent ou le correspondant intérieur de la guerre — dont l'essai sur le droit naturel a précédemment souligné la vertu salvatrice⁵⁴ — à savoir la tourmente *révolutionnaire*, elle « rappelle à tous les systèmes en leur séparation leur temporalité et dépendance, aussi bien qu'également elle détruit leur extension qui se propage et leur auto-organisation par ceci que, ces systèmes, dans des moments singuliers, elle les confond tous d'un seul coup, qu'elle les présente absorbés en elle-même » (p. 93); une telle fluidification absolue des différences permet alors à leur identité triomphante de se concrétiser, à nouveau, à travers le geste libéral qui « les laisse à nouveau aller au dehors » (p. 93).

La considération de la nécessité historique comme négation matérielle de l'absolutisation formelle, à laquelle la positivité doit sa troisième origine (possible), invite naturellement à s'interroger sur une quatrième source de cette positivité, consistant en ce que cette absolutisation formelle niée par la nécessité historique serait elle-même posée par cette même nécessité historique, et perdrait ainsi la gratuité irrationnelle de la pure facticité selon laquelle elle a été jusqu'ici envisagée. Le progrès de l'analyse hégélienne réside ici en ce que l'allégation abstraite ou immédiate, purement positive, de l'absolutisation formelle d'un moment de la vie éthique, se médiatise et concrétise en se réinsérant dans le processus de l'histoire réalisant la raison. Dans la quatrième et dernière étape de sa recherche de la positivité du droit, Hegel conçoit celle-ci comme avant son élément, son origine et son destin, dans la réalité de l'histoire elle-même, en tant qu'en elle s'actualise la raison.

D. — PRODUCTION ET RÉDUCTION HISTORIQUE DE LA POSITIVITÉ

L'absolutisation *formelle* de la particularité ne peut, en la rendant positive, en la posant pour elle-même, la séparer de son *être* universel, la convertir, par conséquent, en un non-être, qu'autant qu'elle réalise une possibilité immanente à l'être même de cette particularité, constitutive du sens même qui la définit en son contenu ou en sa matière propre. La critique spéculative de la positivité s'approfondit et radicalise donc, dans son ultime temps, en fondant l'*origine formelle* (subjective) de cette posi-

54. Cf. *id.*, *DN*, pp. 55-56.

tivité sur son *origine matérielle* (objective), c'est-à-dire en lisant le destin de la particularité, plus précisément son rapport à l'universalité, dans la nature même qui est la sienne. Hegel dépasse la considération de ce rapport, comme rapport posé extérieurement ou formellement, dans sa considération comme rapport originaire immanent à la particularité elle-même : « Quoique aussi bien ce que nous avons appelé tout à l'heure positif que ce que nous considérons maintenant comme matière soient l'un et l'autre dans le particulier, nous avons cependant tout à l'heure considéré la liaison extérieure de la forme de l'universalité avec la particularité et détermination, mais maintenant nous considérons le particulier comme tel » (pp. 93-94).

L'analyse hégélienne du sens et du destin « matériel », immanent, de la particularité prend d'abord celle-ci d'une manière *générale*, et l'exemplifie aussi bien dans le champ de la philosophie de la nature, avant de s'appliquer à la particularité proprement *éthique*, et d'élaborer une *théorie de la genèse historique de cette particularité éthique*.

Dans les deux moments de son déploiement, le propos de Hegel s'inscrit en faux contre l'affirmation formaliste de la nullité originaire du particulier, c'est-à-dire de la différence du particulier et de l'universel ; le particulier ne s'irréalise comme un positif qu'autant qu'il rompt son lien natif, constitutif de son être, à l'universel, qu'« il a, hors de la connexion absolue du tout, en tant qu'une partie propre, conquis une subsistance-par-soi » (p. 101). Contre l'absolutisation formaliste, qui isole l'*être* comme tel du particulier de l'universel, et voit alors dans celui-là immédiatement un positif, à jamais insurmontable, la philosophie vraie, spéculative, saisit le *devenir* par lequel le particulier s'abstrait de l'universel et se fixe comme un positif, ce destin comportant en lui-même sa propre suppression, puisqu'il n'est rien d'autre que le développement d'un être du particulier consistant dans son identité intime avec l'universel. La philosophie spéculative, qui établit, ainsi, que le particulier n'est ni à l'origine ni à la fin, c'est-à-dire par essence, un positif, le sauve donc de la séparation fatale, pour lui effectivement mortelle, d'avec l'universel qui, comme l'identique à soi, possède seul l'être, alors que le formalisme, en absolutisant la différence du particulier et de l'universel, particularise absolument celui-ci et le précipite, ainsi, dans le non-être du positif. La séparation de l'universel et du particulier, c'est le non-être des deux, alors qu'ils n'ont d'être que dans leur unité : le particulier n'a d'être qu'uni à l'être de l'universel, mais l'universel ne peut être universel, donc être, qu'en ayant en lui, et non hors de lui, le particulier.

Cette considération, selon laquelle le formalisme « déchire l'intuition et son identité de l'universel et du particulier, oppose l'une à l'autre les abstractions de l'universel et du particulier..., sans réfléchir que, par cette opposition, l'universel devient tout autant un positif que le particulier » (p. 94), reprend un argument déjà amplement utilisé, dans l'article sur le droit naturel comme dans les premiers textes de Iéna, contre l'abstraction formaliste : celle-ci contredit son propre principe. — Le second argument a, lui aussi, déjà été exploité : cette abstraction formaliste n'a elle-même aucun être — et ce non-être doit, comme les dernières pages de l'article sur le droit naturel l'indiquent, se manifester aussi réellement, historiquement —, puisque l'être est absolument concret, que « le réel est absolument une identité de l'universel et du particulier » (p. 94). — Et de même le troisième argument, qui condamne la théorie formaliste de l'universel séparé du particulier, déjà présentée comme contradictoire en soi et fausse au niveau de son principe, à l'impossibilité d'exister comme *théorie proprement dite*, c'est-à-dire de développer son principe dans le contenu différencié ou déterminé d'une *science*, sans contredire ce principe, en lui-même, déjà, contradictoire et faux. « Si la pensée formelle — déclare Hegel — est conséquente, elle doit nécessairement, si elle conçoit le particulier comme du positif, n'avoir absolument aucun contenu », car, « dans la raison pure de la pensée formelle, absolument toute pluralité et capacité-de-différenciation doit disparaître, et l'on ne peut pas voir du tout comment on devrait parvenir ne serait-ce qu'à la plus indigente pluralité de rubriques et de chapitres » (p. 94). La position, comme essence du réel, de l'universalité pure ou abstraite, même réalisée sous l'aspect d'une force, ne lui confère aucunement le pouvoir de se réaliser, déterminer ou différencier en un organisme propre : ainsi, les métaphysiciens de la force vitale, identité en soi de la vie opposée à sa différence phénoménale, « doivent proprement, pour ce qui est des membres, et du cerveau, et de tous les viscères, les concevoir comme quelque chose de particulier, de contingent et de positif, et les laisser de côté » (p. 94).

Assurément, toujours et partout, l'être est l'identique à soi, l'universel, mais il l'est en tant que vivant, c'est-à-dire précisément en tant qu'universalisation qui ne peut échapper à sa rechute dans un universel mort qu'en étant en même temps particularisation, position dans l'universalité ou absoluité d'une particularité, dès lors, incapable de la limiter ou relativiser du dehors, donc de la rendre elle-même positive et de l'abîmer ainsi dans le néant. C'est ce qu'a compris la théorie spéculative de la

vie en tant qu'être-réfléchi-en-soi-même de l'identité de l'universel et du particulier, ou, comme Hegel l'évoque à nouveau, de l'identité organisée, figurée ou individualisée, de l'indifférence et du rapport.

Comme une telle « individualité et ... figure », le vivant « porte en lui-même la particularité, la nécessité, le rapport, c'est-à-dire l'identité relative, mais réduite à l'indifférence, assimilée, et par là il est libre en elle » (p. 94), en tant que, dans le vivant, l'identité de l'indifférence et du rapport se réfléchit en elle-même comme telle, et se pose alors comme être d'un Soi dans son être, être-chez-soi ou liberté. L'être extériorisant l'intériorité à soi du vivant, sa « nature inorganique », apparaît, assurément, à la saisie en extériorité qu'en opère l'entendement, à la « réflexion », comme une pure différence ou particularité arrachant le vivant à son identité, universalité ou « liberté », et le soumettant, comme à une nécessité indifférente à son Soi ainsi rendu contingent, à l'identité alors extérieure à lui des différences ou particularités qui composent la vie universelle. Mais la réflexion extérieure de l'entendement fait abstraction de l'identité, intérieure au vivant, et se réfléchissant comme telle dans le sentiment de lui-même, entre son identité et sa différence, l'organicité, idéale, de son être et l'être, inorganique, de son Soi : « ce qui peut être regardé par la réflexion comme particularité n'est pas un positif ni un opposé à l'égard de l'individu vivant, qui, par cela, est en connexion avec la contingence et nécessité, mais de façon vivante ; ce côté est sa nature inorganique, mais organisée à même lui-même dans la figure et individualité » (p. 94). La différence ou particularité, la finitude, est l'élément de toute existence, quelle qu'elle soit. L'identité ne peut donc se réaliser qu'à même la différence, et, de ce fait, l'alternative essentielle est celle-ci : l'être particulier dans lequel existe, en sa négativité ou en son devenir, l'universel, c'est-à-dire l'être particulier de l'universel en sa totalité vivante, est-il l'être de l'auto-particularisation de cet universel, l'être de son acte, son être actuel..., ou, au contraire, un être qui n'est pas son être propre, c'est-à-dire l'être de lui-même comme acte, mais un être inactuel, un être dont il est passif, un être *passé*... ? Dans le premier cas, le vivant est chez lui, libre, dans ce qui n'est *comme particulier* que d'un point de vue extérieur à l'unité intime de son Soi (universel) et de son être (particulier) ; dans le second cas, le vivant subit cet être comme cet autre qu'il est alors pour lui-même, comme un particulier opposé à l'universel que lui-même est, bref, comme un positif.

Hegel prend d'abord l'exemple de la vie physique, animale,

pour souligner que « l'élément de l'eau, à même lequel une partie du monde animal s'organise, et l'élément de l'air, à même lequel une autre partie de ce monde s'organise, ne sont [pas], celui-là pour le poisson, celui-ci pour l'oiseau, pour cette raison qu'ils sont des éléments singuliers, quelque chose de positif ou de mort » (p. 95). Ce qui vaut pour la vie physique vaut également pour la vie éthique. Ainsi, la particularisation générale — spatio-temporelle — de cette dernière, comme existence géographique dans un certain « climat » et comme existence historique dans une certaine « époque », réalise, à chaque fois, l'identité à soi ou universalité absolue de la vie d'un peuple, dans un « maillon » particulier de la « chaîne » nécessaire des espaces et des temps. Mais l'extériorité à soi de ce maillon fini — qui expulse son sens dans la mauvaise infinité, d'entendement, de la nécessité — ne le condamne aucunement à être une positivité pour la vie éthique qui y a sa réalité : l'identité de cette vie éthique peut, en effet, se réaliser organiquement en une telle figure finie ainsi idéellisée dans ce qui sera désigné plus tard comme l'infinité vraie de la raison. « En ce maillon — écrit Hegel — s'est organisée l'individualité éthique, et la détermination de celui-là ne concerne pas celle-ci, mais la nécessité ; car la vitalité éthique du peuple est précisément en ceci qu'il a une figure dans laquelle la détermination est, toutefois non pas en tant qu'un positif (selon l'usage que nous avons fait jusqu'à présent du mot), mais absolument réunie avec l'universalité et vivifiée par elle » (p. 95).

La rationalisation de la nécessité qui, comme identité des différences presupposées, rend essentiellement possible la lecture de celles-ci, par l'entendement, comme positivités, signifie la reconnaissance de cette nécessité par la philosophie spéculative. En arrachant la particularité à la positivité, la raison philosophique peut alors « honorer la nécessité » (p. 95) où celle-là a son être. Et elle le fait en présentant une telle nécessité comme transie, selon deux modalités, par l'identité concrète ou totale qui s'y différencie comme en son chez-soi ou en sa pleine liberté. La philosophie spéculative manifeste, en effet, la différence presupposée par la nécessité comme étant identifiée à la totalité, d'une part, *intensivement*, d'autre part, *extensivement*.

Intensivement, pour autant que, comme on vient de l'indiquer, la raison organise son identité concrète en *chacune* des déterminations ou « puissances » en lesquelles elle se réalise en se différenciant d'elle-même d'avec elle-même, en particulier selon l'extériorité spatiale et temporelle. Pour Hegel comme pour Schelling, la spéculation saisit l'affirmation du tout, comme tel,

en chacun de ses moments : la philosophie « supprime l'aspect de la singularité et de la contingence de telle manière qu'elle montre de lui comment il n'empêche pas en soi la vie, mais que celle-ci, en le laissant subsister comme il est suivant la nécessité, l'arrache néanmoins en même temps aussi à celle-ci, le pénètre et vivifie » (p. 95). Ainsi, « cette forme-ci de la vie éthique, dans laquelle elle s'organise dans ce climat-ci et dans cette période-ci d'une culture particulière et de la culture universelle, n'est [pas] quelque chose de positif en elle », de telle sorte que, « de même que la totalité de la vie est aussi bien dans la nature du polype que dans la nature du rossignol et du lion, de même l'esprit du monde a, dans chaque figure, son sentiment de soi plus sourd ou plus développé, mais absolu, et, dans chaque peuple, sous chaque tout de coutumes éthiques et de lois, son essence, et il y a joui de lui-même » (pp. 95-96).

Extensivement, la raison réconcilie la nécessité avec sa liberté absolue en saisissant, non plus l'identité verticale du tout et de chacun des moments de sa réalisation nécessaire, mais l'identité horizontale, comme *tout*, de tous ces moments. Ici, ce n'est pas le tout qui est lu dans chacun de ses moments, mais chaque moment est lu dans le tout des moments, et sa relation, constitutive de son sens déterminé, aux autres moments, est réfléchie dans la totalité d'elle-même : une telle appréhension totale, à son propre niveau, du partiel, libère celui-ci de toute fixation positive aux yeux d'un entendement lui opposant faussement son universel abstrait. Comme tout encyclopédique du savoir déterminé, la philosophie dépasse « l'intellection limitée [qui] s'en tient à la singularité et méprise celle-ci comme une contingence » (p. 95). Par elle, au niveau même de la réalisation différente de soi, nécessaire, de l'identité absolue ou, comme le dit Hegel, « vers l'extérieur », « le degré est tout autant justifié » ; car « dans cette abstraction de [c'est-à-dire : qu'est] la nécessité, la singularité est, à nouveau, par l'Idée, absolument supprimée » (p. 96) en étant rapportée, comme l'un des moments, au tout des singularités, et donc sauvée, par ce lien universalisant, c'est-à-dire conférant l'être, du non-être de la particularité érigée en positivité : « [la] singularité du degré du polype, du rossignol et du lion est [une] puissance d'un tout, et, dans cette connexion, elle est honorée » (p. 96). L'Idée de l'absolu comme totalité n'est pas seulement le principe intérieur un de sa réalisation multiple, mais elle s'exteriorise elle-même comme unité de la multiplicité extérieure, se dit elle-même ainsi dans le langage de l'intuition, et se connaît à même celle-ci : « Au-dessus des degrés singuliers plane l'Idée de

la totalité, qui, toutefois, se réverbère à partir de l'intégralité de son image aux éléments jetés les uns hors des autres, et s'y intuitionne et connaît ; et cette totalité de l'image étendue est la justification du singulier comme d'un [être] subsistant » (p. 96).

Une telle insertion salvatrice des particularités phénoménales dans la totalité phénoménale des phénomènes exprime, en sa promotion spéculative, le côté *empirique* de la philosophie de la nature, physique et éthique. — Celle-ci, en son attention aux diverses particularités, ne peut promouvoir en elle le moment formaliste du savoir. En effet, la dévalorisation qu'il effectue du particulier en tant que tel, et qui lui interdit de s'intéresser au côté extérieur de la nécessité — pour sauver le particulier en le totalisant —, se fonde sur le rapport négatif proclamé de ce particulier à l'universel qui, seul, est, c'est-à-dire sur ce qui autonomise dans l'irréalité d'une simple forme la particularité arrachée à son lien vital, réalisant, à l'universalité. Et c'est ce qui fait aussi que le côté intérieur de la nécessité, qui, seul, intéresse le formalisme, ne peut davantage être honoré par lui : « c'est [bien] le point de vue formel qui apporte à une individualité la forme de la particularité et supprime la vitalité dans laquelle la particularité est réelle » (p. 96). Au contraire, la théorie spéculative de la particularité peut reprendre concrètement en elle « le point de vue empirique », qui, en tant que point de vue *philosophique*, soucieux de la totalité du sens, vise à composer empiriquement celle-ci en complétant, pour le justifier, chaque type d'être par l'adjonction d'un type plus complet empiriquement distinct du premier. Ainsi, c'est « le point de vue empirique qui, là où la réalité d'un degré déterminé est posée, réclame un degré supérieur ; le degré supérieur, aussi dans sa réalité développée, et empiriquement, est tout aussi bien existant ; le développement supérieur de la vie de la plante est dans le polype, le développement supérieur de celle du polype est dans l'insecte, etc. » (p. 96).

On reconnaît là le thème de la « *gradation* » (« *Steigerung* ») des types empiriques, cher aux théories ou philosophies de la nature de l'époque, de Herder à Schelling, contestant, par la revalorisation de l'empirique, le mépris dans lequel leur semblait le tenir la philosophie transcendante du Moi. Mais Hegel souligne, immédiatement, que la promotion spéculative de l'empirie ne saurait signifier l'exténuation, pour les justifier, des réalisations particulières antérieures de l'Idée au profit de celle en laquelle elle trouve son plus total accomplissement.

Alors, l'absolutisation d'un type empirique comme prototype dont tous les autres apparaîtraient comme la simple, directe,

continue, homogène, et par là purement quantitative, approximation, dans la répétition monochrome d'une gradation ainsi purement formelle, réduirait à une simple apparence l'originalité, qualitative, de chaque particularité. La forme particularisant chaque type d'être serait, en étant posée comme différence indifférente ou extérieure, idéellisée comme détermination purement formelle pour une réalité purement matérielle identique à soi en sa diversité absolument répétitive, n'exigeant par elle-même aucune forme unificatrice particulière, et, donc, susceptible d'accueillir n'importe laquelle; une telle réalité entièrement passive et morte serait l'abstraction de la réalité, qui est toujours une unité de la matière et de la forme, de la différence et de l'identité, une totalité. Face à la lecture rationnelle de l'expérience, à la raison empirique, seule capable de saisir chaque type d'être comme un tout, l'appréhension d'un être de la nature comme pure diversité passive soumise, tel un instrument, à une unité formelle qui n'a donc pas sa raison d'être en lui mais, finalement, en réalité, à travers des relais justificateurs, dans la forme réelle qu'est le Moi ou le « Je pense », actualise bien l'entendement, qui s'exalte ainsi, avec son formalisme, dans le traitement purement, c'est-à-dire abstraitement, empirique de la nature.

Anticipant, de façon feutrée, mais cependant significative, sa critique ultérieure dirigée, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, contre l'empirio-formalisme de la Philosophie (schellingienne) de la nature, Hegel prend, dès maintenant, ses distances à l'égard du mauvais empirisme d'une philosophie qui, pour justifier les singularités qualitatives de la nature, les dissout dans une gradation quantitative exaltant, en dernière analyse, le seul Moi. Une intuition véritablement intellectuelle des réalités naturelles doit, à chaque fois, saisir le sens propre du sensible, la forme immanente à la matière, la totalité, à chaque fois, originale — discontinue — dans laquelle la totalité absolue se pose en la continuité de sa réalisation. Seul ce que Hegel appellera plus tard le concept pourra accomplir une telle exigence d'une philosophie vraiment spéculative ou rationnelle de la nature explorée par l'empirie; seul ce concept pourra faire droit aux différences *comme telles* en les intégrant, pour les justifier absolument, et les sauver de toute positivité, dans l'identité concrète dont elles ponctuent la manifestation. Par conséquent, et par exemple, « c'est seulement une déraison empirique qui veut apercevoir dans le polype la présentation empirique du degré supérieur [celui] de l'insecte [nous ajouterons : et ainsi de suite] ; le polype qui ne serait pas [en sa réalité essentielle] un polype [ce qu'il est en sa forme] ne reste

rien d'autre que ce mort fragment de matière déterminé se tenant avec moi dans une relation empirique [dans la relation de la pure diversité regardée au regard purement formel du Moi], qui est mort et [qui est] de la matière pour autant que je le pose comme une vide possibilité d'être quelque chose d'autre, cette vacuité étant la mort » (p. 96). A l'opposé d'une telle « déraison empirique », qui ne peut affirmer la réalité de formes particuliérisant la matière universelle, la raison appréhendant la nature absolument, spéculativement, dans une intuition intellectuelle, c'est-à-dire « sans une relation empirique » (p. 96), sait qu'elle peut « trouver » en *son lieu*, à même *sa matière*, l'existence, pour elle, nécessaire, *absolument réelle*, d'une forme de l'absolu se réalisant, qui, comme unité de la matière et de la forme, de la réalité et du savoir, se manifeste, précisément, au savoir spéculatif, comme se réalisant, « suivant la nécessité absolue », dans la totalité des formes matérielles en même temps absolument posées et absolument justifiées en leur originalité.

Il est à noter que, des deux modalités selon lesquelles la philosophie vraie peut et doit « honorer la nécessité », en rattachant une singularité relative à la totalité absolue, soit intensivement par son lien vertical immédiat à celui-ci, soit extensivement par son lien horizontal médiatisé à elle, la seconde se révèle être, à travers la longueur insistante du passage qui lui est consacré, l'objet privilégié de l'intérêt hégélien. Assurément, dans le *contenu* du propos, est maintenu le dualisme du traitement spéculatif appliqué à l'affirmation de la positivité, conformément à l'ambiguïté qui préside alors — ainsi que nous l'avons souligné à plusieurs reprises⁵⁵ — à la conception que Hegel se fait de la réalisation historique de l'absolu. Mais la *forme* du propos trahit bien un déséquilibre de la préoccupation en faveur du sauvetage « horizontal », proprement historique, de la particularité. Ce déséquilibre exprime, lui aussi, la libération croissante de la spéculation hégélienne à l'égard de la philosophie schellingienne, plus attentive à retrouver répétitivement, comme Hegel le lui reprochera par la suite, l'absolu dans chacune de ses déterminations qu'à discerner la rationalité immanente de leur progression. Hegel n'a pas encore maîtrisé *dialectiquement* cette rationalité, mais son intérêt investit bien ce thème, qu'il saisit à travers son interrogation sur le sens même de la réalisation historique de la raison.



55. Cf. ci-dessus, Introduction, pp. 44 *sqq* ; Chap. VII, pp. 443 *sqq*.

En témoigne le développement de l'exemple éthique par lequel il illustre l'affirmation de la rationalité ou non-positivité de la particularité, et qui, non seulement est emprunté à l'*histoire* de la vie éthique, mais reprend même dans le lien intérieur, libre, *présent* — en quelque sorte anhistorique — de la figure éthique envisagée à l'esprit qui s'y réalise, le lien extérieur, nécessaire, *historique*, de cette figure à celles qui l'ont précédée. Par là est bien préparée l'intégration finale du destin de la positivité d'une figure de la vie éthique ou du droit dans la nécessité historique immanente à la vie même de cette figure.

Cet exemple est celui de la « constitution féodale », qui, précisément parce qu'elle est la négation de toute *universalité* organisée de l'État, c'est-à-dire de toute constitution, semble nier radicalement la raison réelle qu'est la constitution et donc être, comme une telle irrationalité absolue, « quelque chose de totalement positif » (p. 96)⁵⁶. Cependant, remarque Hegel, « en premier lieu, [vue] du côté de la nécessité, elle n'est pas un singulier absolu, mais [est] purement et simplement dans la totalité de la nécessité » (p. 96) : la *Constitution de l'Allemagne* a bien présenté cette « constitution féodale » comme la transition historique nécessaire menant de la seconde « figure universelle de l'esprit du monde », à savoir de « la domination d'une république sur le monde » (l'achèvement romain de la cité antique, succédant elle-même à la première figure, celle du « despotisme oriental »), à la troisième figure, celle du « système [monarchique] de la représentation »⁵⁷. Et, si Hegel passe rapidement, pour s'y étendre apparemment davantage, à la considération du lien intérieur de la « constitution féodale » à l'esprit qui s'y objective, il n'y perd nullement, bien au contraire — comme nous venons de l'indiquer —, cette pensée justificatrice, désormais essentielle, de son insertion dans la nécessité extérieure de l'histoire.

Du point de vue de son rapport immédiat à l'absolu comme esprit du peuple vivant en elle, la *réalité déterminée* d'une institution échappe à la positivité, si elle est absolument la différence de l'identité à soi selon laquelle se vit le peuple, l'*actualisation de son auto-détermination*, si, en d'autres termes, « le peuple s'est en elle véritablement organisé comme individualité, remplit complètement et pénètre de façon vivante la figure de ce système » (pp. 96-97) qu'est ainsi proprement l'institution en

56. Cf. HEGEL, WG, II-IV, p. 808 : à l'époque féodale, aucune constitution n'était encore possible ».

57. *Id.*, VD, PS, p. 93.

question. Alors, l'objectivité de la « loi » est vivifiée comme objectivation de la « coutume éthique » où s'affirme immédiatement la singularité populaire. Hegel applique ici au droit la thématique, chez lui originelle, mais, d'abord (ainsi à Francfort), appliquée à la moralité, du rapport de la loi, comme abstraction de l'entendement, et de la vertu éthique concrète, et retrouve par là les analyses de Montesquieu, qui, dans l'interaction des lois et des mœurs, fait reposer les premières, « institutions particulières » qui sont « établies » par le législateur, sur les secondes, institutions « inspirées » par « l'esprit général » de la « nation »⁵⁸. La « constitution féodale » n'a rien de positif, si ses dispositions particulières sont le « chez-soi » où l'esprit du monde réalise alors en une pleine liberté son identité à soi ou son universalité éthique, si elles correspondent à ce que Hegel appelle aussi, ici, « le génie d'une nation » (p. 97). Et il décrit bien le génie féodal comme manifestation elle-même située historiquement de l'esprit du monde : sa description, rapide, mais dense, précise et amplifie les indications déjà contenues dans la *Constitution de l'Allemagne*, à tel point que l'on peut lire en elle l'anticipation des analyses détaillées que les cours sur la philosophie de l'histoire universelle consacreront à la féodalité.

Ces cours présenteront l'« État féodal » comme le premier moment, après la destruction de l'Empire romain, de la reconstruction de l'État à partir de son anéantissement : « la formation de l'État recommença par le commencement »⁵⁹. Dans un tel contexte historique, l'universalisation — constitutive de l'État — de l'existence ne pouvait être, d'abord, qu'une universalisation *formelle*, reliant extérieurement — causalement —, donc par la *domination*, des individualités s'affirmant en leur absoluité immédiate, c'est-à-dire dans la totalité subjective indéterminée, non réglée, passionnelle, de l'âme en tant que « Gemüt »⁶⁰. La « constitution féodale » bloque l'universalité recommençante de l'État dans les relations personnelles d'une maîtrise-servitude s'intériorisant en une fidélité que les individus ne respectent que sous la seule contrainte de leurs passions. — L'article sur le droit naturel énumère, alors, les divers moments d'un tel génie féodal, en impliquant dans leur détermination leur signification historique.

58. MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, III^e Part., XIX^e Liv., Chap. 12, GF, I, pp. 466-467. — Cf. aussi, Chap 14 à 24, pp. 466-486.

59. HEGEL, WG, II-IV, p. 810.

60. Cf. *ibid.*, pp. 780 sq.

D'abord, il pose le sens général de ce génie comme génie « [enfoui] plus profond » dans le développement de l'esprit et par là « plus faible » (p. 97), car la force de l'esprit est mesurée par le déploiement qui, en l'extériorisant ou objectivant, lui fait affronter son être comme un *Autre* dans le risque mortel, pour le Soi, d'une telle *aliénation*. Cette aliénation active, qui constitue la « culture » de l'existence éthique en son affirmation d'abord immédiate, c'est-à-dire naturelle-individuelle, commence par poser l'Autre de celle-ci dans un universel *purement formel*, qui sert bien plutôt à fixer à elle-même la subjectivité immédiate, et n'est même pas, en ce surgissement premier, lui-même posé *comme* un universel formel. Telle est la « culture formelle » de la « barbarie », ce degré initial, et donc de plus grande faiblesse, de la culture.

L'analyse qu'en esquisse alors Hegel montre en elle la rencontre de la barbarie originelle conquérante des Germains et de la barbarie à laquelle sont retombés les peuples conquis de la romanité. Celle-ci — comme le développaient les textes de Berne et de Francfort, repris en leur thème fondamental dans les pages antérieures de l'essai sur le droit naturel⁶¹ —, pour avoir préféré, à l'universel public de l'État, l'universel privé du droit, fixant la vie éthique *naturelle* à elle-même à travers la jouissance paisible de la propriété, « a dû se laisser vaincre par une autre [race], perdre son indépendance, [et] ainsi a préféré le malheur et l'ignominie de la perte de la subsistance-par-soi au combat et à la mort » (p. 97). La négation de l'universel a même atteint, dans la soumission de la nation romaine à la nation barbare, l'universel formel du droit : la vie éthique, revenue à son commencement, « est si grossièrement plongée dans la réalité de la vie animale qu'elle ne s'élève même pas dans l'identité formelle, dans l'abstraction d'un universel, et ainsi, dans la détermination des rapports pour le besoin physique, ne peut pas supporter le rapport du droit, mais seulement [celui] de la personnalité » (p. 97).

La généralisation de ce dernier rapport, qui caractérise la « constitution féodale », enveloppe aussi en elle, outre la dimension réelle, socio-politique, de cette constitution, sa dimension idéelle, spirituelle, *religieuse*. Et Hegel d'évoquer le principe religieux sur la base duquel le processus de la culture devait repartir à zéro, dans la disparition achevée de la culture antique, païenne. Une nation dont l'existence effective n'est plus universelle, où « la réalité de l'universel et du droit a perdu toute créance et toute

61. Cf. *id.*, *DN*, pp. 65 sq.

vérité », est une nation qui « ne peut éprouver et savourer en elle-même l'image de la divinité [la divinité est l'objectivation de la vie du peuple], mais doit la poser hors d'elle-même et, pour elle, se contenter d'un sentiment sourd ou du sentiment tout douloureux de la grande distance et sublimité » (p. 97), et telle est la religion chrétienne. Accordé à la ruine de l'Empire romain, le principe chrétien de la subjectivité malheureuse, si opposé à la belle objectivité de la religion de la cité, a bien consacré l'affirmation de l'âme, en tant que « Gemüt », comme principe des institutions féodales.

La figure de l'esprit du monde ou le génie national dont Hegel vient de présenter les caractères fondamentaux ne pouvait être chez lui, libre, que dans de telles institutions : « alors, constitution féodale et servitude ont une vérité absolue, et ce rapport est la seule forme possible de la vie éthique, et, pour cette raison, la forme nécessaire, juste et éthique » (p. 97). Car la vie libre et vraie, rationnelle, non purement factuelle, non positive, de l'esprit, dont la raison spéculative, seule, est la saisie et justification absolue, ne consiste pas dans l'identité de la vie réelle, comme telle toujours déterminée et particulière, à une universalité abstraite-ment identique à soi, mais dans l'identité à soi de la vie au sein de son effectivité différenciée, dans son identité concrète ou totalité, bref, dans la raison ou la vérité, telle que la conçoit la spéculation hégélienne en train de se fixer à Iéna. La théorie corrélatrice de la positivité reçoit alors son contenu définitif essentiel dans le hégélianisme.

*
**

L'identité à soi, qui est ce qu'on vise d'abord et surtout dans la rationalité, n'est elle-même (et non pas différente de soi en étant différente d'un Autre, la différence, dont elle enveloppe le sens en son propre sens) que si elle est l'identité d'elle-même et de la différence, c'est-à-dire l'identité concrète de la totalité. L'identité de l'identité et de la différence, du sujet et de l'objet, du principe et du système, éthiquement parlant : de l'esprit d'un peuple et de sa constitution, en tant qu'identité rationnelle, est une identité dans laquelle l'identité, moment rationnel de la raison concrète, représentant actif de la totalité, a prise sur la différence. Et cela signifie que, *réellement*, l'esprit d'un peuple est l'auteur de sa constitution, et que, *idéellement*, l'on peut, « à partir de cette individualité du tout et du caractère déterminé d'un peuple, ... connaître aussi le système tout entier dans lequel la totalité absolue

s'organise » ; plus précisément, eu égard à ce dernier aspect, « on peut connaître comment toutes les parties de la constitution et de la législation, toutes les déterminations des rapports éthiques sont déterminées absolument par le tout et forment un édifice dans lequel aucun assemblage et aucun ornement n'ont été présents pour eux-mêmes *a priori* [il s'agit, évidemment, d'une apriorité empirique], mais [dans lequel] chacun est devenu moyen-nant le tout et est assujetti à lui » (p. 97).

Assurément, dans le cas du droit comme dans le cas des sciences en général, il ne s'agit pas, pour la raison spéculative, d'inventer à partir de l'identité principielle la réelle différence en laquelle elle s'organise : la fondation rationnelle de leur lien pré-suppose, selon le dire et le faire de Hegel, l'exploration empirique la plus attentive et la plus réceptive possible des déterminations de la nature et de l'histoire⁶². Ce que le (pseudo-)rationalisme du droit naturel méprisait sous l'expression de « droit positif », à savoir l'ensemble des lois particulières situées dans l'histoire, se trouve ainsi l'objet d'une *double promotion*. En effet, le droit rationnel ou naturel vrai se définit d'une façon telle qu'il pré-suppose l'*attention primordiale à la multiplicité empirique* du droit et qu'il se pose lui-même comme l'*unité immanente de cette multiplicité* — le droit positif cesse d'être positif en tant qu'il est réalisé et saisi dans et comme la totalité de lui-même. Or, cette double promotion « naturelle » du droit « positif », dont la justification spéculative achève, à Iéna, le procès hégélien de la positivité, engagé dès Tübingen et sans cesse poursuivi à Berne et à Francfort, consacre aussi philosophiquement le renversement de fait de la problématique traditionnelle du droit (comme opposition : droit naturel — droit positif) qu'avait opéré Montesquieu dans *L'esprit des lois*.

En Montesquieu — dont Hegel salue précisément ici « l'œuvre immortelle » (p. 97)⁶³ — les deux moments dont la raison constitue l'unité absolue, à savoir l'entendement logique et l'intuition empirique, font culminer leur affirmation respective dans une

62. Cf. ci-dessus, Chap. I, pp. 65 sqq.

63. Hegel reprendra cet éloge de Montesquieu dans les *Principes de la philosophie du droit* : « En ce qui concerne l'élément historique du droit positif..., c'est Montesquieu qui a donné la vraie vision historique, le point de vue véritablement philosophique, qui consiste à ne pas considérer isolément et abstraitement la législation en général et ses déterminations particulières, mais, au contraire, à les envisager comme un élément étroitement lié à une totalité, en rapport avec toutes les autres déterminations qui constituent le caractère d'une nation et d'une époque. C'est dans ce rapport qu'elles acquièrent leur véritable signification et, par suite, leur justification » (Introduction, § 3 Rem., trad. Derathé, pp. 64-65).

interaction qui amène la science empirique du droit, en son accomplissement, au seuil de sa reprise rationnelle.

Certes, Hegel ne dissimule pas la limite nécessaire d'un tel accomplissement de la science d'entendement du droit : la discrète indication que l'auteur de *L'esprit des lois* « ne s'est pas élevé à l'Idée la plus vivante » (p. 97) renvoie au fait que, ni dans le *contenu* de son idéal politique ni dans la *méthode* de sa saisie de « l'esprit général » d'une nation, Montesquieu n'a fait droit aux exigences de la totalité vraie, concrète, organique. Car le « gouvernement modéré » ne fait qu'*associer* la plus grande liberté de l'individu à la plus grande force de l'État, sans réussir à *identifier* la liberté vraie à la totalité éthique ; et la composition de « l'esprit général » à partir de « plusieurs choses..., le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières... »⁶⁴, limite l'identité de ces déterminations ou différences à leur simple *action réciproque*. En Montesquieu l'entendement empirique s'est approché de la raison spéculative autant que cela lui était possible, mais il en reste absolument séparé par l'affirmation maintenue de la différence de l'identité et de la différence.

Il n'empêche — et c'est ce sur quoi Hegel insiste ici, se plaisant à montrer dans la pensée d'entendement du droit l'anticipation de la réfutation qu'il en fait — que Montesquieu, d'une part, définit la raison, et son droit, comme l'unité des déterminations propres à un peuple particulier, d'autre part, rapporte l'interaction de ces déterminations, en quoi consiste, pour lui, cette unité, à « la suprême influence » de l'une d'elles, à savoir du « principe de chaque gouvernement »⁶⁵. Hegel le loue ainsi, d'abord, de n'avoir « pas déduit les structures et les lois singulières de la soi-disant raison » (p. 97), comme prétendait vainement le faire le rationalisme formel d'un Kant ou d'un Fichte, et de ne les avoir pas davantage « abstraites de l'expérience et, ensuite, érigées en quelque chose d'universel » (pp. 97-98), en procédant à la manière des « théoriciens empiriques » (p. 98) du droit naturel-rationnel. Ceux-ci, pour « connaître les contingences de leurs systèmes de l'État et des lois », mêlent, en fait, la raison et l'empirie, et interrogent l'*expérience de la raison* — aussi bien au sens *subjectif* du génitif : l'expérience déjà lue par la raison, (pseudo-) « expérience *a priori* » ou « expérience absolument uni-

64. MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, III^e Part., XIX^e Liv., Chap. 4, GF, I, p. 461.

65. *Ibid.*, 1^{re} Part., 1^{er} Liv., Chap. 3, GF, I, p. 129.

verselle », qu'au sens *objectif* du génitif : la raison définie empiriquement, immédiatement, naïvement. Aux yeux de Hegel, Montesquieu a eu le mérite de voir « que la raison, et l'entendement humain, et l'expérience, d'où proviennent les lois déterminées, ne sont aucune raison ni aucun entendement *a priori*, ni non plus aucune expérience *a priori* », tous également abstraits et, par là, privés de réalité, mais la totalité à la fois « rationnelle » et empirique, car identique à soi dans sa différenciation d'avec soi, libre dans sa nécessité spatio-temporelle, de « l'individualité vivante d'un peuple » (p. 98). Et même, en articulant entre elles les figures-maîtresses de la typologie des gouvernements et en concrétisant historiquement la relation des réalisations, plus ou moins approchées, de ces figures, il a su arracher les déterminations fondamentales caractérisant telle ou telle « individualité vivante d'un peuple » à leur absoluité positive, irrationnelle, et les concevoir « à partir d'une nécessité plus universelle » (p. 98).

En second lieu, Montesquieu a orienté, unifié ou réglé la détermination réciproque ou interaction des divers facteurs composant « l'esprit général » d'une nation, en privilégiant en elle, comme action *dominante*, celle du bien nommé « principe de chaque gouvernement » : « Comme ce principe — écrit-il — a sur les lois une suprême influence, je m'attacherai à le bien connaître ; et si je puis une fois l'établir, on en verra couler les lois comme de leur source »⁶⁶. Certes, la domination (causale) d'un facteur sur la *multiplicité* interagissante de tous, de l'identité sur la différence, exprime, en tant que relation fixant la *différence* de cette identité et de cette différence, toujours l'entendement. Mais il est assez remarquable que Montesquieu investisse du rôle d'agent privilégié de la totalisation (ici encore d'entendement) du tout, ce qui, comme « principe du gouvernement », est constitué — à la différence de la « nature », objective, du gouvernement — par une détermination *subjective* (ici, la finitude d'une passion), de même que, *mutatis mutandis*, la raison hégélienne posera bien dans les déterminations de l'esprit (du monde) ou du sujet (absolu) le principe de chacune des totalités populaires significatives de l'histoire.

Cependant, si l'œuvre de Montesquieu, elle aussi, non seulement puise abondamment dans l'histoire le matériau de ses réflexions sur l'esprit des lois, mais encore éclaire aussi cet esprit par l'historicité même des lois⁶⁷, elle ne thématise pas pour elle-

66. *Ibid.*

67. Cf. *ibid.*, VI^e Part., XXXI^e Liv., Chap. 2, GF, II, p. 367.

même, en systématisant les principes, l'histoire du droit, comme réalisation de la raison concrète de ses figures. La préoccupation essentielle de Montesquieu, quant à l'esprit des lois, s'exprime dans l'impératif de « convenance » entre ces lois, qui, comme un tel impératif, s'adresse à la liberté de choix — pour Hegel abstraite — informée du législateur⁶⁸, bien loin qu'il cherche à saisir la raison d'être de chaque totalité éthique dans la nécessité concrète du devenir historique de l'esprit du monde. — Or, c'est la théorie spéculative d'une telle histoire de la raison éthique absolue qu'exposent, pour la première fois dans le hégélianisme, de façon systématique, en synthétisant et complétant des thèmes anciens, les dernières pages de l'article sur le droit naturel. Elles achèvent l'analyse du sens de la positivité en intégrant celle-ci, comme un moment, à la raison s'effectuant historiquement, voire même comme le moment négatif « critique », crucial, dont l'auto-négation accomplit, à chaque fois, cette raison en sa plus grande rationalité.

*
**

Hegel opère la réalisation historique du sens de la positivité dans un développement dont, ici encore, l'intense vitalité bouscule quelque peu les (légitimes) exigences de l'entendement du lecteur, et qu'il nous faut donc reconstruire formellement en l'ordre logique de ses paliers signifiants. — En *premier* lieu, la définition, précédemment fournie, mais encore formelle, de la positivité comme fixation réelle d'une institution, en tant que telle, par sa forme, particulière, est réalisée pour autant que cette institution particulière fixée est maintenant définie comme étant, *en son contenu même*, la fixation, par la loi, au sein de la totalité étatique, des réalités particulières. *Puis*, cœur de la nouvelle théorie de la positivité, la fixation positive de la loi fixant la particularité réelle, au détriment de la pleine réalisation de la totalité éthique, est rapportée, comme à son origine essentielle, à l'opposition : passé-présent à l'intérieur du procès historique, concrètement analysé, de cette totalité éthique. *Enfin*, conclusion du texte sur le droit naturel, il est affirmé que l'accomplissement ou achèvement historique de la vie éthique surmonte absolument la positivité dans la reconnaissance, cependant absolue de la particularité ou relativité, par une totalité absolue qui, alors entièrement libé-

68. Cf. V. GOLDSCHMIDT, Introduction à l'édition de *L'esprit des lois*, GF, I, pp. 33-34.

rée d'elle en son être, peut — dans l'acte de son sacrifice tragique — justement la libérer absolument.

Contre le formalisme juridique, que Hegel avait dénoncé dans son manuscrit sur la *Constitution de l'Allemagne*, il faut distinguer, dans le droit, « entre ce qui est mort et n'a aucune vérité et ... ce qui est encore vivant », pour « empêcher que ce qui est en soi négatif ne soit pris pour [une] loi vivante et, donc, la domination des lois négatives, pour [un] être-vivifié de l'organisation » (p. 99). Mais la *loi morte* (par exemple l'édifice du droit de l'Empire allemand, représentation sans effectivité) et la *loi vivante* se distinguent précisément comme la *loi du mort*, du séparé, du parcellisé, et la *loi du vivant*, de l'Un, du tout. L'exemple allemand le montre bien, dans lequel l'ineffectivité du droit repose sur la dissolution extrême du droit public, du droit de l'État, dans le droit privé, le droit des individus, des villes, des corporations, des ordres sociaux, des principautés, etc. La « constitution » de l'Empire allemand est, en fait, la négation de la constitution, car elle est un simple agrégat de lois « qui soustraient à la domination souveraine du tout des déterminités et parties singulières, [qui] excluent de celles-ci l'autorité de celui-là et constituent les exceptions du singulier par rapport à l'universel » (pp. 99-100). Mais, puisque la partie n'est vivante que par son lien intérieur avec le tout, sa fixation pour elle-même à travers une loi « est un signe de la mort commençante qui, pour la vie [c'est-à-dire pour le tout, dans lequel, à Francfort⁶⁹, Hegel voyait bien l'essence de la vie, « liaison de la liaison et de la non-liaison »⁷⁰], devient de plus en plus menaçante, suivant qu'il advient davantage de négatif et d'exceptions, et que ces lois, qui se dirigent vers cette dissolution, deviennent trop puissantes pour les lois vraies qui constituent l'unité du tout » (p. 100). L'actualité désolante de l'Empire allemand, dont la défaite confirme bien qu'il est « la représentation déterminée de la mort présente », réside dans le triomphe des « lois du négatif et de la séparation » sur les « lois de ce qui est véritablement positif [au sens positif, vrai, du terme] et de l'unité » (p. 100). Mais, s'il importe ainsi, pour comprendre le sens de la positivité (au sens négatif, péjoratif, du terme) du droit, de bien distinguer, sous la même apparence formelle de celui-ci, dans son contenu effectif, les lois fixant le particulier et celles assurant l'universalité, il faut ensuite rapporter

69. Cf. notre ouvrage *Hegel à Francfort*, pp. 99 sqq.

70. HEGEL, *N*, p. 348.

cette opposition, comme à sa raison, à *l'opposition à soi du procès historique produisant la totalité éthique*.

Certes, Hegel juxtapose alors simplement, dans son analyse du sens réel de la positivité, le couple : contenu singularisant-contenu totalisant, et le couple : contenu passé-contenu présent du droit positif ; et, de même, il examine ce couple-ci avant ce couple-là : « Au compte de ce qui est positif et a fini par mourir, il ne faut ... pas seulement mettre ce qui appartient totalement au passé et n'a plus aucun présent vivant..., mais sans vérité véritablement positive [le terme étant pris, cette fois-ci, en son sens positif, vrai] est aussi [nous soulignons] ce qui fixe le négatif, la dissolution et la séparation d'avec la totalité éthique » (p. 100). Cependant, outre que la dissolution actuelle d'une totalité éthique n'est proprement, pour elle, une positivité, où elle n'est pas chez soi, qu'en tant qu'elle est l'expression nouvelle d'un droit passé — on a vu, au contraire, que l'anarchie de la « constitution féodale » n'est pas nativement positive pour l'esprit qui s'y objective en son nouveau surgissement —, l'origine générale de la dissolution éthique est bien la survivance fixée de la forme passée dans la forme naissante présente de l'esprit ; dans la *Constitution de l'Allemagne*, Hegel rapporte bien la dissolution présente de l'État allemand, en lequel l'esprit du temps ne se reconnaît pas, à son passé réinséré dans l'histoire générale de l'esprit du monde : « L'édifice de la constitution allemande — y est-il dit — est l'œuvre des siècles passés, il n'est pas porté par la vie du temps présent »⁷¹.

En vérité, le rapport, dans le droit existant, positif, du contenu mort et du contenu vivant, c'est-à-dire du contenu singularisant et du contenu totalisant, exprime le rapport plus originel du contenu passé (survivant) et du contenu présent (vraiment vivant), et, à travers un tel rapport de moments fluents idéalisant leur différence dans l'unité du temps, le rapport à soi d'un même contenu du droit en tant que devenant historiquement. L'opposition traditionnelle du positif comme historique et du naturel-rationnel comme anhistorique se résout complètement dans le devenir historique de la raison comme devenir qui s'oppose à lui-même ou devenir *dialectique*. Bien sûr — ainsi que nous l'avons fait observer à plusieurs reprises⁷² — la démarche générale de Hegel dans le texte sur le droit naturel reste encore extérieure à l'objet posé comme négation infinie entièrement immanente ; ici,

71. *Id.*, « Erster Entwurf zur Verfassungsschrift », VD, PS, p. 19.

72. Cf., d'abord, dans notre Introduction, ci-dessus, pp. 47 sqq.

la dialectique de la raison historique *est posée* — et dite positivement —, au lieu qu'elle *se pose* — et se dise dialectiquement. Mais elle est bien explicitée, ici, pour la première fois, dans le hégélianisme, en sa forme essentielle, selon une novation dont les acquis détermineront la conception générale ultérieure de la dialectique de l'histoire.

*
**

Dans un langage, ici, à nouveau, encore schellingien, Hegel applique en fait à l'histoire, élément de la vie éthique, ce qui vaut en droit pour toute la réalisation ou manifestation naturelle de l'absolu. En tant que l'absolu comme identité de l'identité essentielle et de la forme différenciée, c'est-à-dire comme totalité originale, différencie cette sienne identité concrète, sa liberté essentielle native, dans et comme la forme de la nécessité, il différencie de sa totalité absolue et les unes des autres, libère en un être actuel, les totalités relatives ou déterminées qui sont ses « puissances ». Dans chacune, « il se donne un arrêt » (p. 101), rompt ou différencie en elle-même la continuité de la *reproduction* de la totalité absolue qu'il est, pour autant qu'il a, chaque fois, à *produire* de façon différente en son contenu cette unique totalité. Chaque puissance du tout contient le tout, c'est-à-dire toutes les puissances du tout, mais, à chaque fois, dans et selon la puissance privilégiée comme *élément* de la *réalisation* ordonnée de toutes les autres puissances, pour elles-mêmes ainsi *idéellisées* dans la réalité irréelle du déjà-réalisé ou du encore-à-réaliser : « L'absolue totalité — écrit bien Hegel — se donne un arrêt, comme nécessité, dans chacune de ses puissances, s'y produit comme totalité, répète ici même les puissances précédentes aussi bien qu'elle anticipe les suivantes, mais l'une des puissances est la force la plus grande, dans la couleur et la détermination de laquelle la totalité apparaît » (p. 101). Et, en tant que chaque puissance exprime selon la loi différenciante de la réalité ou objectivité, c'est-à-dire dans une différence ou détermination de l'absolu, la totalité idéellisée des autres, la vie absolue y est chez elle, libre, autant qu'elle peut l'être dans sa réalisation nécessaire : une puissance n'est pas « pour la vie quelque chose qui limite, pas plus que l'eau ne l'est pour le poisson, l'air pour l'oiseau » (p. 101).

Mais cette négation de toute positivité est liée à la considération *statique*, spatialisante, de l'objectivation de l'absolu, elle-même justifiée objectivement, quand il s'agit de l'objectivation objective, physique, de cet absolu. Or, ce que Hegel a en vue

quand il s'agit de la positivité proprement dite, c'est l'objectivité éthique, subjective, comme telle essentiellement temporelle ou historique, de l'absolu. Et ici, on doit d'autant moins faire abstraction d'une considération *dynamique* de l'objet que l'être de celui-ci n'est rien d'autre, à chaque moment, que son être-devenu. Mais le devenir se réalise lui-même comme devenir dans le rapport d'une puissance éthique à une autre, et c'est précisément de ce rapport comme passage que naît, de façon nécessaire, la positivité, la discordance du sujet et de son objectivation, de l'esprit et de sa figure.

Hegel applique à la réalisation *historique* de l'absolu le principe *général* de sa réalisation, qu'il a rappelé dans le langage même à travers lequel Schelling l'appliquait essentiellement à la nature proprement dite. Parlant de « l'individu éthique ou du peuple » (p. 98), qui, comme réalisation particulière de l'esprit du monde, est, dans le texte sur le droit naturel, l'objet privilégié de la considération historique, il déclare bien que, « suivant la nécessité, la totalité doit s'exposer, en lui, comme subsistance des déterminités jetées les unes hors des autres, et [que] le maillon unique de la chaîne, sous lequel il est, dans le présent, posé, doit passer, et un autre faire son apparition » (p. 98). Ainsi, « il est ... nécessaire que l'individualité progresse, se métamorphose, et que ce qui appartient à la puissance s'affaiblisse et se meure, afin que [la dialectique est bien toujours posée extérieurement, téléologiquement !] tous les degrés de la nécessité apparaissent en elle comme tels » (p. 101). Mais, dans le domaine de la nature éthique, proprement historique, le passage d'une puissance ou d'une forme à une autre, au sein du progrès ou de la « métamorphose » de l'individualité, s'opère de telle façon qu'y naît nécessairement la positivité : « le malheur de la période du passage ... est ce en quoi réside le positif » (p. 101).

Le surgissement *nécessaire* du positif dans l'histoire de la raison éthique exploite une propriété du développement temporel de tout être de la nature, aussi bien physique qu'éthique. Si la gradation des puissances proprement naturelles (physiques) ne constitue pas une évolution réelle, temporelle, mais une progression idéelle dans la simultanéité spatiale, cependant, à l'intérieur de chacune d'elles, les êtres sont bien soumis au temps, et c'est de ce devenir temporel général des êtres en tant qu'êtres (seulement ou aussi) naturels au sens strict, physique, du terme, que Hegel, pour la première fois et le premier, indique brièvement la loi, indication promise à un bel avenir dans la pensée dialectique ultérieure. Il s'agit de la loi de la *transformation de la quantité en qualité, de l'évolution en révolution*.

En affirmant cette loi du devenir naturel, Hegel rompt avec une thèse contenue dans la philosophie schellingienne de la nature. Pour cette philosophie, telle qu'elle s'expose, par exemple, encore en 1799, dans l'*Introduction pour l'esquisse d'un système de la philosophie de la nature*, « au point de vue de la réflexion »⁷³, qui saisit la nature en son être de *produit*, en quelque sorte spatialement et quantitativement, « tout dans la nature doit nécessairement apparaître *séparé* et *sans* continuité, en quelque sorte selon l'être-l'un-à-côté-de-l'autre »⁷⁴, alors que, pour le point de vue de l'intuition, qui saisit la « productivité originaire de la nature », celle-ci se donne, en son unité qualitative, comme une « absolue continuité » et qu'ici vaut « la loi que, dans la nature, il n'y a pas de saut »⁷⁵. Déjà, les *Idées pour une philosophie de la nature*, en 1797, précisaient bien que la proposition : « la nature ne fait pas de saut », qu'on ne saurait appliquer à l'être statique, quasi spatial, des choses, séparées les unes des autres « par des déterminations tranchées »⁷⁶, est absolument valable quand il s'agit du *devenir* des choses : « Ce principe ne veut dire que ceci : tout ce qui, dans la nature, *devient*, ne devient pas par un saut, tout *devenir* se produit dans une suite continue... De tout ce qui est, rien n'est *devenu* sans une progression continue, un passage continu d'un état à l'autre... »⁷⁷. Au contraire, Hegel, sans doute aussi parce qu'il lit originellement la nature et son évolution à partir de l'esprit et des ruptures de sa liberté, réunit *dans le devenir même* de celle-là les deux points de vue schellingiens, de l'intuition de la continuité, et de la réflexion — d'entendement — qui scinde.

D'un côté, pour lui, la nature, en sa subjectivité vivante, expose et différencie son identité concrète germinative, à chaque fois, à l'intérieur de la détermination ou puissance générale en laquelle elle s'est objectivée, comme en son élément réalisant, et dont la constance fait se réfléchir en soi sa propre vitalité dans la jouissance de son instant présent. Ce côté, continu, du devenir comporte lui-même *deux* aspects liés entre eux. — *D'une part*, l'activité ou le mouvement de différenciation de soi de l'identité, parce que cette identité a, pour un rationalisme, puissance sur sa différence, est identique à soi, « égal » ou « uniforme » (p. 101), et,

73. SCHELLING, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, SW 2, p. 286.

74. *Ibid.*

75. *Ibid.*

76. *Id.*, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Erg. Bd. I, p. 179.

77. *Ibid.*

parce que cette même identité manifeste, de façon croissante, sa puissance sur la différence qu'elle a libérée comme son élément réalisant, et qu'elle reprend de plus en plus en son identité en l'investissant de sa différenciation, est « uniformément accéléré », c'est-à-dire non pas abstraitement ou « mécaniquement uniforme » (p. 101), mais concrètement ou dynamiquement uniforme ; ce thème de l'accélération de la réalisation temporelle d'un être et, en son application plus particulière, de l'histoire de l'esprit, est exprimé ici aussi pour la première fois par Hegel. Mais, *d'autre part*, et corrélativement, l'égalité à soi concrète d'un tel mouvement de la vitalité générale de la nature s'assure et repose nécessairement dans l'identité à soi, l'être, de la figure objective où le sujet absolu réalise ou manifeste son acte. Bref, et comme l'écrit Hegel, « la nature, bien qu'elle progresse, à l'intérieur d'une figure déterminée, avec un mouvement égal, toutefois non mécaniquement uniforme, mais uniformément accéléré, jouit toutefois aussi d'une figure nouvelle qu'elle a conquise ; ... elle séjourne en elle..., a ... une durée de la jouissance de sa nouvelle forme » (p. 101).

Mais, *selon l'autre côté*, opposé, du devenir par là véritablement concret de la nature, le mouvement accéléré uniforme, égal à lui-même, continu, et dont la différence interne, ainsi identifiée à elle-même en elle-même, est la différence indifférente de l'accroissement quantitatif, est nié, se nie, en lui-même, en se rompant par une différence qualitative, la discontinuité d'un saut, d'un bond (« Sprung ») : « la bombe, à sa culmination, fait une secousse..., le métal chauffé ne se ramollit pas comme de la cire, mais, d'un seul coup, bondit dans la coulée », et, de même, dans l'histoire éthique, l'individualité proprement dite est « dans la disparition d'elle-même tout d'un coup et sur le mode de la rupture » (p. 101). La Logique à venir analysera bien le « processus de la mesure, qui se montre alternativement comme une simple variation de la quantité et ensuite aussi comme un renversement de la quantité en qualité »⁷⁸, et précisera que, « lorsqu'une variation quantitative a lieu, cela apparaît tout d'abord comme quelque chose de tout à fait innocent, seulement il y a encore quelque chose d'autre là-dedans et cette variation apparemment innocente du quantitatif est en quelque sorte une ruse grâce à laquelle le qualitatif est atteint »⁷⁹. L'anticipation présente de ce

78. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I : *Science de la logique*, 2^e et 3^e éd., § 109, Add., trad. Bourgeois, p. 545.

79. *Ibid.*, § 108, Add., p. 544.

thème se contente d'indiquer, d'une part, l'existence et la raison de la rupture soudaine dans le devenir temporel réel des êtres, d'autre part, la continuité de l'auto-négation de leur figure spécifique, d'abord sous une forme progressive, elle-même continue, égale à soi et donc apparemment positive, puis sous une forme brutale, discontinue, différente de soi, et donc manifestement négative.

Plus tard, par exemple dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, en analysant le processus historique de la culture, Hegel écrira que « l'esprit ne se trouve jamais dans un état de repos, mais ... est toujours emporté dans un mouvement indéfiniment progressif », que « l'esprit qui se forme mûrit lentement et silencieusement jusqu'à sa nouvelle figure, désintègre fragment par fragment l'édifice de son monde précédent »⁸⁰. Ici, à un moment où, comme nous l'avons dit, il n'a pas encore maîtrisé absolument le thème dialectique, pas encore saisi du dedans le positif comme étant, en tant même que positif, négation de lui-même, Hegel tend à juxtaposer dans le temps l'existence d'abord entièrement positive de la nature — visée, d'ailleurs, essentiellement en sa forme éthique, historique —, et son existence en tant qu'accueillant en elle, comme du dehors, le négatif : « l'être-là de la figure en sa force nouvellement née est d'abord pour soi-même, avant qu'elle ne devienne consciente de son rapport à un être étranger », ou encore : « l'individualité en sa croissance a ... une durée de la jouissance de sa nouvelle forme, jusqu'à ce que, peu à peu, elle s'ouvre au négatif » (p. 101). Le retard indiqué de l'existence de la négativité progressive dans une figure particulière de l'absolu signifie bien que cette négativité n'est pas saisie, en son essence, comme appartenant à cette figure en tant que telle, en son identité abstraite — comme sa dialectique —, mais comme introduite en elle par sa différence d'avec l'identité concrète ou totalité de l'absolu, dont la réalisation lui est, à chaque fois, imposée — téléologiquement.

Cependant, quelles que soient la description et la justification de l'apparition et de la progression de la négation dans le calme devenir d'une figure de l'absolu, cette négation, dont la croissance exprime la croissance même de la réalisation de l'absolu dans et comme cette figure — plus l'identité absolue se réalise dans et comme une différence relative, plus se réalise leur différence —, est conçue comme ne pouvant réaliser son essence négative qu'en niant son existence positive et, du même coup, la réalité détermi-

80. *Id.*, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, trad. Hyppolite, I, p. 12.

née de l'absolu, dont elle est seulement le côté négatif. L'affirmation par Hegel de la négation absolue — de l'absolu comme négatif, de l'absolu négatif ou de l'infini — lui fait poser le fini comme étant *en lui-même* — sinon *par lui-même* — absolument autre que lui-même, la manifestation, dans l'élément même du fini en devenir, de sa négativité absolue étant précisément le passage absolu, comme tel non médiatisé, immédiat, soudain ou brutal, le « bond », de l'être d'une figure à l'être d'une autre : « le phénomène est le passage dans l'absolument-opposé, donc [il est] infini, et cette émergence de l'opposé à partir de et hors de l'infinité ou du néant de lui-même est un bond » (p. 101). — La Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* exprimera dans un propos célèbre l'accomplissement pleinement positif, en la novation qu'il apporte, de la négation absolue, en sa *brutalité*, de l'ancien monde *progressivement* miné par le négatif : « Cet émiettement continu qui n'altérerait pas la physionomie du tout est brusquement interrompu par le lever du soleil, qui, dans un éclair, dessine en une fois la forme du nouveau monde »⁸¹.

On comprend que, pour l'individualité qui, par lui, se vivifie en sa nouvelle figure, Hegel puisse parler de « la nature joyeuse de ce bond-là » (p. 101). Mais, lorsqu'il s'agit de l'individualité proprement dite, au sens plein du terme, c'est-à-dire de l'individualité *éthique* prise en son devenir historique, la joie du passage n'est pas pure, et, si Hegel peut alors tout aussi bien affirmer « le malheur de la période du passage » (p. 101), c'est que l'individualité en devenir ainsi affectée contradictoirement est en elle-même une individualité contradictoire et déchirée, opposée à elle-même, identique *et* différente d'elle-même. Cette différence partage en son identité ce qui, en elle, s'identifie totalement à son mouvement négatif présent en direction de sa nouvelle figure, et ce qui combat ce mouvement, cette négativité, parce que négative, et tend donc à maintenir son passé, à fixer comme présent ce passé — à faire être le non-être —, en d'autres termes, à produire la positivité : « le malheur de la période du passage, [à savoir] que ce processus par lequel la formation nouvelle devient plus forte ne s'est pas absolument purifié du passé, est ce en quoi réside le positif » (p. 101). Le problème est de comprendre une telle discordance du devenir de l'esprit, cette opposition que celui-ci se fait à lui-même dans le mouvement cependant triomphant de sa réalisation historique.

81. *Ibid.*

Ce qui rend possible la discordance spirituelle à l'origine de la positivité, c'est le caractère *négatif*, attesté dans son achèvement « révolutionnaire », de la calme et progressive évolution de la nature en son sens large de réalisation de l'absolu. C'est cette négativité qui, dans le devenir éthique ou dans l'histoire proprement dite, se réalise en tant que telle, devient manifeste, au sein même de la phase progressive, continue, identique à soi et, en ce sens, positive, de la négation, laquelle se manifeste seulement comme positive dans le devenir physique. Il nous faut analyser comment, à l'intérieur même de l'identité à soi et de la constance de chacune de ses figures éthiques, l'absolu en vient nécessairement à se réaliser dans l'opposition manifeste à lui-même, et à rendre ainsi nécessaire, aussi éthiquement parlant, son passage brutal et total, qui est alors son auto-négation proprement révolutionnaire, dans sa figure suivante, c'est-à-dire la suppression de la positivité.

L'absolu se réalisant ne peut se faire obstacle positivement à lui-même qu'en tant qu'il s'est scindé en lui-même et qu'il est donc rapport négatif de lui-même à lui-même dans le face à face de deux réalisations absolues de lui-même : *esprit contre esprit*, dans ce champ spirituel de la réalisation de l'absolu qu'est la totalité éthique des esprits finis. C'est là l'opposition entre l'esprit assumant la négativité triomphante de la novation et l'esprit s'obstinant dans la positivité de la conservation. Hegel évoque bien la réalisation de ce conflit dans les individus, comme « masse » opposée à une autre « masse ». C'est de cela, en fait, qu'il s'agit quand il parle des « parties qui se sont organisées » dans la puissance qui « s'efface », tandis qu'une autre « émerge plus vigoureusement », ou du « partage dans lequel quelque [élément] mûrit à une vie nouvelle, tandis que l'autre, qui s'est établi ferme sur le degré d'une détermination, demeure en arrière et voit la vie le fuir lui-même », ou, très explicitement, lorsqu'il déclare que, « si la masse du peuple est grande, la partie aussi de celui-ci est grande, qui s'organise dans cette détermination » (p. 98).

Mais l'intérêt de Hegel ne va pas à ce qui n'est, pour lui, que la réalisation individuelle d'un processus dont le *sujet véritable* est la *raison absolue*. Il serait risible de voir en son propos plus qu'une anticipation *formelle*, certes fort intéressante, mais située dans un contexte théorique antipodique, de l'analyse future de Marx reliant le retard (originel) des rapports de production institués, en leur inertie ou fixité essentielle, sur les forces de production, en leur accroissement dynamique continu, au conflit des individus poussés par des intérêts liés à des étapes différentes

de ces forces⁸². Dans le texte de Hegel, ce n'est pas le rapport « matériel » de masses d'individus opposés par leurs intérêts respectifs, qui est mis au principe du conflit divisant en elle-même la figure déterminée de la vie d'un peuple, mais le rapport « formel » que celle-ci y entretient globalement avec elle-même. Et, même pris formellement, le conflit fondamental, chez Marx, des rapports de production et des forces productives, c'est-à-dire de réalités elles-mêmes matériellement différentes, ne peut avoir qu'une lointaine analogie fonctionnelle avec le conflit, que le texte sur le droit naturel affirme dans la vie de l'esprit, entre la force de la coutume éthique et la règle proprement légale, qui n'est rien d'autre que la fixation de cette coutume. Le conflit de la vie éthique avec elle-même est donc saisi dans le sujet total de celle-ci, la réalité « idéelle » du peuple, et comme opposant en ce dernier son « idéellité » réelle : la coutume éthique, et son « idéellité » idéale : la loi.

Quand Hegel dit, alors, que, « avec la croissance de l'individu, le tout ne progresse pas de manière égale » (p. 99), cette inégalité du développement n'affecte pas des opposés « réels » au sein du peuple « réel », mais l'opposition, au sein de l'« idéellité » du peuple, de son « idéellité » réelle et de son « idéellité » idéale, c'est-à-dire de son *universalité réelle* (la vie éthique absolue) et de son *universalité formelle* (la vie éthique relative, le droit — au sens limité du terme). Le conflit de l'absolu éthique avec lui-même, source de la positivité, est ce par quoi il s'oppose, à lui-même comme absolu ou universel réel, actualisé dans la coutume éthique, lui-même comme absolu ou universel formel, objectivité dans la loi. Le formalisme réel du droit, voilà le principe de la positivité de ce droit. L'article sur le droit naturel s'achève alors en « réalisant » sa critique privilégiée du formalisme du droit par la considération de son *destin fondamentalement historique*.

Le contenu de la loi réelle ne peut être posé par sa forme légale : celle-là le présuppose comme contenu originel de l'universalité concrète de la coutume éthique. Si toute loi réelle institutionnalise une coutume éthique, inversement — comme Hegel l'a souligné à la fin de la troisième partie de son essai — il faut que toute coutume éthique se consacre par et dans « la forme de

82. Cf. MARX, *Idéologie allemande*, Éditions sociales, bilingue, 1972, pp. 214-215 : « Même à l'intérieur d'une nation, les individus... ont des développements tout à fait différents, et... un intérêt antérieur, dont la forme d'échanges propre est déjà supplantée par celle qui appartient à un intérêt postérieur, reste encore longtemps en possession d'une force traditionnelle, dans la communauté apparente qui s'est autonomisée face aux individus, force qui, en dernière instance, ne peut être brisée qu'au moyen d'une révolution » — traduction légèrement modifiée.

l'universalité » qu'est la légalité, et s'organise dans un « système de la législation » (p. 83). L'universalité concrète — la raison — n'est vraiment elle-même qu'en intégrant en elle l'universalité abstraite de l'entendement. La perfection de la vie éthique, et donc sa force empirique, résident ainsi dans l'unité de la loi et de la coutume éthique. Alors, la fixation de celle-ci par celle-là renforce sa propre force dans la conscience des individus, attachée à l'universalité formelle, c'est-à-dire à l'absoluité formelle ou à l'infinité, de la loi, comme à ce qui a un être absolu pour elle, puisque la conscience en tant que telle a et vit son être essentiel dans et comme la réflexion en soi d'une telle infinité : « la forme de la loi, qui a été donnée à la coutume éthique déterminée et qui est l'universalité ou le négativement-absolu de l'identité, lui donne l'apparence d'un étant-en-soi » (p. 98).

Mais, si la coutume éthique ne peut pas, dans le progrès historique, ne pas s'élever à sa consécration légale ou institutionnelle, qui la fixe comme un être-en-soi, l'esprit vivant qui se particularise en elle ne peut pas non plus, comme on l'a vu, ne pas dépasser, en son universalité d'abord seulement en soi, sa particularité désormais réalisée, objectivée, objectée, c'est-à-dire niée de lui-même ; il tend alors à s'universaliser pour lui-même en se posant dans une particularité plus universelle, plus riche, plus concrète. Cependant, la fixation de la particularité dans une loi ou une institution, en la liant au pour-soi infini de la conscience, lui permet de *résister* à son inévitable destin, c'est-à-dire à la pleine émergence et libération, dans la conscience même, de son en-soi absolu : « la conscience qui se fait de la détermination dans la loi pèse d'un grand poids sur l'[être] inconscient de la vie qui tend à s'élever nouvellement » (pp. 98-99). Il naît donc nécessairement, dans le devenir de l'individualité éthique, une situation dont le sens réside dans l'opposition, en elle, d'une idéalité légale qui a perdu sa réalité éthique, et d'une réalité éthique qui ne s'est pas encore élevée à une idéalité légale.

Une telle opposition de la loi qui n'est plus une coutume éthique et de la coutume éthique qui n'est pas encore une loi caractérise le sens *universel* de la situation présente du peuple comme totalité. Le système institutionnel encore présent ne correspond plus à une coutume éthique *universelle*, et la coutume éthique déjà présente ne s'est pas encore objectivée dans un système institutionnel *universel*. En réalité, Hegel sait bien, il le dit, que, d'une part, « la nouvelle coutume éthique commence ... à s'appréhender en des lois » (p. 99), et que, d'autre part, « les lois organisant un tout n'ont de signification que pour un

passé et ... n'ont plus d'intérêt que pour des parties » (p. 100), plus précisément encore, que « par la forme de la loi et par ceci qu'il y a encore des parties du tout qui sont [prises] dans l'intérêt qu'a cette loi et lient à elle leur être-là, [la loi a] encore puissance et autorité » (p. 99). Par conséquent, de même qu'« il doit absolument surgir une contradiction interne des lois entre elles » (p. 99), de même la force de la coutume éthique naissante se heurte à celle que conserve encore la coutume éthique antérieurement vivante. Formellement parlant, les armes sont donc égales des deux côtés, et le combat de la loi et de la coutume éthique, du « pays légal » et du « pays réel », se réalise bien dans l'affrontement de deux partis s'opposant dans l'effectivité avec des moyens semblables, de deux « masses » empiriquement sur le même plan ; comme Hegel l'écrivait à Francfort, en réfléchissant sur le sort de l'Allemagne, « en tant que du particulier opposé à du particulier, la nature est, dans sa vie effective, la seule attaque ou réfutation de la vie plus mauvaise »⁸³. Mais, ce que Hegel vise, comme son principe, à travers cet affrontement historique tout entier réel qu'il oppose à l'idéalisme volontariste d'un entendement prétendant réfuter la réalité historique, c'est bien l'auto-réfutation, qui se réalise moyennant les masses d'individus, de la totalité populaire, c'est-à-dire — répétons-le — de ce qui est, pour lui, le vrai sujet de l'histoire.

Le combat de masses opposées réalise, au niveau des individus singuliers, le combat fondamental de l'individualité éthique universelle avec elle-même. Une des masses représente essentiellement la *loi éthique*, le système des institutions, dans l'organisme duquel les lois nouvelles ne constituent que des exceptions qui n'ont pas vraiment encore force de lois ; l'autre masse représente essentiellement la *coutume éthique*, la vie éthique réelle, dans la poussée de laquelle les coutumes anciennes ne sont plus vraiment prises au sérieux, n'entraînent plus de véritable adhésion, même chez ceux qui s'y accrochent, précisément, par pur « intérêt ». C'est donc bien, en vérité, pour Hegel, la totalité éthique qui s'oppose à elle-même comme loi et comme coutume éthique, comme son passé mort et comme son présent vivant, comme sa *réalité sans esprit* et comme son *esprit sans réalité*.

Réalité sans esprit, tel est l'édifice (déjà fragilisé en lui-même) institutionnel, puisque « les lois organisant un tout n'ont de signification que pour un passé et se rapportent à une figure et individualité qui est depuis longtemps quittée comme une enveloppe

83. HEGEL, *Constitution de l'Allemagne*, Introduction de 1799-1800, VD, PS, p. 18.

morte », et que « ce dans quoi s'expose ce qui est un lien vivant et une unité intérieure n'a plus, en tant que moyen, pour son but, la moindre convenance, qu'ainsi le moyen n'a ni sens ni vérité — car la vérité du moyen est en ceci qu'il est adéquat au but » (p. 100). Objectivité — passée — niant la subjectivité — présente —, la loi peut aussi être désignée comme la nécessité sans liberté, donc abstraite, que seule peut alors s'employer à maintenir dans l'être une force elle-même purement abstraite ou extérieure, s'accomplissant en s'abstrayant de son abstraction par le traitement extérieur de son extériorité, la force « cynique » (« une puissance privée de sens et — parce que c'est là quelque chose qui est sans signification intérieure — cynique » — p. 100) du conservatisme s'obstinant à maintenir debout, par exemple, l'édifice vermoulu de l'Empire allemand. *Telle est la pure positivité du droit.* — *Esprit sans réalité*, telle est, par contre, la vie éthique en son actualité ; elle n'est, elle-même, que dans une subjectivité sans objectivité, une intériorité sans extériorité, une liberté sans nécessité, par conséquent elle-même abstraite, qui cherchera à se réaliser dans la réalité purement subjective, isolée et isolante, de la morale, de la religion ou de la philosophie : « l'universalité vivante qui relie les membres s'affaiblit et, dans le présent du tout, il n'y a plus aucune absolue connexion et nécessité » (p. 99). *Telle est la pure négativité de la raison éthique.*

Cette contradiction complète, dans un peuple, entre la pure positivité de son objectivation institutionnelle et la pure négativité de son principe subjectif, Hegel l'a sous les yeux dans l'état présent de l'Allemagne. Il l'a, à maintes reprises, décrite et dénoncée, déjà dans ses textes francfortois, puis dans le volumineux manuscrit rédigé, à Iéna, sur la constitution de l'Empire allemand. Il a aussi insisté sur le lien nécessaire intime entre les termes de cette contradiction : objectivité absolue et subjectivité absolue, positivité absolue et négativité absolue, se fixent l'une l'autre absolument⁸⁴. — Or, dans les textes antérieurs se rapportant explicitement à l'Allemagne, Hegel prolongeait l'analyse théorique de la contradiction scellant son destin désolant par une exhortation pratique à œuvrer pour révolutionner un tel état de choses en agissant conformément à l'esprit des temps nouveaux, à substituer à « l'angoisse qui doit par nécessité » le « courage qui veut »⁸⁵. Dans l'article sur le droit naturel, où la

84. Cf., par exemple, notre étude *Hegel à Francfort*, op. cit., pp. 101 sqq.

85. HEGEL, *Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung* [Sur la situation intérieure récente du Wurtemberg, particulièrement sur les défauts de la constitution de la magistrature], 1798, in : VD, PS, p. 13.

conception hégélienne du rapport de la raison et de l'histoire s'élève à sa vérité spéculative, toute trace de volontarisme a disparu, et Hegel attend de l'accomplissement même de l'histoire, en elle-même rationnelle, la victoire inéluctable sur la positivité qu'elle a elle-même nécessairement engendrée.

C'est cette confiance qui est impliquée dans l'évocation négative, par Hegel, des théories consacrant *directement* ou *indirectement*, *positivement* ou *négativement*, la positivité. — Sa consécration *directe* et *positive* s'appuie sur la juste considération que l'intuition positive en tant que non-sens présent a eu un sens dans le passé. Pour l'attention qui est rivée au présent positif de tel ou tel peuple, celui-ci « ne peut pas être connu à partir de lui-même, car sa détermination est sans la vie qui l'explique et la rend concevable » (p. 99). Dans le présent de l'institution positive « la nécessité ne fait plus un avec la liberté et échoit, dans cette mesure, à l'histoire passée », ou encore : « ce qui n'a dans le présent aucun fondement vivant véritable a son fondement dans un passé, c'est-à-dire qu'il y a à chercher un temps dans lequel la détermination fixée dans la loi, mais qui a fini par mourir, était [une] coutume éthique vivante, et en accord avec le reste de la législation » (p. 99). Cette considération historique de l'institution positive, qui lui retrouve ainsi une vie et une liberté, ne doit, cependant, pas s'absolutiser en un historicisme la justifiant par sa vie et liberté passée, et érigeant un tel être passé en son être vrai, vérité à laquelle il faudrait ramener la réalité présente en l'expurgeant de son esprit propre, comme si le devenir de celui-ci, et, par conséquent, l'histoire elle-même, étaient une contingence insignifiante. « L'effet de l'explication historique — écrit ainsi Hegel — ne va pas plus loin que ce qu'on a précisément en vue dans ce but de la connaissance ; elle outrepassa sa destination et vérité si, par elle, la loi qui n'avait de vérité que dans une vie passée doit être justifiée pour le présent ; au contraire, cette connaissance historique de la loi, qui sait montrer le fondement de cette dernière uniquement dans des coutumes éthiques perdues et dans une vie qui a fini par mourir, prouve précisément que maintenant, dans le présent vivant, lui manquent le sens et la signification » (p. 99).

Dans l'Introduction des *Principes de la philosophie du droit*, Hegel reprendra et développera cette critique de l'absolutisation de l'explication et justification historique, qui, non seulement ne peut se substituer à la fondation philosophique d'une institution, mais est amenée à « faire sans le savoir précisément le contraire de ce qu'elle vise..., à savoir que, du fait même que les circons-

tances qui ont donné naissance [à cette institution] ont disparu, l'institution a, au contraire, perdu son sens et son droit »⁸⁶. L'histoire condamne les tentatives réactionnaires — entre autres celle de l'école historique du droit (Hugo, Savigny...) — de surmonter la positivité en ramenant le présent à son passé, l'esprit à la figure dont la négation a signifié, pourtant, son auto-promotion. Ce que Hegel proclamait, à Francfort, dans son écrit sur le Wurtemberg : « Combien aveugles sont ceux qui peuvent croire que des structures, des constitutions, des lois qui ne sont plus en accord avec les mœurs, les besoins, l'opinion des hommes, dont l'esprit s'est enfui, peuvent subsister plus longtemps, que des formes auxquelles entendement et sentiment ne prennent plus aucun intérêt peuvent être assez puissantes pour constituer plus longtemps le lien d'un peuple ! »⁸⁷, ne vaut-il pas encore plus intensément pour lui, maintenant qu'il a saisi la rationalité absolue du mouvement même de l'histoire toute-puissante ?

A la vaine tentative pour consacrer réellement, en sa finitude, le contenu positif d'une institution à travers la négation formelle de sa forme positive, répond — et correspond —, en s'y opposant, la négation, tout aussi vaine, de la positivité à travers la négation formelle de son contenu réel. Hegel vise ici toute la culture subjectiviste moderne, dont l'achèvement romantique, fort présent alors à Iéna, dissout toute objectivité et légalité — « rationnelle » aussi bien que positive — dans la géniale « ironie » du Moi.

Il a récemment, dans *Foi et savoir*, en la restituant dans l'esprit général de son temps — animé par « le principe du nord..., du protestantisme »⁸⁸ —, critiqué spéculativement le noyau philosophique de cette culture en ses trois formes fondamentales : kantienne, jacobienne et fichtéenne. Son subjectivisme anti-positiviste, prétendument « rationnel », la fait se poser « dans un système du négatif » qui se donne bien « l'apparence formelle, et d'une connaissance [la philosophie théorique de l'idéalisme kantien-fichtéen, par exemple, se présente même comme le premier savoir philosophique vraiment scientifique], et, de même, de lois [quoi de plus réglementé que l'État fichtéen ?], dont l'essence intérieure est [pourtant] le néant » (p. 100). En sa critique du formalisme de Kant et de Fichte, l'article sur le droit naturel

86. *Id.*, *Principes de la philosophie du droit*, Introduction, § 3, trad. Derathé, p. 66.

87. *Id.*, *Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung*, VD, PS, p. 12.

88. *Id.*, *GuW*, JKS, GW 4, p. 316.

a bien développé⁸⁹ la dénonciation que *Foi et savoir* opérait de l'absolutisation nihiliste, par celui-là, du moment infini de l'absolu. La philosophie de la raison subjective se contredit en donnant comme seul contenu au savoir le non-savoir phénoménal, et à la liberté, qui, pour se réaliser, ne peut cependant se passer de différence, la forme vide d'une identité à soi — la « fuite » devant toute différence — qui, dès lors, est condamnée à accueillir comme positive toute différence, en sa nécessité contingente ; la législation de la raison pratique se remplit de lois sans aucune nécessité vraie, absolue, de pseudo-lois, dont la contingence ou extériorité réciproque interdit l'unité intérieure et marque leur réalisation étatique de l'impuissance à se constituer en une totalité véritable.

Hegel précise maintenant la *signification éthique réelle* d'une telle philosophie. A travers la diversité de ses affirmations prétendues, celle-ci ne fait que redoubler, dans l'élément le plus universel de la conscience réelle, fondamentalement éthico-politique, à savoir dans l'élément absolutisant de la pensée — et, donc, que consacrer et fixer absolument — la négativité dans laquelle se réfugie l'esprit déchiré d'une époque envahie par la positivité. Le scepticisme dans lequel cet esprit vit sa division entre son être et son acte, la fixité de ses institutions anciennes et la poussée de ses mœurs nouvelles, est une « non-vérité ... qui l'est inconsciemment et naïvement » (p. 100) ; en s'exprimant dans la science et la philosophie critique ou, plus généralement, négative, il se dit dans une « seconde non-vérité », qui, s'absolutisant dans l'universalité réfléchie en soi de la pensée, « s'arroe la forme et, par là, se fixe » (p. 101). Mais la fixation positive des institutions héritées du passé n'est pas plus recevable, aux yeux de Hegel, que l'attachement réactionnaire au passé.

En l'enracinant explicitement dans le devenir de la vie éthique — dont les premières pages de l'essai affirmaient bien qu'elle est « le moteur de toutes les choses humaines » (p. 15), entre autres, de la science » —, Hegel relativise une telle philosophie comme un moment que « le temps tout-puissant »⁹⁰, dont il est parlé précisément eu égard à la philosophie elle-même, est en train d'emporter. La philosophie vraie, discernant son lien à l'achèvement de l'histoire éthico-politique, saisie elle-même comme le devenir de la raison absolue, peut et doit donc ne pas se contenter de procéder — comme Hegel le lui prescrivait à Francfort et

89. Cf. ci-dessus, Chap. III.

90. HEGEL, *GuW*, *JKS*, *GW* 4, p. 323.

comme il l'a fait aussi, à l'encontre du formalisme kantien-fichtéen, dans la deuxième partie de son présent texte — à la critique d'une forme existante en montrant qu'elle ne réalise pas dans son contenu l'universalité et vérité qu'elle prétend posséder, c'est-à-dire en l'opposant à elle-même dans une critique interne, subjective et encore formelle, où la raison critique de l'entendement se fait elle-même entendement critique⁹¹. Elle a, dans une confiance totale en elle-même, à prononcer sur cette forme existante le verdict sans appel dont son discours spéculatif sait bien qu'il est d'abord celui de la raison absolue elle-même, et d'une raison absolue dont le présent vrai est celui de l'imminence de son accomplissement. Rejetant également la fixation du passé et l'absolutisation d'un présent qui s'abstrait de lui-même comme héritier du passé, la philosophie rationnelle adhère à l'advenir présent du futur comme réalisation objective de la raison qu'elle sait dire en elle-même.



Dans l'ultime page de l'essai sur le droit naturel, Hegel assigne ainsi pour tâche à la *philosophie vraie* de la vie éthique de *comprendre et justifier la résolution nécessaire absolue, par l'histoire elle-même*, en tant qu'auto-accomplissement de la raison ou de l'esprit, de la positivité qu'elle a nécessairement engendrée en tant, précisément, que la raison ou l'esprit ne sont qu'en assumant concrètement en eux la négativité immanente, la division d'avec soi, d'où surgit la positivité. — Mais, en exposant de la sorte la solution rationnelle ou spéculative du problème — objet de la quatrième et dernière partie du texte sur le droit naturel — de l'origine et du destin de l'opposition traditionnellement affirmée entre le positif et le naturel-rationnel, comme problème de la *genèse temporelle* de la raison éthique, Hegel la relie synthétiquement à la solution également rationnelle ou spéculative du problème qui constituait l'objet de la troisième partie de ce texte, à savoir celui de la *structuration vraie* de cette raison

91. Cf. notre ouvrage *Hegel à Francfort, op. cit.*, pp. 101 *sqq.*, où nous rappelions ce passage d'une Introduction de 1799-1800 pour le manuscrit de la *Constitution de l'Allemagne* (VD, PS, p. 18) : « Mais ce qui est limité peut être attaqué au moyen de sa propre vérité, qui gît en lui, et être amené en contradiction avec celle-ci ; il fonde sa domination, non sur la violence exercée par sa particularité à l'encontre de particularités, mais sur l'universalité ; cette vérité, le droit qu'il revendique pour lui, il faut le lui prendre et le donner à cette partie de la vie qui est réclamée ».

éthique. — Rappelons que la solution d'un tel problème a consisté à poser que, dans son organisme achevé, la raison éthique libère et fixe *elle-même*, donc absolument, mais, tout aussi absolument, nie, en cette libération et fixation assumée comme son Soi absolu s'affirmant tel dans le sacrifice de soi, le négatif autrement et antérieurement condamné à la positivité. Les deux parties manifestement spéculatives, et non pas essentiellement critiques, de l'article sur le droit naturel, se récapitulent ainsi maintenant, pour conclure celui-ci, dans la détermination synthétique du rôle du négatif ou de la différence ou particularité, de la forme, dans l'essence concrète de la vie éthique, envisagée aussi bien en sa genèse qu'en sa structure, en son histoire comme réalisation de sa rationalité qu'en sa vérité comme rationalité pleinement réalisée, c'est-à-dire comme accomplissement de cette histoire où la positivité a son lieu propre.

Qu'elle soit envisagée dans son devenir ou dans son résultat, la vie éthique se réalise dans et comme un organisme ou une identité de l'identité et de la différence, de l'universalité et de la particularité. Cet organisme, cette identité concrète, peuvent être plus ou moins parfaits, mais, toujours, l'identité ou universalité qu'est essentiellement l'esprit s'informe ou se configure dans une différence ou particularité qui la réalise comme son « corps vivant » (p. 102). La philosophie vraie de la vie éthique, qui sait la concevoir comme une telle raison concrète, s'oppose, par conséquent — comme tout l'essai sur le droit naturel s'est employé à l'établir — à la pseudo-raison du formalisme, qui « regarde ce qu'il peut subsumer sous le concept de la particularité comme contingent et comme mort » (p. 102), alors qu'il précipite bien plutôt dans la mort l'identité fixée et figée par lui en son abstraction. Si, donc, l'identité est le principe vivifiant de toute individualité, « la philosophie de la vie éthique reconnaît en même temps que cette vitalité de l'individualité en général, quelle que soit sa figure, est une vitalité liée à une forme » (p. 102). Mais le lien de l'identité essentielle à la forme différenciée peut être, soit une identité relative, soit une identité absolue.

Dans le cours de sa réalisation historique, comme on l'a vu, la forme en laquelle se configure à chaque fois l'esprit absolu objective, de façon privilégiée, unilatérale ou différenciée, l'une des différences dont la chaîne complète extériorise la forme totale originellement identique à l'identité à soi essentielle de cet esprit. Chacune des figures éthiques réalisant ainsi historiquement l'esprit absolu est bien, comme il a été montré, sauvée de sa particularité, relativité ou contingence, d'une part à travers

la nécessité de sa connexion horizontale — spatio-temporelle — avec toutes les autres, d'autre part à travers la liberté qu'elle tient de son lien vertical avec l'esprit absolu l'accueillant sans réserve dans son « indifférence ». Il n'en reste pas moins que « l'être-borné de ce qui appartient à la nécessité, bien qu'il soit accueilli absolument dans l'indifférence, est seulement une partie de la nécessité, non la nécessité totale absolue elle-même, donc toujours une non-concordance de l'esprit absolu et de sa figure » (p. 102). Hegel a découvert en cette discordance, comme discordance intérieure à l'esprit absolu lui-même, qui oppose, à son universalité absolue dissolvant activement la particularité de son être, son universalité formelle fixant cette particularité de son être, la source réelle de la positivité, mais d'une positivité que l'esprit surmonte aussi, à chaque fois, dans l'histoire, en se réalisant dans une forme nouvelle plus concrète, c'est-à-dire plus universelle, et donc plus spirituelle.

La possibilité de la positivité proprement dite est, par conséquent, supprimée, quand, au terme de sa réalisation historique, l'absolu éthique est devenu pleinement identique à lui-même en sa « figure absolue » (p. 102). Car, bien loin d'être « l'absence-de-figure » de la négation de toutes les différences ou déterminations, la figure absolue de l'esprit est celle qui réunit en elle de la façon la plus intime, interne ou immanente, donc de la façon la plus déterminée, toutes les déterminations de la forme absolue, alors épuisées en leur nombre fini⁹². L'identité à soi de la différence, de la particularité ou de la finitude, signifie ainsi, dans le hégélianisme ici aussi héritier de la philosophie antique, qu'en sa réalité essentielle elle est close sur soi ou finie, et se prête, par là, à sa totalisation achevée, dans et comme l'identité parfaitement limitée ou déterminée des déterminations qu'est le bel organisme réalisant absolument l'esprit absolu. Le thème herdérien selon lequel l'humanité ne se réalise, en tout son progrès, à chaque fois, que dans la figure déterminée d'un peuple, a été, dès l'origine, repris par le jeune Hegel : ainsi, la vie éthique achevée l'est elle-même dans la belle totalité, parfaitement *déterminée* en son identité absolue, de la cité grecque. La différence est bien à son apogée quand l'identité est à sa cime, et cette identité plénière de l'identité et de la différence constitue précisément la *beauté*. Belle œuvre d'art politique, tel sera aussi l'accomplissement moderne,

92. L'article sur l'essence de la critique philosophique posait bien que la vérité de « la pure absence de forme », c'est « la forme suprême » (*Über das Wesen der philosophischen Kritik...*, JKS, GW 4, p. 120).

déjà en cours, de la raison éthique ou du droit naturel spéculativement ressaisi, dans le peuple dont le *Système de la vie éthique* et le texte sur le droit naturel décrivent l'organisme. C'est pourquoi la philosophie rationnelle, qui se sait le reflet achevé de cet accomplissement de la vie éthico-politique, « doit nécessairement, pour l'Idée élevée de la vie éthique absolue, connaître aussi la plus belle figure » (p. 102).

Or, il y a loin de cette « belle figure » absolue de la vie éthique à la fin qu'assignent à son histoire les philosophies de l'entendement, qui croient trouver l'universalité vraie dans l'exclusion des particularités, dont la différence est ainsi libérée en une indéterminable contingence. Hegel s'en prend alors aux théories qui placent la fin de l'histoire dans la réalisation de l'universel abstrait cher au siècle des Lumières et à sa culmination révolutionnaire, c'est-à-dire, à travers la variété de ses formes, dans la négation fondamentale de l'État comme individualité organisée d'un peuple. Tel est le cas du *cosmopolitisme* niant en fait radicalement, en la vérité proprement économique de son universalisme, la sphère même du politique en tant que tel. Celui, aussi, de la négation apparentée enveloppée dans la « vacuité » politique de la revendication des « *droits de l'humanité* » (p. 102)⁹³. Celui, enfin, de la négation apparemment politique du politique, impliquée par « l'égale vacuité » de la proposition utopique d'un « *État international* » — aussi irréalisable sous sa forme plus révolutionnaire, évoquée ici, de « *république mondiale* » que sous sa forme, plus traditionnelle, de « *monarchie universelle* », dont le manuscrit sur la constitution de l'Empire allemand dénonçait l'idée en parlant, justement, de « la vacuité de cette pensée »⁹⁴.

Toutes ces « abstractions » politiques sont bien des abstractions du politique, qui est le concret même, la totalité individuelle organisée : « Ces entités formelles — tranche Hegel — contiennent le contraire direct de la vitalité éthique » (p. 102). Elles signifient la mort même de l'État, cet universel concret, en tant qu'elles veulent le soumettre à la singularité abstraite de l'individu formellement universalisé : une telle volonté traduit, comme le disait l'article *Foi et savoir*, le principe subjectiviste du protestantisme, de ce protestantisme dont le manuscrit désigné

93. Hegel reviendra ultérieurement sur la signification politique réelle, fondamentalement négative, des « Droits de l'homme et du citoyen » — Cf. notre étude : « Hegel et les Droits de l'homme », in : *Droit et liberté selon Hegel*, à paraître, Paris, P.U.F.

94. HEGEL *VD*, *PS*, p. 130.

comme « Suite du *Système de la vie éthique* soulignait qu'il éloignait l'esprit de sa « patrie propre »⁹⁵ ; « ces entités formelles — écrit maintenant Hegel — suivant leur essence, sont, à l'égard de l'individualité [du peuple], protestantes » (p. 102). Mais, conformément même à l'analogie fonctionnelle qu'il explicitera, plus tard, entre la Réforme (protestante) et la Révolution (dans les pays catholiques), ces entités abstraites, nullement justifiées, alors, en tant que telles, aux yeux de Hegel, par le devenir réel de la vie éthique concrète, ne peuvent (tenter de) se réaliser que de façon « révolutionnaire » — elles sont bien, « à l'égard de l'individualité, protestantes et révolutionnaires (p. 102). Ajoutons qu'une telle rupture « révolutionnaire », en fait impossible à réussir effectivement, n'a, certes, rien à voir avec la rupture qualitative, le « bond », affirmée précédemment et dont la négativité clôt une évolution qui l'a préparée et rendue nécessaire, et donc possible.

De telles abstractions éthiques expriment abstraitement, car immédiatement, la négation éthique nécessaire des formes relatives, inadéquates, de la vie éthique. Elles doivent, par conséquent, se résoudre dans cette négation concrète de ces formes qu'est la forme, non pas indéterminée, mais la plus déterminée, la forme en elle-même ainsi totale, de la vie éthique vraie. En faisant se réaliser « l'Idée élevée de la vie éthique absolue », la totalité subjective originaire de la raison, dans l'objectivité totale de la « plus belle figure », l'histoire va mettre, elle-même, un terme au malheur de l'esprit qui croit pouvoir jouir de lui-même en son identité à soi abstraite de toute différence, par là même de toute figure, mais se gâte sa jouissance par une telle abstraction. Elle va dissoudre l'éthique moderne de la *sublimité*, nécessairement malheureuse selon un leitmotiv des textes du jeune Hegel, dans le renouveau de l'éthique antique de la *beauté*, en offrant à l'universalité infinie de l'esprit le « chez-soi » d'une particularité totale dans l'être achevé de laquelle il pourra faire reposer la pleine jouissance de son activité absolue.

Actualisant, en quelques lignes d'une grande densité, la thématique ontologique sur laquelle s'appuie la construction spéculative du droit, dans la troisième partie de l'essai sur le droit naturel, Hegel justifie alors l'affirmation de la *résolution totale de la positivité*, comme négativité posée se séparant irrationnellement de la positivité négatrice, dans l'*État vrai de l'histoire accomplie* : cet État est bien la réalisation éthique de l'identi-

95. *Id.*, in : *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, op. cit., p. 323.

fication rationnelle originaire de l'identité à soi ou positivité (au sens positif du terme) et de la différenciation d'avec soi ou négativité. « Puisque l'Idée absolue — écrit ainsi Hegel — est, en soi-même, [comme raison absolue, aussi, en tant qu'un des moments d'une telle raison,] intuition absolue [objectivité ou réalité, donc différence absolue], avec sa construction [dans et comme l'organisme de l'État rationnel] est immédiatement déterminée aussi la plus pure et la plus libre individualité [l'identité est entièrement chez elle dans sa différence, l'âme dans son corps], dans laquelle l'esprit s'intuitionne lui-même [en sa réflexion en soi, en son identité à soi] d'une façon pleinement objective dans sa figure ; et, absolument, sans retour à soi à partir de l'intuition, mais immédiatement, connaît l'intuition même comme lui-même [le Soi, identique à soi, de l'esprit se saisit immédiatement dans et comme son être, sa réalité différenciée], et, précisément par là, est esprit absolu et vie éthique accomplie [totale réconciliation pratique du sujet et de l'objet, de la liberté et de la nécessité...] » (p. 102).

Mais, concluant le texte sur le droit naturel par une condensation systématique de tout son apport spéculatif, Hegel présente, *in fine*, l'organisme éthique réalisant l'Idée absolue — exposé dans la troisième partie — comme niant *concrètement*, c'est-à-dire aussi en l'*intégrant* en sa rationalité absolue — comme tout résultat doit le faire avec son devenir —, la positivité dont la quatrième et dernière partie vient d'établir la nécessité historique. La discordance historique nécessaire, d'une part diachronique, temporelle, d'autre part subie, tel son être, de l'esprit absolu avec lui-même, se dépasse et s'absout dans la discordance, d'une part quasi synchronique, quasi spatiale, d'autre part maîtrisée, tel son acte, que cet esprit suscite librement dans son organisme vrai en *se sacrifiant*. Le sacrifice de l'absolu, représenté dans la « tragédie de l'éthique », est bien, de sa part, la prise en charge de la positivité elle-même, c'est-à-dire du négatif en tant qu'absolutisé. Le monde de la négativité, différence ou particularité — la vie économico-juridique —, totalement délivré de son mélange historique nécessaire avec le positif (au sens positif du terme) qu'est la vie proprement politique, est reconnu, institué, fixé, à travers l'abandon qui lui est consenti d'individus qui, tout en étant libérés comme bourgeois, sont toujours revendiqués comme encore citoyens — par la puissance absolue du politique. Ce monde négatif du droit et de l'économie est bien consacré politiquement, donc *absolument*, comme l'*Autre* absolu du politique : « [la] vie éthique accomplie ... s'oppose ce négatif comme objectif et [comme] destin..., en lui accordant consciemment une puissance et un empire par le sacrifice d'une partie d'elle-même » (p. 102).

Cependant, une telle sublimation rationnelle de la positivité est, en même temps que sa libération absolue, son absorption absolue par et dans la raison éthique accomplie. Par son sacrifice, qui libère d'elle-même — et rend de la sorte positif — son Autre, *non seulement* elle ne cesse pas de le maîtriser, puisqu'il n'est libre que par son propre geste libéral, *mais encore* elle peut, tout en le gardant sous son pouvoir, se défendre elle-même de « son intrication avec le négatif », s'affirmer en sa « propre vie, purifiée de lui » (p. 102), et par là même, *enfin*, faire s'affirmer absolument dans tout son être la totalité qu'elle forme, en sa pureté, avec son négatif, et dont elle est, précisément en cette pureté, le principe absolu (la vie éthique absolue est bien l'identité de la vie éthique absolue et de la vie éthique relative). Ainsi, par son sacrifice libérant absolument son négatif comme positivité, la vie éthique en triomphe absolument : 1) il n'a d'être, et 2) d'être *comme positif*, que par 3) une *auto-négation* de cette vie éthique, qui est bien ce par quoi celle-ci s'affirme absolument *comme absolue*. — Le droit naturel élevé à sa vérité rationnelle par la spéculation célèbre donc son triomphe absolu par la négation rationnelle concrète de l'abstraite opposition du droit naturel et du droit positif, c'est-à-dire de toute la problématique antérieure du droit naturel moderne.

CONCLUSION

En ouvrant la présente étude, nous avons souligné la situation privilégiée, voire unique, dans l'œuvre hégélienne, de l'essai sur le droit naturel. C'est bien dans ce texte que la nouvelle pensée spéculative de Hegel, cessant de s'exprimer en creux, et par Schelling interposé, dans la critique des philosophies subjectives de l'époque, s'exprime inauguralement pour elle-même, et dans sa méthode et dans son objet, comme savoir absolu, bref, déploie l'horizon de tout le hégélianisme à venir ; et cela en concrétisant un tel savoir absolu dans la reprise et intégration rationnelle des recherches éthico-politiques auxquelles, essentiellement, s'était adonné, à Tübingen, Berne et Francfort, le nouveau maître de Iéna. — A travers une extraordinaire imbrication des thèmes, dans un propos d'une densité inégalée chez le penseur lui-même le plus dense de toute l'histoire de la philosophie — et c'est pourquoi on voudra bien excuser les longueurs, sans doute encore souvent trop courtes si elles sont aussi, probablement, trop souvent malchanceuses, de notre laborieux entendement —, la génialité rationnelle, à juste titre ivre d'elle-même en sa première totale affirmation de soi, rassemble organiquement en une intuition exceptionnelle tout le message hégélien.

Si l'article sur le droit naturel s'achève par une théorie de la positivité, thème essentiel du premier manuscrit important du jeune Hegel, le *Tübingen Fragment*, il consacre ses toutes premières pages à fixer les principes du savoir philosophique comme encyclopédie des sciences, en quoi il anticipe la réalisation finale du système hégélien. Si, dans l'espace ainsi enclos, tout le contenu de la pensée de Hegel vient s'entrecroiser, il s'y concentre aussi comme dans le *nœud* de son propre développement historique. En effet, si le hégélianisme a consisté à concevoir la substance comme sujet, le texte sur le droit naturel représente — comme nous avons tenté de le montrer — le moment critique, crucial, en quelque sorte lui-même « tragique », où la pensée spéculative de

Hegel fait *se contredire* son style d'abord *substantialiste* — la spéculation téléologique héritée de Schelling — encore conservé comme forme, dans un style désormais *subjectiviste* — la spéculation dialectique proprement hégélienne — déjà affirmé dans le contenu, en exposant, en son centre même, l'absolu comme « tragédie », le positif comme négation de soi, la substance comme subjectivité. Par son contenu comme par sa forme, par son objet comme par sa démarche, le texte de Hegel constitue bien, en sa réelle ambiguïté, puisque la première négation est la dernière affirmation de soi de ce qui *se nie*, l'instant décisif de la pensée inaugurale de la substance comme sujet¹.

Nous nous sommes efforcé, dans les patientes analyses qui précèdent, de dégager, différencier et concrétiser cette pensée-maîtresse de l'article de 1802-1803, à travers tous les thèmes essentiels qu'il articule, qu'il s'agisse du rapport de la critique et de la spéculation, de l'absolu et de sa manifestation, de la totalité éthique et de l'individu singulier, du droit et de la morale, du droit naturel et du droit positif, de la raison et de l'histoire...

En tous ces aspects, nous avons tâché de reconstruire le discours hégélien, en son ambiguïté, comme un discours en mutation. Si l'essai sur le droit naturel, par son thème central du sacrifice tragique de l'absolu, par sa déclaration que « l'esprit est plus haut que la nature » (p. 78), qui enveloppent la restructuration radicale de la philosophie spéculative, constitue ainsi ce qu'on pourrait appeler une œuvre de la « coupure », c'est, cependant, au sens où il est — suivant un propos même qu'il renferme en lui — la « culmination » d'un processus continu, d'une transition, qui, en amont, a préparé celle-ci, et, en aval, va l'exploiter.

Nous avons rappelé, pour chacun des aspects de la novation spéculative réalisée dans le texte, les moments essentiels de son advenir. Il faudrait maintenant annoncer les principales étapes de son destin, c'est-à-dire de la pleine assumption, par la nouvelle philosophie spéculative hégélienne, de son affirmation que la substance est sujet, et, en particulier — puisque l'article sur le droit naturel s'intéresse d'abord à la manifestation éthique de l'absolu — jalonner le cours ultérieur de la subjectivisation de la substance éthique ou du droit naturel, proclamée mais non encore accomplie en 1802-1803. Qu'on nous excuse de le faire très rapidement !².

1. Cf. ci-dessus, Introduction, pp. 47 *sqq.*

2. Nous renvoyons le lecteur, pour ce qui concerne le développement spéculatif de l'absolu comme sujet, aux précieuses études publiées dans le recueil des

Comme nous l'exprimions à la fin de notre Introduction³, dans l'article sur le droit naturel, *la substance est dite subjective, ce n'est pas le sujet qui se dit substantiel*. Alors, la substance est sujet, le positif est négation de soi, l'être est acte, l'absolu est (essentiellement) esprit, mais l'esprit, l'acte, le négatif, le sujet, est toujours encore un attribut de la substance absolue; et cette relation s'objective dans le fait qu'il est lui-même posé comme l'un des deux attributs réels de cette substance, celui de la nature éthique, qui fait face à celui de la nature physique, c'est-à-dire de la « nature » proprement dite. Corrélativement, la démarche spéculative traite l'absolu comme une substance autre que sa propre subjectivité, dont le principe essentiel est la négativité, c'est-à-dire le procès dialectique de l'infinité ou de l'antinomie, que Hegel assigne encore, en 1803, comme objet à la « Logique », distinguée, comme sa propédeutique négative, de la « Métaphysique », dont l'objet est, au contraire, l'identité absolue elle-même⁴.

La novation qui interviendra vers le milieu du séjour de Hegel à Iéna et qui animera la *Logique, métaphysique et philosophie de la nature* de 1804-1805, consistera alors, d'un même mouvement, à spiritualiser l'absolu et à absolutiser la dialectique logique⁵. — A partir de là, dans le hégélianisme, l'acte n'est plus dit de l'être, le négatif du positif, la subjectivité de la substance, l'esprit de l'absolu, mais l'acte se dit comme être, le négatif comme positif, le sujet comme substantiel, l'esprit comme absolu. L'absolu n'est plus l'identité en tant que substrat immédiat — l'être — de la différence posée alors en elle dans sa détermination immédiate, naturelle, comme différence de la nature physique et de la nature éthique, mais l'identité absolue est la médiation avec lui-même — le *Soi* — de l'acte de différencier en lequel s'est intériorisée, comme contradiction, la différence de l'essence identique de

Hegel-Studien consacré à « Hegel à Iéna » (*Hegel in Iena, Hegel-Studien*, 20, 1980), et, pour ce qui concerne le développement de la problématique du droit naturel, au bel article de Manfred Riedel : « *Hegels Kritik des Naturrechts* », déjà cité lui aussi (*Hegel-Studien*, 4, 1967, pp. 176-204). Sur l'un et l'autre développements, on pourra se reporter également à l'étude plus globale de Heinz Kimmerle : *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, elle aussi déjà citée (*Hegel-Studien*, 8, 1970), de même qu'à l'ouvrage d'ensemble de Gilbert Gérard : *Critique et dialectique : l'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1982.

3. Cf. ci-dessus, pp. 47 *sqq.*

4. Cf. M. BAUM, « *Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel* », in : *Hegel in Iena, op. cit.*, pp. 119-138.

5. Cf. D. HENRICH, « *Absoluter Geist und Logik des Endlichen* », in : *Hegel in Iena, op. cit.*, pp. 103-118.

l'absolu et de sa manifestation naturelle différenciée. Comme une telle intimité de la contradiction, l'absolu s'auto-détermine « métaphysiquement » selon les déterminations mêmes de la « logique », et *s'actualise* ainsi lui-même pleinement comme cette « identité de l'identité et de la non-identité », que l'article sur la *Différence* lui avait *attribuée* comme son *être* même.

La définition de l'absolu comme rapport à soi — absoluité — de la négativité ou activité infinie le constitue en un *Moi*. Mais — même si l'on a pu invoquer l'influence qu'aurait pu exercer, dans le devenir de la pensée hégélienne au cours de ces années de Iéna, une nouvelle lecture de Fichte⁶ — en réalité, Hegel accède au hégélianisme dans un dépassement conjoint de Fichte et de Schelling. L'absolu est esprit, sujet, *Moi*, acte, mais l'acte absolu identifie originellement en lui la position de soi de l'acte — le *Moi* comme tel — et la position par l'acte de son Autre, la passivité — le Non-Moi —, c'est-à-dire le premier et le second principe fichtéen, que Schelling avait naturalisés, aussi en leur absolue séparation. L'esprit est absolu en se posant ainsi, tout en un, comme rapport à soi dans son Autre⁷, comme unité spirituelle de l'esprit et de la nature. Par cette substantialisation du sujet se trouvent réalisés les développements impliqués, et quant au contenu et quant à la démarche de la spéculation, par la subjectivisation de la substance, proclamée dans le texte sur le droit naturel. Dès lors, l'assomption du négatif au sein de l'absolu est totale, et c'est précisément par là que sa positivité est entièrement assurée, puisque c'est seulement de l'abîme de la différence que l'identité s'élève à sa plénitude.

*
**

La réalisation complète de la substance en sujet était, en particulier, exigée par le développement même de la problématique propre à la philosophie de l'esprit. Ainsi, la nécessité de penser l'absolu comme esprit ou *Moi* est impliquée dans la compréhension de la double affirmation des textes de 1803-1804 sur la « philosophie du réel », à savoir que, d'une part, l'absoluité éthique est bien (toujours) réalisée dans la vie de la totalité populaire, mais que, d'autre part, l'accès à cette vie est médiatisé *positive-*

6. Cf. M. RIEDEL, *art. cit.*

7. Cf. K. DÜSING, « Idealistische Substanzmetaphysik », in : *Hegel in Iéna*, *op. cit.*

ment par l'auto-négation selon laquelle le négatif s'affirme absolument dans l'individu en tant que tel, c'est-à-dire par l'énergie originelle du combat de chaque individu pour la reconnaissance réciproque. Alors que, auparavant, la puissance éthique de l'auto-négation de l'individu était strictement limitée, et en son *champ* — aux membres du premier état, sacrifiant leur singularité à l'universalité du peuple dans le combat pour celle-ci —, et en son *principe* — puisque Hegel faisait *conditionner* l'actualisation du pouvoir négatif dans l'individu par son insertion au sein de la puissance positive du peuple —, désormais la positivité de l'absolu éthique est, dans le négatif, *posée* par l'auto-négation de celui-ci. Ainsi, déclare Hegel, « cet être de l'être-supprimé de la totalité singulière [qu'est l'individu] est la totalité absolument universelle, en tant qu'*esprit absolu* »⁸, c'est-à-dire « esprit d'un peuple »⁹. Il faut bien que, en son essence, l'absolu éthique soit tel qu'il puisse se manifester par une telle vertu positive du négatif, c'est-à-dire que *sa positivité soit le rapport à soi du négatif lui-même*.

Postérieure à l'élaboration de la nouvelle métaphysique de l'absolu, comme « métaphysique de la subjectivité » du Système de 1804-1805, la philosophie de l'esprit de 1805-1806 justifie bien la vie éthique du peuple — la « constitution » —, à travers la médiation du droit — « l'esprit effectif » —, par la dialectique même du concept de l'esprit individuel, comme intelligence et volonté. L'absolutisation de l'infini ou du négatif, du sujet, dont le texte sur le droit naturel, en sa novation décisive, remplissait l'être cependant toujours présumé de la substance positive de l'absolu, se traduit bien, corrélativement, dans la *forme* même de la spéculation hégélienne, par l'engendrement de tout être à partir de l'*acte* absolu d'auto-différenciation de soi qu'est ce que Hegel appelle, dorénavant, le « concept » (le concept ou l'infini de 1802-1803 est devenu l'absolu lui-même), et, dans le *contenu* de cette spéculation, par la promotion de l'individu.

Restructurant le processus historique de la vie éthique, Hegel, dans le manuscrit de 1805-1806, salue désormais l'émergence de l'individu au sein de la monarchie moderne qui a succédé à la belle et heureuse démocratie grecque, comme celle du « principe supérieur des temps modernes »¹⁰, ignoré de Platon, le principe de la personne consacré par le christianisme ; celui-ci est mainte-

8. HEGEL, *Philosophie des Geistes*, 1803-1804, *Jenaer Systementwürfe I*, GW 6, p. 312 — trad. Planty-Bonjour : *La première philosophie de l'esprit*, op. cit., p. 114.

9. *Ibid.*, p. 314, trad., p. 116.

10. *Id.*, *Philosophie des Geistes*, 1805-1806, *Jenaer Systementwürfe III*, GW 8, p. 263 — Trad. Planty-Bonjour : *La Philosophie de l'esprit*, 1805, op. cit., p. 95.

nant justifié comme l'accomplissement absolu de la religion. La relativisation de l'État s'avoue précisément dans le fait que, à l'intérieur de lui-même, de la « constitution », il opère son propre dépassement en libérant les individus pour la vie absolue de l'art, de la religion et de la science. — En réalisant de la sorte conjointement, et dans la méthode et dans le contenu de la spéculation, les requisits impliqués dans la novation de 1802-1803, à savoir dans l'affirmation que la substance est sujet, la philosophie de l'esprit de 1805-1806 amènerait bien au jour, en leur expression, cette fois-ci, pleinement positive, les principes mêmes du hégélianisme définitif. Et il est vrai que, à travers toutes les étapes qui conduisent, par la *Phénoménologie de l'esprit*, les cours de *Propédeutique philosophique*, les textes de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, à la Philosophie du droit de 1821, se concrétise la promotion pratique et théorique du concept ou du Soi comme auto-position, détermination ou différenciation, que les écrits de 1805-1806, exploitant les acquis logico-métaphysiques du système de 1804-1805, dégagent positivement de sa première expression, encore négative, dans l'article sur le droit naturel.

L'absolutisation de la subjectivité, négativité, activité ou liberté, dont le droit, au sens large du terme, c'est-à-dire aussi en particulier l'État, sera défini comme l'objectivation, signifiera la reconnaissance éthico-politique de la liberté subjective — de l'activité positive — de l'individu en tant que tel, de tout individu. L'exercice positif de la liberté en tant que subjective, dont le lieu sera la société civile alors totalement justifiée, ne sera plus considéré comme l'autre de l'exercice essentiellement négatif de la liberté en sa vérité objective, proprement politique. *Tout homme* sera reconnu, et comme *pleinement* bourgeois, et comme *pleinement* citoyen, et la différence des états sociaux se délivrera de sa signification et fonction immédiatement politique, dans la distinction de la société et de l'État. Tout individu, même du deuxième et du troisième état — de la classe industrielle de la réflexion et de la classe substantielle de l'agriculture —, sera aussi un citoyen à part entière, appelé le cas échéant à *défendre* son pays¹¹. Réciproquement, les individus du premier état — de la classe universelle —, dont l'activité est, en son contenu, proprement politique, comportant, entre autres, la mission d'affirmer *offensivement* l'État à l'extérieur¹², obtiendront pour une telle activité un statut proprement social ou civil, positif, justifiant

11. Cf. *id.*, *Principes de la philosophie du droit*, § 326, trad. Derathé, p. 326.

12. Cf. *ibid.*

qu'ils y épanouissent complètement leur singularité, à l'égal des membres des autres classes.

Économie et politique ne s'opposeront plus comme paix et guerre, affirmation de l'individu et affirmation de l'État, puisque l'État s'affirmera aussi bien dans la reconnaissance de son Autre, la société civile et ses individus, tous les individus, dans la paix, que dans la répression de la société civile et de ses membres, menée dans la guerre par tous ceux-ci, comme citoyens. En d'autres termes, l'individu, en tant que tel, sera tenu comme pouvant, en lui-même, à titre d'individu éthique, réaliser intégralement l'intégralité de la vie éthique. L'absolutisation du sujet aura bien permis la totale identification de l'identité et de la différence, c'est-à-dire la pleine concrétisation de la vie éthique, non encore réalisée dans le tableau qu'en présentait le texte sur le droit naturel.

Un tel développement spéculatif de l'affirmation que la substance est subjective en l'affirmation que le sujet est substantiel, qui conduit, par les étapes que nous avons rapidement évoquées, du « Droit naturel » de 1802-1803 au « Droit naturel » de 1821 (le sous-titre des *Principes de la philosophie du droit* est bien « Droit naturel et science de l'État en abrégé »), peut-il, cependant, être appréhendé comme un renversement de la base même du droit naturel hégélien, au sens d'un retour des principes du droit naturel classique ou ancien à ceux du droit naturel moderne, sévèrement dénoncés dans le texte que nous avons commenté¹³ ? Telle est la dernière question à laquelle il nous faut répondre.

Il est vrai que, à travers l'enrichissement indéniable du contenu, l'idée même de droit naturel reçoit un sens nouveau dans le hégélianisme. Le passage d'une philosophie du lien substantiel, positif, immédiat, naturel, de la nature et de l'esprit, à une philosophie de leur lien subjectif, négatif, médiat, spirituel, implique le passage de la fondation du droit naturel sur une *nature* éthique à sa fondation sur la *liberté*. En ce sens, Hegel achève bien la libération moderne du droit à l'égard de la nature alors rabaisée à son être négatif. Cette libération est encore limitée dans l'*empirisme* d'un Hobbes, pour qui le droit est conditionné par la nature en sa négativité, donc conditionné de façon seulement négative par la nature, d'où l'ambiguïté de la notion de « droit naturel » (« naturel » se dit aussi bien de l'« état de nature » que de la « loi naturelle » de la raison). Le *formalisme* kantien-fichtéen supprime cette ambiguïté en rapportant le droit à la seule raison pratique ou liberté, qui, par la contrainte, mobilise

13. Telle est l'orientation du propos de M. Riedel, *art. cit.*, pp. 192 *sqq.*

la nature contre elle-même. Comme on le sait, Hegel concrétisera la subordination de la « détermination naturelle » à la « nature » comme « concept » de l'homme, c'est-à-dire à la « libre personnalité » ou « auto-détermination »¹⁴, seul fondement du « droit naturel ».

Mais on ne peut, pour autant, en conclure que ce serait là, pour Hegel, reprendre à son compte les principes du droit naturel moderne, et que le « Droit naturel » hégélien de 1821 achèverait la négation du « Droit naturel » hégélien de 1802-1803. Le *contenu fondamental* de celui-ci n'est pas nié, abstraitement, par celui-là. Si l'individu est reconnu positivement, ce qui s'exprime dans le soin que l'État doit en prendre à travers la société qu'il assure dans l'être — ce qu'il ne peut bien faire qu'en étant toujours prêt, s'il le faut, à la sacrifier en se sacrifiant lui-même aussi dans le combat —, si l'État doit également favoriser l'activité supra-étatique de l'individu dans les moments de « l'esprit absolu », jamais, cependant, la singularité humaine, en tant que telle, n'est posée comme le principe absolu de sa propre affirmation. Lorsque, par exemple dans les textes de 1805-1806, Hegel fait *apparaître* l'État dans le mouvement même de la volonté individuelle, c'est pour aussitôt rappeler que cette médiation se supprime comme telle dans l'être, puisqu'elle médiatise ce qui est plus immédiat en son action originaire : « Il faut que [la volonté] *se constitue tout d'abord* en tant qu'universelle à partir de la *volonté des singuliers*, de telle sorte que cette volonté semble être le principe et l'élément, mais qu'à l'inverse la volonté universelle est ce qui est le *premier* et l'essence... »¹⁵. On pourrait multiplier les textes.

Si la singularité humaine est regardée comme le lieu absolu de la réalisation de l'absolu, c'est qu'en elle, tout en un, s'accomplit la *totalisation de soi* qu'est, en son sens vrai, concret, spéculatif, l'activité dialectique de l'esprit. Celui-ci, en son absoluité, accomplit précisément la *totalité* que Hegel avait d'abord, à son entrée dans la spéculation, et dans l'élan schellingien, saisie comme *nature*, c'est-à-dire comme totalité immédiate. Libérant ensuite la totalité d'une naturalité elle-même appréhendée désormais en son être négatif ou privatif — selon la perspective moderne —, le hégélianisme la *spiritualisera* comme totalisation de soi.

La médiation de l'être, de l'objectivité, de la totalité aussi spirituelle qu'est d'abord l'absolu comme nature éthique, sera

14. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 2^e et 3^e éd., § 502, éd. Nicolin-Pöggeler, pp. 396-397.

15. *Id.*, *Philosophie des Geistes, 1805-1806, Jenaer Systementwürfe III*, GW 8, p. 257 ; trad. Planty-Bonjour, *op. cit.*, p. 88.

bien une relativisation, au sein de l'esprit absolutisé, de l'esprit essentiellement objectif qu'est la vie éthique, et, en cet esprit objectif, de son moment le plus objectif. D'une part, en effet, l'État ne sera plus que le « divin *terrestre* [nous soulignons] », surpassé, comme totalisation de soi de l'esprit, par l'art, la religion et la philosophie, et, d'autre part, en lui-même, son aspect substantiel se dépassera en son aspect subjectif : la philosophie politique définitive de Hegel sera plus une philosophie de l'État (comme savoir légal de soi) qu'une philosophie du *peuple* (comme puissance éthique naturelle) ...

Mais, parce que la spiritualisation de la totalité l'accomplit bien plutôt qu'elle ne la limite, on ne peut regarder son développement comme un reniement de la fondation de l'État rationnel proposé dans l'article sur le droit naturel. En attribuant la subjectivité à la substance éthique, ce texte-pivot du hégélianisme représente bien, quant au *statut* de la pensée, l'*intuition* fondamentale du *concept* selon lequel, en celui-là, se structureront le droit et l'État ; de cette intuition, les implications négatives — la critique de l'empirisme et du formalisme du droit naturel — et positives — l'esquisse spéculative du tableau de la vie éthique rationnelle —, tout en étant reprises et rectifiées concrètement par la suite, seront, pour l'essentiel, maintenues. Si bien que le développement ultérieur de la philosophie hégélienne du droit, à travers tous ses enrichissements, ne sera, en vérité, que la *conceptualisation* du *contenu* éthique *intuitivement* structuré, d'abord offert par le génial propos de l'essai sur le droit naturel.

APPENDICE

INDIVIDU, CLASSE, ÉTAT CHEZ LE PREMIER FICHTE ET LE JEUNE HEGEL

On pourrait s'étonner que Hegel, lorsqu'il expose sa théorie de l'État comme État par essence articulé en états organiquement liés, se borne à évoquer des thèmes empruntés à la philosophie politique de Platon et d'Aristote, et fasse silence sur certains apports, pourtant bien présents à son esprit, de la littérature philosophique contemporaine, et, tout particulièrement, sur l'apport fichtéen. — Dans ses ouvrages de 1796 et 1798 : *L'assise fondamentale du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* et *Le système de la doctrine morale selon les principes de la doctrine de la science* — que Hegel prend à partie dans son article de 1801 —, et dans le texte de 1800 qui applique et développe les thèmes du premier ouvrage cité : *L'État commercial fermé*, Fichte décrit bien l'État rationnel comme étant un organisme d'états sociaux. L'appartenance des citoyens à l'État est médiatisée absolument par leur appartenance à une profession. Car le contrat civique générateur de l'État (« Staatsbürgervertrag ») est, en sa finalité, fondamentalement un contrat de propriété (« Eigentumsvertrag ») par lequel chacun, ayant montré à tous qu'il comptait vivre de l'exercice de sa liberté dans telle activité déterminée, et, donc, sur tels objets déterminés, manifeste ainsi — puisque c'est la condition de la garantie qu'il réclame pour cet exercice — sa volonté de reconnaître en contrepartie la propriété des autres, c'est-à-dire de limiter sa liberté par le concept de celle des autres, bref, sa volonté du droit, et, par là, son intégration véritable à la communauté, dont la réalisation du droit requiert l'existence. « Chacun — écrit ainsi Fichte — doit indiquer expressément de quoi il vit,

et nul, par conséquent, ne devient citoyen *en général*, mais, dès qu'on entre dans l'État, on entre en même temps dans une certaine classe de citoyens »¹. On est citoyen en tant que membre d'une « profession » ou, plus généralement, d'une « classe », à tel point que, dans *Le système de la doctrine morale*, Fichte, envisageant l'État existant, né d'un contrat tacite, fait des classes elles-mêmes, désignées alors suivant leur manifestation sociale historique — noblesse, bourgeoisie... —, les parties du contrat civique².

Cependant, le lien entre l'État et les classes n'existe en la plénitude de son organicité que pour autant que celui-là et celles-ci sont conformes à leur destination rationnelle commune. Saisies en leur essence, c'est-à-dire, non pas suivant leur effectivité historique contingente, mais suivant leur raison d'être au sein de la téléologie nécessaire de l'agir, les classes apparaissent comme le moyen subordonné indispensable de réaliser le but dont l'État est le moyen principal également indispensable. C'est seulement comme membres de l'État que les Moi peuvent faire coexister leurs libertés en s'appropriant le monde sensible, dont la maîtrise leur est nécessaire pour assurer leur vie et s'assurer la vie la plus agréable possible, but premier de l'activité humaine³, c'est-à-dire but principal, si l'on s'en tient au seul point de vue du droit et de son application politique, qui présuppose l'égoïsme comme principe absolu de l'agir. Mais le bien-être de la nation, qui consiste « en ce que, avec le travail le moins pénible et le moins astreignant possible, on se procure les jouissances les plus humaines »⁴, ne peut être obtenu que par l'habileté technique, moyennant laquelle la force la plus petite, appliquée comme il faut, peut égaler une force mille fois supérieure »⁵, et cette habileté technique ne peut, elle-même, naître que dans la mesure où « chacun consacre toute sa vie à une tâche unique et dirige toute sa force et réflexion sur cette unique tâche »⁶, c'est-à-dire que « les branches de travail nécessaires à la vie humaine doivent être réparties »⁷. La raison d'être essentielle des classes, qui les lie intimement à l'État, pris lui aussi en sa rationalité, les détermine donc comme des ensembles *technico-professionnels* ; la réali-

1. FICHTE, *GNR*, SW III, p. 214.

2. Cf. *id.*, *System der Sittenlehre* — SL —, SW IV, p. 358.

3. Cf. *id.*, *Der geschlossene Handelsstaat*, SW III, p. 402.

4. *Ibid.*, p. 423.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

sation de l'impératif technique de la division professionnelle du travail, qui, par la maîtrise de la nature, doit, dans le cadre de l'État, apporter le bien-être à tous les citoyens, pose ainsi comme « parties constitutives fondamentales de la nation »⁸, les trois classes des *producteurs*, des *artisans-fabricants*, et des *marchands*. L'*État commercial fermé* ne fait qu'évoquer en quelques lignes l'existence d'autres états, et cela pour les subordonner et intégrer aux états fondamentaux présentés d'abord : « les membres du gouvernement, de même que ceux de l'état enseignant et de l'état militaire, n'existent que pour les premiers états et rentrent dans le compte qui en a été fait »⁹. On comprend aisément que Fichte affirme une telle subordination, dans un ouvrage dont le point de vue est uniquement celui de l'application politique du droit : seule l'existence des trois états s'adonnant aux activités dont la différenciation est requise par la maîtrise efficace de la nature, qui est l'exigence essentielle du vouloir égoïste, rend nécessaire, comme son moyen, l'existence des autres états. On voit, ainsi, que la commune reprise, par Fichte et par Hegel, du thème antique de l'*oikéiopragia* sert de fond à l'éclatement de leur *radicale divergence* quand il s'agit de la *hiérarchisation* des effets de son application. Exprimée en termes hégéliens, la distinction fichtéenne entre les classes fondamentales et les classes accessoires se dirait comme la subordination du premier état aux deuxième et troisième état, comme il est naturel dans un État dont la destination est de réaliser le « pratique réel » et le « droit », mais non pas « l'[élément] éthique ». Dans sa description de l'organisme *éthique* qu'est essentiellement, pour lui, le peuple constitué étatiquement, Hegel ne pouvait se recommander du précédent fichtéen !

Il est vrai que l'exposé de l'*État commercial fermé*, qui ne s'intéresse qu'à l'*efficace immédiate* de l'État rationnel selon Fichte, n'épuise pas sa *signification complète*, laquelle ne se manifeste que lorsque, abandonnant la perspective limitée, abstraite, du droit, on réinsère celui-ci dans la sphère universelle de l'éthique, coextensive à toute l'activité pratique du Moi. Il y a bien, chez Fichte aussi, une *justification éthique* du droit et de l'État. Certes, comme nous l'avons souligné¹⁰, Fichte élabore une théorie du droit qui, le développant comme le système des conditions de possibilité d'une communauté d'êtres libres, en rend

8. *Ibid.*, p. 405.

9. *Ibid.*

10. Cf. ci-dessus, Chap. V, pp. 240 *sqq.*

l'existence extérieure indépendante de celle de la disposition morale intérieure qui peut animer ceux-ci. Cependant, *si le droit est indifférent à la morale, la morale n'est pas indifférente au droit*. En effet, la morale exige que l'on veuille le droit comme une présupposition indispensable créant le cadre du plein déploiement de la vie morale, qui est une interaction des libertés réalisant, les unes grâce aux autres, dans un concert d'incitations réciproques, « la fin morale ultime de tout être raisonnable [qui] est l'indépendance de la raison en général »¹¹. Le *Système de la doctrine morale* affirme, en conséquence, que « c'est un devoir absolu que de s'unir avec d'autres en un État »¹².

Dans la perspective pratique la plus compréhensive, celle de la morale — puisque « la doctrine de la morale se situe plus haut que n'importe quelle science philosophique particulière (donc aussi que la doctrine du droit) »¹³ —, l'État et les classes dans lesquelles il s'organise sont, ainsi, ordonnés à la réalisation de la liberté ou de la domination pratique absolue de la raison dans la communauté des êtres raisonnables, l'analyse des moments de cette réalisation, parmi lesquels l'État et les classes ont leur place déterminée, fournit donc d'eux une justification *proprement éthique*. L'État n'est pas, alors, seulement justifié médiatement d'un point de vue moral, pour autant que lui seul permet la réalisation du droit comme condition nécessaire de l'agir moral, mais il a un rôle proprement et directement moral, car la division en classes des individus, qu'il est seul, comme puissance réelle de leur union, à pouvoir opérer et conserver effectivement, est elle-même un réquisit immédiat de la morale.

En effet, le but suprême de celle-ci — à la réalisation duquel tout individu a le devoir ainsi universel, de travailler autant qu'il le peut — enveloppe en sa totalité — le règne absolu de la raison dans le monde sensible — une multiplicité d'exigences dont la satisfaction, prise dans une relation de conditionnement, est également nécessaire et, par conséquent, ne peut être laissée à la

11. FICHTE, *SL, SW IV*, p. 233. — Le déploiement de l'agir libre sur le monde sensible, dont la culture rationnelle est la tâche de tous, car il est leur bien commun, fait que chaque Moi ne peut ainsi agir sur ce monde sans influencer sur les autres, et, donc, sans risquer de leur faire violence et tort, s'il n'a pas leur accord, c'est-à-dire s'il n'agit pas suivant des principes approuvés par tous. Puisqu'on doit agir, et sans léser la liberté, un accord doit intervenir sur la façon dont les hommes doivent pouvoir s'influencer réciproquement, sur leurs droits communs, et cet accord est institué par le contrat politique. Il y a donc une obligation morale de créer l'État qui fait être le droit (*cf. ibid.*, pp. 237-238).

12. *Ibid.*, p. 238.

13. *Ibid.*, p. 218.

partiellité et à l'arbitraire toujours possibles des décisions, non organisées entre elles, des Moi individuels : « si chacun fait ce qui lui vient d'abord à l'esprit ou ce qui lui paraît surtout nécessaire, beaucoup de choses se feront beaucoup, mainte chose ne se fera pas du tout »¹⁴. Comme le but moral absolu doit être, en la totalité de ses requisits, absolument réalisé, de sorte que rien, dans l'agir moral, ne soit ou négligé ou superflu, il faut « que les divers individus se répartissent entre eux la diversité de ce qui doit se faire pour promouvoir le but final, que chacun en assume, pour tous les autres, une part déterminée et, en échange, leur abandonne sa part quant à un autre aspect »¹⁵. Mais c'est là « une institution de divers états », et c'est pourquoi « il doit y avoir divers états »¹⁶, le devoir moral de chacun étant alors de travailler à leur formation ou, s'ils existent déjà, d'appartenir à l'un d'eux : « c'est un devoir absolu de chaque individu, d'avoir son état, c'est-à-dire de promouvoir le but de la raison d'une manière particulière »¹⁷.

Et, de même que le *Système de la doctrine morale* donne une justification morale de l'existence de l'État comme État articulé en divers états, de même il détermine aussi ces états à partir d'un principe de différenciation renvoyant à l'appréciation, alors proprement morale, du champ *total* de l'agir. Si « l'objet propre du but de la raison est toujours la communauté des êtres raisonnables »¹⁸, dans et par laquelle seule la raison peut régner, on peut agir, ou bien *immédiatement sur les êtres raisonnables*, ou bien *immédiatement sur la nature*, toujours il est vrai, en vue d'eux-mêmes, puisque, « un agir sur la nature simplement en vue de la nature, il n'y en a pas » et que « le but ultime de la nature, ce sont toujours des hommes »¹⁹. Cette dualité hiérarchisée, au sein du but ultime unique de l'agir moral, du point d'application ou de l'objet de celui-ci, est le principe de la répartition des hommes « en deux classes, la classe supérieure et la classe inférieure »²⁰. La classe supérieure comprend les citoyens qui agissent directement sur les êtres raisonnables, soit

14. *Ibid.*, p. 258. — Cf. également p. 272.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 271.

18. *Ibid.*, p. 343.

19. *Ibid.* — Cf. p. 275 : « Ainsi, l'agir moral, au cas même où il se dirigerait immédiatement sur la nature, se rapporte cependant toujours, au moins de façon médiate, à des êtres raisonnables, et n'a qu'eux en vue ».

20. *Ibid.*

pour former leur discernement et développer leurs connaissances — tels sont les « savants » —, soit pour améliorer leur volonté du bien — tels sont les « éducateurs moraux du peuple », dans l'Église —, soit pour cultiver leur sens esthétique, lien de l'entendement et du vouloir — tels sont les artistes —, soit, enfin, pour assurer leurs rapports de droit (où vient prendre place aussi la relation des classes et de leurs branches) au sein de l'État — et tels sont les fonctionnaires. La classe inférieure comprend les citoyens qui agissent directement sur la nature, en tant qu'elle conditionne l'existence même des hommes, qui, pour pouvoir vivre moralement, doivent d'abord tout simplement vivre, et elle se divise donc dans les trois classes des producteurs, des artisans-fabricants, et des marchands, analysées en détail dans *l'État commercial fermé* et ici rapidement citées. — L'inversion du sens de la hiérarchie et subordination des classes que présente le *Système de la doctrine morale* par rapport à *l'État commercial fermé*, s'explique aisément par la différence des points de vue respectifs de ces ouvrages. Plus compréhensive que celle de *l'État commercial fermé* — ou de *l'Assise fondamentale du droit naturel* —, qu'elle relativise en la fondant, la perspective du *Système de la doctrine morale*, à l'intérieur de laquelle l'État et sa division en classes reçoivent une autre, plus profonde, justification, et qui fait subordonner, dans une relation de moyen à but, la simple vie à la vie morale, fait subordonner, du même coup, les classes dont les membres se préoccupent d'assurer celle-là aux classes dont les membres doivent contribuer à promouvoir celle-ci, et qui sont maintenant privilégiées dans l'analyse fichtéenne. — Or, les deux groupes de classes ainsi distinguées et hiérarchisés d'un point de vue éthique semblent bien, maintenant, pour une bonne part²¹, correspondre aux états qui, selon Hegel, objectivent respectivement, d'une part, la vie éthique absolue, d'autre part, la vie éthique non absolue. Mais, en vérité, la signification que Fichte donne à la hiérarchie des classes, lorsqu'il les distingue dans la perspective de la vie morale, n'a rien à voir avec celle de la hiérarchie que Hegel établit entre le premier état et les deux autres, tout comme, plus profondément, la justification morale qu'il apporte à l'existence nécessaire de classes différentes — et, par là, de la communauté étatique, seule capable, par l'entente

21. Pour une bonne part, mais pour une part seulement, car Fichte réunit, dans le même groupe des classes inférieures, des états que Hegel distingue *tout autant* entre eux, comme deuxième et troisième état, qu'il les distingue du premier état.

des êtres raisonnables, de répartir ceux-ci dans celles-là — n'a nullement la portée, malgré une certaine analogie de l'argumentation, de la fondation hégélienne des états sociaux dans les premiers textes de Iéna.

Hegel attribue une valeur éthique inégale aux états et, par là, aux individus, qui ne participent à la vie éthique qu'en étant membres d'un état. Si, pour Fichte lui aussi, « la subordination des états, leur rang, etc., ... est une disposition nécessaire », puisque « les multiples tâches des hommes sont subordonnées les unes aux autres comme le conditionné et la condition, comme le moyen et le but, et [que], de même, ceux qui s'y adonnent doivent nécessairement se subordonner les uns aux autres »²², une telle subordination qui, dans l'État pleinement rationnel, est l'expression civile de la hiérarchie requise par la morale, s'accompagne, cependant, d'une reconnaissance proprement éthique. En effet, si les membres des classes inférieures doivent vouer un respect confiant aux membres des classes supérieures — dont les conseils et les projets, s'appuyant sur un discernement plus développé de la finalité totale de l'agir, ne peuvent qu'être profitables à tous —, les seconds doivent, en retour, manifester aux premiers « de la considération pour leur tâche » et faire voir qu'ils connaissent « la dignité de celle-ci »²³, dont « le progrès de l'humanité vers le mieux a, de tout temps, dépendu et dépendra durablement »²⁴. Cette *réciprocité de la reconnaissance éthique* entre « l'esprit » et les « membres » de la communauté humaine assure la « santé » de cette dernière, c'est-à-dire son unité organique, qui, chez Fichte, consiste bien — en s'y réduisant, à tort, pour Hegel — dans « l'action réciproque finalisée »²⁵ de ses parties constitutives.

On est très loin de la dépréciation éthique du deuxième état chez Hegel ! Certes, au sein de la totalité du but de la raison pratique, il y a une subordination de certaines *fins* à d'autres, qui s'exprime dans la désignation des classes vouées à la réalisation des premières comme classes inférieures, et des classes vouées à la réalisation des dernières comme classes supérieures, mais cette hiérarchie des fins morales ne signifie aucunement une hiérarchie *de la valeur morale des agents* voués à leur réalisation, c'est-à-dire, au fond, une hiérarchie proprement morale. En effet, puisque

22. FICHTE, *SL*, *SW IV*, p. 273.

23. *Ibid.*, p. 364.

24. *Ibid.*, p. 362.

25. *Ibid.*

chaque état contribue à réaliser le but de la raison, et à la condition que la subordination intérieure à celui-ci soit respectée par tous en sa réalisation, « dans l'appréciation morale tous les états ont la même valeur »²⁶. C'est pourquoi, par exemple, le fait d'inventer la charrue ne peut, par lui-même, exprimer une valeur morale plus grande ou plus petite que le fait d'inventer une proposition géométrique, chacune de ces deux inventions ayant seulement « une valeur *relative*, par son rapport au but de la raison »²⁷, qu'elles contribuent également l'une et l'autre, en leur lieu propre, à promouvoir. C'est précisément en déterminant son activité, au sein de son état, par la pensée et volonté de cette finalité morale qui justifie celui-ci, que l'individu peut se voir attribuer, positivement, une valeur morale. En réalité, pour Fichte, qui, sur ce point, est bien l'héritier de Kant, la valeur morale ne qualifie pas le *contenu* de l'agir, mais l'*intention* qui l'anime, et c'est ainsi que — pour reprendre l'exemple qui vient d'être évoqué — « entre les inventeurs, ce qui détermine la valeur morale supérieure, c'est la disposition intérieure, mais non le résultat »²⁸ de leur action, et que, plus généralement, « lorsque chacun [des membres des divers états] fait par devoir tout ce qu'il peut, ils sont, devant le tribunal de la raison pure, au même rang »²⁹. Le refus d'une signification proprement morale à la hiérarchie des classes se fonde donc, chez Fichte, sur le refus d'une valeur proprement morale au simple fait de l'intégration dans une classe. Bien loin que, comme Hegel va l'affirmer, l'appartenance à un état soit la seule source de la valorisation éthique — elle-même inégale selon les états — de l'individu, Fichte souligne que c'est la « disposition intérieure » de l'individu qui, seule, confère une valeur morale aux devoirs de son état, quel que soit celui-ci. Or, cette valorisation morale est elle-même, comme telle, une relativisation de ces devoirs, car elle ne les justifie que pour autant qu'ils sont rapportés par l'individu au devoir moral visé, par l'intention de celui-ci, en son absolutité universelle. L'analyse de cette relativisation va faire éclater la différence qui oppose le hégélianisme naissant au fichtéanisme — c'est-à-dire, pour Hegel, à l'expression achevée de la pensée moderne du droit naturel — sur la question de la situation éthique des devoirs d'état, et permettra de faire ressortir, par contraste, certaines affirmations, ou certains silences, de Hegel relativement à cette question.

26. *Ibid.*, p. 273.

27. *Ibid.*, p. 363.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, p. 273.

Accomplir le devoir de son état n'est agir moralement, et non pas seulement légalement, que si on l'accomplit « par devoir et en vue du devoir »³⁰ ; mais, dans l'éthique fichtéenne, qui veut être une éthique *à la fois formelle et matérielle*, la forme du devoir exprime la libre position de soi de la liberté, qui est le principe suprême de la morale, et dont le sens total s'articule nécessairement en divers requisits, entre eux conditionnés, de la matière éthique. C'est pourquoi, suivant Fichte, accomplir son devoir d'état « par devoir et en vue du devoir », c'est l'accomplir « en vue du devoir en général »³¹, au sens de : du devoir en son universalité aussi matérielle, c'est-à-dire de sa totalité, en tant qu'elle est une totalité d'obligations correspondant aux fins hiérarchisées de la raison pratique. C'est donc déterminer le devoir d'état, comme devoir, par la considération du poids éthique qui lui revient au sein de cette totalité. Or, ce poids éthique se révèle, en sa limitation, par le caractère qu'a un tel devoir, pris comme devoir, dans sa forme d'impératif, à savoir dans ce dont le sens est d'être réalisé, d'être un devoir « particulier », un devoir dont la réalisation est particulière, puisqu'elle incombe aux individus qui sont membres d'une classe, à l'exclusion des autres.

A vrai dire, même, le devoir lié à un état n'apparaît que comme *un* devoir particulier, puisque Fichte souligne que la particularité du devoir peut se rapporter aussi bien à l'état *naturel* de l'individu — qui est soit homme soit femme, soit parent, soit enfant — qu'à un état socio-professionnel, constitué par *l'art* humain. Alors que Hegel tend à subordonner les liens familiaux, qui relèvent de la vie éthique naturelle, aux obligations caractéristiques des différents états sociaux où s'objective la vie éthique absolue du peuple, Fichte met sur le même rang les devoirs familiaux et les devoirs socio-professionnels. Cependant, s'ils sont, pour lui, des devoirs par essence égaux, leur existence ne met pas également à l'épreuve l'agir moral de l'individu, en ce sens que, dans le cas des devoirs familiaux, l'entrée dans le champ de l'obligation ne peut, absolument parlant, incomber à la responsabilité de l'agent moral, tandis que, dans le cas des devoirs socio-professionnels, cette entrée est elle-même absolument un devoir moral. Fichte voudrait alors voir réserver le terme « Stand » — état, classe —, qui renferme l'indication de quelque chose de subsistant (« bestehend »), de fixe, pour désigner l'état naturel constitutif du rôle familial, et le terme « Beruf » — voca-

30. *Ibid.*, p. 326.

31. *Ibid.*, p. 325.

tion professionnelle —, qui évoque l'intervention de la liberté comme réponse à une exigence, à un appel, pour désigner chacun des états en lesquels s'articule l'institution étatique³² ; l'appartenance à une classe, de même que, aussi, l'appropriation de l'individu à la classe à laquelle il appartient, sont ainsi présentées comme des exigences éthiques qui s'adressent à l'individu comme à celui qui doit les satisfaire librement. Or, ici aussi, on est à l'opposé des thèmes hégéliens, tels qu'ils s'expriment dans le *Système de la vie éthique* et l'article sur le droit naturel, puisque, en dépit de l'inégalité éthique des déterminations, l'appartenance de l'individu à un état social y apparaît comme étant, pour ainsi dire, de même type que la particularité qui est la sienne au niveau de la vie éthique naturelle, par exemple comme membre de la famille. — On sait que, plus tard, Hegel, assumant pleinement l'apport de tous les moments de l'histoire de l'esprit, fera droit à la revendication subjectiviste de la particularité, et affirmera la nécessité du libre choix de la classe, mais, dans des textes essentiellement dirigés contre le subjectivisme moderne, dont la philosophie pratique de Fichte est l'achèvement, Hegel veut effacer absolument tout ce qui pourrait contribuer à faire de l'individu, en quelque mesure que ce soit, le principe de la totalité articulée de l'État, et étayer de la sorte la doctrine abstraite du droit naturel. L'opposition est bien considérable entre ces textes de Hegel, affirmant l'insertion immédiate de la vie éthique de l'individu dans un état déterminé, et la théorie fichtéenne, pour laquelle le devoir de la classe, ainsi relativisé en son essence comme *l'un des devoirs particuliers*, est médiatisé en son existence par le libre choix que chacun a à faire de sa classe.

Mais cette opposition quant à la *situation de fait* du devoir de la classe chez Fichte et chez Hegel signifie aussitôt une opposition quant à la *valeur proprement éthique* que l'un et l'autre reconnaissent à ce devoir, car rien n'est plus étranger au hégélianisme que le thème fichtéen suivant lequel la médiatisation existentielle du devoir de la classe par le devoir du choix de la classe exprime aussi la relativité proprement morale qui est la sienne comme devoir *particulier*.

La subordination, quant au fait de leur accomplissement, du devoir de la classe au devoir du choix d'une classe est, en effet, chez Fichte, comme subordination d'un devoir particulier à un « devoir universel » — c'est-à-dire à un devoir correspondant à une détermination pratique impliquée dans la fin universelle

32. Cf. *ibid.*, p. 327.

suprême de la morale, et qui n'est pas telle que l'obligation de la réaliser puisse être assignée à certains individus, et « transférée » à ceux-ci par les autres³³ —, également une subordination *axiologique*. Les devoirs universels sont des obligations absolues, puisqu'ils sont des devoirs qui, en tout temps, obligent chacun, et c'est l'accomplissement des devoirs universels qui peut, seul, justifier l'accomplissement des devoirs particuliers. Ces devoirs universels — qu'ils soient « immédiats » (les devoirs de l'être raisonnable comme tel) ou « conditionnés » (les devoirs qui ont pour objet le Moi en tant qu'être raisonnable)³⁴ —, en tant que nul ne peut jamais s'y soustraire, exigent que leur accomplissement passe avant celui des devoirs particuliers — qu'ils soient eux-mêmes immédiats (les devoirs de l'état) ou conditionnés (les devoirs qui ont pour objet le Moi comme membre d'un état) —, et la relation de moyen (et, à vrai dire, de moyen lui-même médiat, car créé par les êtres raisonnables) à fin³⁵, qui subordonne les seconds aux premiers, signifie qu'il faut savoir sacrifier ceux-là à ceux-ci, bien loin de « sacrifier la vertu à son état et à sa profession »³⁶. — Ainsi, pour Fichte, ce n'est pas à son degré le plus haut que la vie morale se présente comme vie particularisée dans l'appartenance à une classe, et c'est pourquoi la justification qu'il donne de l'articulation en classes de l'État rationnel a une portée bien moindre que la justification éthico-politique qui en est fournie par Hegel. Si, pour l'un comme pour l'autre, la vie éthique doit se réaliser dans et par une telle articulation étatique, pour Hegel elle s'épuise alors dans celle-ci, de telle sorte que la vie éthique absolue des individus n'est rien de plus que leur appartenance à une classe³⁷, tandis que, pour Fichte, l'articulation de l'État en classes et l'appartenance de l'individu à une classe ne constituent qu'un moment subordonné de la réalisation du but suprême de la raison pratique.

33. Cf. *ibid.*, p. 259. — Si un devoir d'état, particulier, est, en fait, un devoir pour *certain*s individus, c'est parce que *tous* les individus ont accompli auparavant le devoir du libre choix — confirmé tacitement par eux dans la suite — de leur état. Fichte peut, certes, parler de ce devoir du choix d'un état dans un paragraphe consacré aux devoirs particuliers (cf. *ibid.*, p. 271), puisque l'acte qu'il prescrit est le moyen moral de l'appartenance à une classe, qui est sa fin exigée par la morale, et que, dans la sphère de celle-ci, la fin peut bien, sans qu'on s'en étonne, fournir le principe déterminant d'une classification ; mais, pris en lui-même, le devoir du choix de la classe est bien un devoir universel.

34. Cf. *ibid.*, pp. 257-258.

35. Cf. *ibid.*, p. 325.

36. *Ibid.*, p. 326.

37. Certes, selon le *Système de la vie éthique*, les membres du gouvernement ne sont plus liés à une classe, mais ils ne sont (devenus) tels que parce qu'ils étaient membres du premier état, état du total et actif abandon de soi à l'État.

Or, puisqu'il y a, pour l'un et pour l'autre, un lien nécessaire entre l'existence de l'État et celle des états, cette différence dans la valeur éthique qu'ils attribuent à la vie dans un état est, *ipso facto*, une différence dans la valeur éthique qu'ils attribuent à la vie dans l'État. Si, pour Hegel, comme on l'a vu, la vie éthique absolue est la vie dans le peuple constitué étatique, Fichte, même après avoir reconnu — dans l'*Assise fondamentale du droit naturel* — la nécessité de l'État comme seule réalité du droit, et lui avoir accordé — dans le *Système de la doctrine morale* — une valeur proprement morale, n'est jamais revenu sur son affirmation antérieure, que « la vie dans l'État ne figure pas parmi les buts absolus de l'homme »³⁸. Ce que Fichte appelait alors la « société », c'est-à-dire la communauté des êtres raisonnables qu'a en vue la morale en sa fin suprême : « l'indépendance de la raison en général »³⁹, ne se réduira jamais, chez lui, à l'État ; elle est ce dont la visée permet au Moi de se réaliser progressivement en sa vérité universelle, ce par quoi, pourrions-nous dire en un autre langage, l'individu devient une personne. Et, précisément, pour le Fichte du *Système de la doctrine morale*, c'est bien, en son être rationnel, le Moi qui est la fin de la vie éthique, comme il en est le principe. Et c'est pourquoi, malgré l'importance accordée au thème de la communauté dans la théorie fichtéenne de l'éthique, celle-ci, aux yeux de Hegel, est fondamentalement une théorie individualiste, comme toutes les théories modernes pré-spéculatives de la morale et du droit, qu'elles saisissent, en tant qu'empiriques, l'individu en son être singulier, ou qu'elles le saisissent, en tant que rationalistes, en son être universel. Pour Hegel, alors, l'universalité vraie de l'esprit ne peut avoir sa demeure dans ce lieu de la particularité qu'est encore, pour lui, la subjectivité individuelle, mais n'existe que comme l'universalité objective du peuple. Autre véritable de l'individu pris pour lui-même et qui ne se prend lui-même comme tel qu'en oubliant qu'il est seulement l'auto-négation de cette universalité du peuple où il se fonde. — Même si certains thèmes ont pu germer en Hegel à la suite de sa lecture de Fichte, l'*analogie formelle* qu'on peut remarquer dans le traitement de ces thèmes par l'un et par l'autre apparaît — ainsi qu'on l'a constaté — fort *limitée*, en raison même de la *différence fondamentale de contenu* qui oppose leurs conceptions pratiques respectives de l'agir, comme une conception de la *liberté morale* se réalisant dans et par l'*individu* et comme une conception de la *nature éthique* réalisée dans et par le *peuple*.

38. FICHTE, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* [Quelques Leçons sur la destination du savant], 1794, SW VI, p. 306.

39. *Id.*, SL, SW IV, p. 233.

BIBLIOGRAPHIE

I. — ŒUVRES DE HEGEL CITÉES

- Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* — traduction française : *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, de sa place dans la philosophie pratique, et de son rapport aux sciences positives du droit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972. — C'est à la pagination de cette traduction que nous avons renvoyé, dans le corps même du Commentaire, immédiatement après chaque citation ; cette traduction est citée : DN.
- Dokumente zu Hegels Entwicklung*, éd. J. Hoffmeister, Stuttgart, Frommann Verlag, 1936. — cit. : N.
- Hegels theologische Jugendschriften*, éd. H. Nohl, Tübingen, 1907, réimp. Francfort/s/M, Minerva GmbH, 1966. — cit. : N.
- Die Verfassung Deutschlands* — cit. : VD — in : *HEGEL. Politische Schriften* — cit. : PS —, Francfort/s/M, Suhrkamp Verlag, 1966.
- Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* — cit. : D — in : *Jenaer kritische Schriften* — cit. : JKS —, éd. H. Buchner-O. Pöggeler, in : *HEGEL. Gesammelte Werke* — cit. : GW —, Bd. 4, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1968.
- Kritisches Journal der Philosophie*, in : JKS, GW 4
y compris, en particulier :
Glauben und Wissen — cit. : GuW.
- System der Sittlichkeit* — cit. : SS —, éd. Lasson, rééd. Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1967.
- Jenaer Systementwürfe I (1803-1804)*, éd. K. Düsing-H. Kimmerle, GW 6, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1975 — traduction française partielle : *La première philosophie de l'esprit*, trad. G. Planty-Bonjour, Paris, P.U.F., 1969.
- Jenaer Systementwürfe II (1804-1805)*, éd. R. P. Horstmann-J. H. Trede, GW 7, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1971 — traduction française partielle : *Logique et Métaphysique (Iéna 1804-1805)*, trad. D. Souche-Dagues, Paris, Gallimard, 1980.

- Jenaer Systementwürfe III* (1805-1806), éd. R. P. Horstmann, GW 8, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1976 — traduction française partielle : *La philosophie de l'esprit, 1805*, trad. G. Planty-Bonjour, Paris, P.U.F., 1982.
- Phänomenologie des Geistes* — traduction française : *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, 2 vol., Paris, Aubier, 1939-1941.
- Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in : *HEGEL. Sämtliche Werke*, éd. H. Glockner — cit. : *G* —, 7, Stuttgart, Frommann Verlag, 1950 — traduction française : *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1975.
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, éd. F. Nicolini-O. Pöggeler, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1959.
- Encyclopédie des sciences philosophiques, I : La science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.
- Vorlesungen über die Aesthetik*, in : *HEGEL. Sämtliche Werke*, éd. H. Glockner, *G 12-13*, Stuttgart, Frommann Verlag, 1964.
- Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in : *HEGEL. Sämtliche Werke*, éd. H. Glockner, *G 17-18-19*, Stuttgart, Frommann Verlag, 1959.
- Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, éd. Lasson, I, 1925, rééd. Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1966.
- Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, éd. Lasson, 1923, rééd. Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1968 — cit. : *WG*.
- Briefe* — cit. : *B* —, éd. J. Hoffmeister, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1952 — traduction française : *Correspondance* — cit. : *C* —, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1962.

II. — ŒUVRES CLASSIQUES CITÉES

- PLATON, *Œuvres Complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1946-1956.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1967.
- *Politique*, trad. Tricot, 2 vol., Paris, Vrin, 1962.
- SPINOZA, *Œuvres*, trad. Appuhn, Paris, Garnier.
- MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, éd. Garnier-Flammarion — cit. : *GF* —, Paris, 1979.
- ROUSSEAU, *Œuvres Complètes*, III, Paris, Gallimard (Bibl. Pléiade), 1966.
- KANT, *Kants Werke*, Akademie Textausgabe — cit. : *KW* —, rééd. W. de Gruyter, Berlin, 1968.
- Traduction française : *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1952.
- FICHTE, *Sämtliche Werke* — cit. : *SW* —, Berlin, 1845-1856.
- En particulier :
- Bd. III : *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* — cit. : *GNR*.
- Bd. IV : *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* — cit. : *SL*.

- SCHELLING, *Schellings Werke* — cit. : SW —, éd. M. Schröter, Munich, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1927, rééd. 1965.
 — *Kritisches Journal der Philosophie*, éd. citée (voir HEGEL).
 MARX, *Œuvres*, III, éd. M. Rubel, Paris, Gallimard (Bibl. Pléiade), 1982.
Idéologie allemande, éd. bil., Paris, Éd. Sociales, 1972.

III. — ÉTUDES CITÉES

A) Ouvrages.

- B. BOURGEOIS, *L'idéalisme de Fichte*, Paris, P.U.F., 1968.
 — *La pensée politique de Hegel*, Paris, P.U.F., 1969.
 — *Hegel à Francfort*, Paris, Vrin, 1970.
 V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905.
 R. DERATHÉ, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, rééd. Paris, Vrin, 1970.
 H. EBER, *Hegels Kritik in ihrer Entwicklung bis zur Phänomenologie*, Strasbourg, 1809.
 G. GÉRARD, *Critique et dialectique : l'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1982.
 H. GLOCKNER, *Hegel*, 2 vol., Stuttgart, Frommann Verlag, 1940.
 I. GÖRLAND, *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Francfort/s/M, V. Klostermann, 1966.
 G. GURVITCH, *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*, Paris, éd. A. Pedone, 1935.
 T. HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, 2 vol., Leipzig et Berlin, 1938.
 R. HAYM, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857.
 J. HOFFMEISTER, *Goethe und der deutsche Idealismus*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1932.
 J. HYPOLITE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Rivière, 1948.
 D. JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975.
 H. JOLY, *Le renversement platonicien*, Paris, Vrin, 1976.
 H. KIMMERLE, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, in : *Hegel-Studien*, Beiheft 8, Bonn, Bouvier Verlag, 1970.
 R. LEGROS, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, éd. Ousia, 1980.
 G. LUKACS, *Der junge Hegel*, Zürich, 1948.
 W. D. MARSCH, *Gegenwart Christi in der Gesellschaft*, Munich, C. Kaiser Verlag, 1974.
 K. L. MICHELET, *Einleitung in Hegel's philosophische Abhandlungen*, Berlin, 1832, réimp. Bruxelles, Culture et Civilisation, 1968.
 A. NEGRI, *Scritti di Filosofia del Diritto*, éd. Bari, 1962.
 A. PEPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, M. Nijhoff, 1960.
 K. ROSENKRANZ, *Hegel's Leben*, Berlin, 1844.
 F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, Munich et Berlin, 1920.

B) *Articles et textes divers.*

- M. BAUM : « Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel », in : *Hegel in Iena, Hegel-Studien*, Heft 20, Bonn, Bouvier Verlag, 1980.
- B. BOURGEOIS : « Naturel et positif dans les écrits bernois de Hegel », in : *Religion et politique dans les années de formation de Hegel*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1982.
- K. DÜSING : « Spekulation und Reflexion, Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Iena », in : *Hegel-Studien*, Heft 5, Bonn, Bouvier Verlag, 1969.
- « Idealistische Substanzmetaphysik », in : *Hegel in Iena, Hegel-Studien*, Heft 20, Bonn, Bouvier Verlag, 1980.
- V. GOLDSCHMIDT : *Introduction* de l'édition de : MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.
- D. HENRICH : « Absoluter Geist und Logik des Endlichen », in : *Hegel in Iena, Hegel-Studien*, Heft 20, Bonn, Bouvier Verlag, 1980.
- R. P. HORSTMANN : « Problem der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption », in : *Philosophische Rundschau*, 19, 1972.
- A. KAAH : *Annotations* de la traduction de : HEGEL, *Le droit naturel*, Paris, Gallimard, 1972.
- H. KIMMERLE : « Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit », in : *Hegel-Studien*, Heft 4, Bonn, Bouvier Verlag, 1967.
- « Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften », *ibid.*
- G. LASSON : *Einleitung* [Introduction], in : *Hegel, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig, F. Meiner, 1913.
- K. R. MEIST : « Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaer Zeit », in : *Hegel in Iena, Hegel-Studien*, Heft 20, Bonn, Bouvier Verlag, 1980.
- G. PLANTY-BONJOUR : « L'esprit général d'une nation selon Montesquieu et le « Volksgeist » hégélien », in : *Hegel et le siècle des Lumières*, Paris, P.U.F., 1974.
- M. RIEDEL : « Hegels Kritik des Naturrechts », in : *Hegel-Studien*, Heft 4, Bonn, Bouvier Verlag, 1967.
- J. TAMINIAUX : *Présentation* de la traduction de : HEGEL, *Système de la vie éthique*, Paris, Payot, 1976.
- X. TILLIETTE : « Hegel in Iena als Mitarbeiter Schellings », in : *Hegel in Iena, Hegel-Studien*, Heft 20, Bonn, Bouvier Verlag, 1980.
- J. H. TREDE : « Hegels frühe Logik », in : *Hegel-Studien*, Heft 7, 1972.
- M. VILLEY : *Préface* de la traduction de : KANT, *La doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971.
- E. ZIESCHE : « Unbekannte Manuskripte aus der Jenenser und Nürnberger Zeit im Berliner Hegel-Nachlass », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1975.

Récapitulation des sigles et abréviations utilisés

HEGEL :

B : *Briefe*.

C : *Correspondance*.

D : *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie*.

DN : *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*.

G : *Sämtliche Werke*, éd. H. Glockner.

GW : *Gesammelte Werke*.

GuW : *Glauben und Wissen*.

JKS : *Jenaer kritische Schriften*.

N : *Hegels theologische Jugendschriften*, éd. H. Nohl.

PS : *Politische Schriften*.

SS : *System der Sittlichkeit*.

VD : *Verfassung Deutschlands*.

WG : *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*.

FICHTE :

GNR : *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*.

SL : *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*.

SW : *Sämtliche Werke*.

KANT :

KW : *Kants Werke*.

MONTESQUIEU :

GF : éd. Garnier-Flammarion de *L'esprit des lois*.

SCHELLING :

SW : *Schellings Werke*.

INDEX DES NOMS

(Cet index ne comporte pas les noms des éditeurs et des traducteurs
cités en tant que tels)

- ANAXAGORE : 394.
ARISTOPHANE : 480-485.
ARISTOTE : 54-56, 129, 349-350, 391-394, 411-415, 417-423, 519, 528-530 n, 641.
BAADER : 515.
BAUM (M.) : 11 n, 633 n.
BONAPARTE : 496.
CÉSAR : 540-542.
CICÉRON : 129.
DÉMOCRITE : 519.
DELBOS (V.) : 181 n.
DERATHÉ (R.) : 121 n.
DIOGÈNE LAËRCE : 547.
DÜSING (K.) : 9 n, 11 n, 634 n.
EBER (H.) : 388 n.
ÉPAMINONDAS : 540-542.
ESCHYLE : 454 n, 457, 471, 475-476, 487.
FICHTE : 8-10, 14, 17, 35, 91, 93, 135, 141, 147, 159 n, 160-161, 163-165, 170, 174-175, 179-180, 194 n, 210, 214, 223-224, 239-264, 266-274, 276-278, 280-285, 310, 323, 333-334, 403 n, 411, 456-457, 501, 523, 530, 553, 566, 584, 604-621, 634, 641-652.
FRÉDÉRIC II : 365 n, 397.
GENGIS-KHAN : 493.
GÉRARD (G.) : 633 n.
GIBBON : 57, 428-429, 445, 489.
GLOCKNER (H.) : 84 n, 227, 303 n, 304 n, 388 n, 448, 469 n, 528 n.
GOETHE : 139, 347.
GOLDSCHMIDT (V.) : 606.
GÖRLAND (I.) : 188 n, 190 n.
GROTIUS : 99, 129-130, 152 n.
GURVITCH (G.) : 152 n, 266 n.
HAERING (T.) : 18 n, 28, 85 n, 329 n, 371 n, 373 n, 396, 451 n.
HALLER (K. L. v.) : 548.
HANNIBAL : 540-542.
HAÛY (R. J.) : 512.
HAYM (R.) : 18 n, 21 n, 395, 411.
HEEREN : 365 n.
HENRICH (D.) : 11 n, 633 n.
HERDER : 515, 596.
HIPPARQUE : 486.
HIPPODAMOS DE MILET : 417.
HOBBS : 39, 81, 84, 99, 129-131, 134, 637.
HOFFMEISTER (J.) : 67, 74 n, 230, 396, 451 n, 459, 465, 584 n.
HÖLDERLIN : 453.
HORSTMANN (R.) : 11 n.
HUGO (G. R. v.) : 621.
HYPPOLITE (J.) : 25 n, 85 n, 435 n.
JACOBI : 11, 91, 93, 501, 549.
JANICAUD (D.) : 250.
JOLY (H.) : 547 n, 548 n.
KAAN (A.) : 265 n.

KANT : 11, 39, 64, 69, 85-86, 91, 93, 99, 100 n, 104-105, 140, 147, 160-161, 163-165, 170, 174, 176, 179-195, 197, 199-201, 203, 206-207, 209, 211, 215-217, 223-224, 239-243, 249, 266 n, 274, 280-282, 285, 310, 323, 333, 501, 530, 536, 553, 562, 572-574, 604, 621, 648.
 KIMMERLE (H.) : 11 n, 17 n, 18 n, 373 n, 374 n, 448 n, 633 n.
 KLOPSTOCK : 493.
 KRUG : 145, 563.

LASSON (G.) : 18 n, 232 n.
 LEGROS (R.) : 25 n.
 LEIBNIZ : 19, 99, 100 n.
 LEUCIPPE : 519.
 LOCKE : 81, 99, 129-130.
 LUKACS (G.) : 265 n.

MARC-AURÈLE : 397.
 MARSCH (W. D.) : 452 n.
 MARX : 266 n, 382 n, 616.
 MEIST (K. R.) : 11 n, 15 n.
 MICHELET (K. L.) : 397.
 MOLIÈRE : 482, 492.
 MONTESQUIEU : 66, 75, 77, 312 n, 587-588, 600, 603-606.

NEGRI (A.) : 265 n.

PASCAL : 452.
 PEPERZAK (A.) : 25 n.
 PÉRICLÈS : 394.
 PETRESIZKY (L.) : 266 n.
 PINDARE : 487.
 PISISTRATE : 486.
 PLANTY-BONJOUR (G.) : 312 n.
 PLATON : 30, 55, 271 n, 350-353, 392-395, 397, 401-402, 411-418, 420-423, 431, 486-487, 509, 516 n, 548, 635, 641.
 PLAUTE : 482.
 PUFENDORF : 81, 99, 129-130, 134, 584.

REINHOLD : 19 n.
 RICHELIEU : 541.
 RIEDEL (M.) : 39 n, 41 n, 633 n, 634 n, 637.
 ROSENKRANZ (K.) : 17 n, 18 n, 28, 33 n, 230, 303 n, 395-396, 411, 451 n.
 ROSENZWEIG (F.) : 18 n, 21 n, 85 n, 265 n, 365 n, 387 n, 420, 435 n, 541 n.
 ROUSSEAU : 38, 80-81, 99, 121, 124, 130, 132, 134, 141, 365 n, 496.

SAVIGNY (F. K. v.) : 548, 621.
 SCHELLING : 7-13, 15, 18-20, 21 n, 27, 30 n, 41, 54-55, 70-74, 86, 89, 167-171, 280 n, 304 n, 360, 372, 395, 428 n, 434 n, 448, 453-463 n, 476 n, 515, 522, 526, 561 n, 563-566 n, 578, 596, 610-611, 632, 634.
 SCHULZE : 11.
 SOCRATE : 487-488.
 SOPHOCLE : 471.
 SMITH (A.) : 99, 318, 320.
 SPINOZA : 41 n, 99, 341.
 STEWART : 33 n.

TAMERLAN : 493.
 TAMINIAUX (J.) : 18 n, 424 n.
 TÉRENCE : 482.
 THALÈS : 394.
 TILLIETTE (X.) : 10 n.
 TREDE (J. H.) : 11 n.

VILLEY (M.) : 100 n.
 VOLTAIRE : 147.

WOLFF : 99, 129.

XENOPHILOS : 547.

ZIESCHE (E.) : 15 n.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	7
A. <i>Critique et spéculation</i>	8
— le principe de la critique : Idée hégélienne et Idée schellingienne de la philosophie	8
— l'intégration spéculative de la critique philoso- phique	17
B. <i>Spéculation et éthique</i>	24
— la promotion éthique de la spéculation	24
— la promotion spéculative de l'éthique	31
C. <i>Auto-critique de l'éthique spéculative</i>	47
CHAPITRE PREMIER. — Le projet hégélien	51
A. <i>Le destin historique du savoir : la raison philoso- phique et les sciences particulières</i>	53
— la séparation moderne de la philosophie et des sciences empiriques	53
— la réconciliation concrète de la raison spéculative et des sciences empiriques	60
— la philosophie comme encyclopédie rationnelle des sciences	70
B. <i>Le destin historique du droit naturel : la double justification de la science spéculative du droit</i>	76
— la négativité des théories pré-spéculatives du droit comme justification philosophique de la positivité de la théorie spéculative du droit	77
— le processus menant des théories pré-spéculatives à la théorie spéculative du droit comme justifi- cation historique de celle-ci.	89

PREMIÈRE PARTIE

CRITIQUE DE L'EMPIRISME DU DROIT NATUREL 99

CHAPITRE II 99

- A. *Les contradictions de l'empirisme scientifique du droit naturel* 102
 - la pseudo-nécessité de la démarche de l'empirisme scientifique 102
 - la pseudo-totalité de l'objet de l'empirisme scientifique du droit naturel 116
- B. *Le destin de l'empirisme du droit naturel* 138
 - empirie naïve et empirie scientifique 138
 - la dialectique du bon sens 145

DEUXIÈME PARTIE

CRITIQUE DU FORMALISME DU DROIT NATUREL 151

CHAPITRE III. — *La contradiction principielle du formalisme du droit naturel* 151

- A. *La fixation formelle de l'infinité et son application pratique* 155
- B. *La relativisation ontologique du formalisme pratique.* 163
- C. *La relativisation empirique du formalisme pratique.* 174

CHAPITRE IV. — *L'échec général de la législation pratique du formalisme* 177

- A. *La législation formaliste, pseudo-législation* 183
 - la législation formaliste, non suffisante 183
 - la législation formaliste, non nécessaire 195
- B. *La législation formaliste, législation non éthique* .. 203
 - la législation formaliste rend apparemment morale une maxime en vérité immorale 205
 - la législation formaliste rend apparemment immorale une maxime en vérité morale 212
- C. *L'intuition éthique, vérité de l'entendement moral* .. 218
 - l'entendement moral, diviseur de l'existence 219
 - la vertu réconciliatrice de l'intuition éthique 226

CHAPITRE V. — Les illusions de la théorie formaliste du droit	235
A. <i>La genèse spéculative du droit kantien-fichtéen</i>	236
B. <i>Le droit de contraindre, pseudo-principe du droit</i> ..	244
— conscience pure et conscience réelle : le déplacement hégélien des principes fichtéens	245
— le droit comme contrainte de la volonté singulière par la volonté universelle	248
— l'irréalisable contrainte	255
C. <i>Le néant de la contrainte et de la liberté à contraindre</i>	273
— contrainte et libre arbitre	275
— liberté et libre arbitre	280
— contrainte et répression : la liberté comme répression absolue	289
— liberté, mort et châtement	295

TROISIÈME PARTIE

LA SCIENCE SPÉCULATIVE DU DROIT NATUREL	303

CHAPITRE VI. — L'existence éthique de l'État : guerre et paix - économie et droit	303
A. <i>La guerre</i>	310
B. <i>La paix : l'économie</i>	314
— les termes de l'économie : besoin, travail, jouissance	314
— le système de l'économie, son destin, sa maîtrise.	316
B. <i>La paix : le droit</i>	326
— le sens rationnel du droit, la propriété, le contrat.	326
— l'imperfection essentielle du droit	334
— les limites réelles de la théorie juridique et de la pratique judiciaire	337
— critique hégélienne et critique platonicienne de la loi	350

CHAPITRE VII. — L'organisme éthique de l'État : l'État et ses états	355

A. <i>Vie éthique absolue et vie éthique relative : le citoyen et le bourgeois</i>	358
— la vie éthique absolue : le citoyen	360
— la vie éthique relative : le bourgeois	363
— le rapport organique de la vie éthique absolue et de la vie éthique relative	370
— la confiance	372
B. <i>Le système des états : la vérité spéculative de la séparation des états</i>	379
— la justification de la réalisation des formes de la vie éthique dans des états sociaux différents ..	379
— le premier état : l'état politique, guerrier, philosophe	389
— le deuxième état : l'état bourgeois	398
— le troisième état : l'état paysan	404
— le rapport organique des trois états	407
— l'État hégélien et l'État platonicien-aristotélicien.	411
C. <i>Le système des états : la rationalité historique de la séparation des états.</i>	421
— essence éthique et existence naturelle de l'État.	421
— la cité esclavagiste antique : exclusion sans reconnaissance	425
— la dissolution moderne de la vie publique dans la vie privée : reconnaissance sans exclusion	428
— réalisation historique et vérité spéculative de l'exclusion et reconnaissance politique de l'état non politique	434
— le thème crucial du sacrifice de l'État.	441

CHAPITRE VIII. — La vie éthique des individus - Droit et morale

A. <i>La tragédie éthique de l'absolu</i>	447
1. L'essence tragique de la vie éthique	448
— la novation hégélienne : l'absolu comme sacrifice tragique	448
— philosophie hégélienne et philosophie schellingienne de la tragédie	453
— la signification éthico-politique essentielle de la tragédie de l'absolu	459
— tragédie et histoire de l'éthique	476
2. La (double) comédie de l'éthique	479

— le double sens de la relation comique de l'État et de l'individu	479
— la comédie ancienne ou divine de la vie éthique.	483
— la comédie nouvelle ou humaine de la vie éthique	490
— la tragédie de l'éthique, vérité de la comédie de l'éthique	498
3. La réalisation de l'essence tragique de la vie éthique	499
B. <i>L'accomplissement tragique de l'absolu : de la nature à l'esprit</i>	511
— la première philosophie de la nature de Hegel : l'impuissance de la nature physique à réunir universalité et singularité	511
— la supériorité de l'esprit sur la nature : l'unité spirituelle négative de l'universalité et de la singularité	517
C. <i>Du droit à la morale - l'éducation</i>	524
— le rapport rationnel du droit et de la morale	524
— les deux formes de la morale : éthique (« Ethik ») et moralité - la vertu	533
— l'éducation : mœurs, lois, religion	544

QUATRIÈME PARTIE

DROIT NATUREL ET DROIT POSITIF	555
CHAPITRE IX	555
A. <i>Science positive et objet particulier</i>	561
B. <i>Science positive et méthode empirique</i>	569
C. <i>La positivité comme absolutisation formelle d'une détermination</i>	580
D. <i>Production et réduction historique de la positivité.</i>	590
— le lien vivant de l'universel et du particulier	590
— l'exemple de la « constitution féodale »	599
— l'esprit d'un peuple et son droit : Hegel et Montesquieu	602
— loi vivante et loi morte	606
— la dialectique de la raison historique : origine et destin de la positivité	609

— la négation concrète de la positivité par l'État rationnel	623
CONCLUSION	631
— de la subjectivité de la substance à la substantialité du sujet	631
— du Droit naturel de 1802-1803 au Droit naturel de 1821	634
APPENDICE : Individu, classe, État - chez le premier Fichte et le jeune Hegel	641
BIBLIOGRAPHIE	653
SIGLES ET ABBRÉVIATIONS	657
INDEX DES NOMS	659

IMPRIMERIE A. BONTEMPS

LIMOGES (FRANCE)

Dépôt légal : Février 1986

Numéro Imprimeur : 12509/1985
