

1426
527

LA PHÉNOMÉNOLOGIE
DE L'ESPRIT

Nr 3072

1818/93

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

COLLECTION DIRIGÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

G. W. F. HEGEL

LA PHÉNOMÉNOLOGIE
DE L'ESPRIT

Traduction de

JEAN HYPOLITE

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE,

AGRÉGÉ DE L'UNIVERSITÉ,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE SAINT-LOUIS

TOME II

MCMXLI

AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE, PARIS

LA
PHÉNOMÉNOLOGIE
DE L'ESPRIT

TOME II

VI

L'ESPRIT

VI. — L'ESPRIT

La raison est esprit quand sa certitude d'être toute réalité est élevée à la vérité, et qu'elle se sait consciente de soi-même comme de son monde, et du monde comme de soi-même¹. — Le devenir de l'esprit se présentait dans le mouvement immédiatement précédent; au cours de ce mouvement l'objet de la conscience, la pure catégorie, s'élevait au concept de la raison. Dans la raison *observante* cette pure unité du *Moi* et de l'*Être*, de l'*être-pour-soi* et de l'*être-en-soi*, est déterminée comme l'en-soi ou comme Être, et la conscience de la raison se *trouve*. Mais la vérité de ce processus de l'observation est bien plutôt la suppression de cet instinct de trouver immédiatement son objet, la suppression de l'être-là de cette vérité privé de conscience. La *catégorie* donnée à l'*intuition*, la *chose trouvée* entre désormais dans la conscience, comme l'*être-pour-soi* du *Moi*, *Moi* qui maintenant se sait lui-même dans l'essence objective comme le *Soi*. Mais cette détermination de la catégorie comme être-pour-soi opposé à l'être-en-soi est elle-même unilatérale et un moment se supprimant soi-même. La catégorie en vient donc à être déterminée pour la conscience comme elle est dans sa vérité universelle, c'est-à-dire comme essence étant *en-soi et pour-soi*. Toutefois, cette détermination encore *abstraite* constituant la *Chose même* n'est en premier lieu que l'*essence spirituelle*, et la conscience d'une telle essence n'est qu'un savoir formel de celle-ci qui tournoie autour du contenu diversifié de cette même essence. En fait, cette conscience, comme une entité singulière, est encore séparée de la substance; ou bien elle prescrit des lois arbitraires, ou bien elle s'avise posséder dans son savoir comme tel les lois telles qu'elles sont en soi et pour soi, et elle se prend pour la puissance

1. L'esprit est donc la *vérité* de la raison, au sens où Hegel oppose *vérité* objective à *certitude* subjective. Il est la raison concrète, le monde spirituel. Aussi nous parlons d'*esprit* d'un peuple, d'une culture, d'une époque.

qui les apprécie. — On peut encore dire, en se plaçant au point de vue de la substance, que celle-ci est l'essence spirituelle *étant-en-soi* et *pour-soi* qui n'est pas encore *conscience* de soi-même. Mais l'essence étant *en-soi* et *pour-soi*, qui se sait en même temps effective comme conscience et se représente soi-même à soi-même, est l'*esprit*².

Son essence spirituelle a déjà été définie comme la *substance éthique*. Mais l'esprit est l'*effectivité éthique*³. Il est le *Soi* de la conscience effective en face duquel l'esprit surgit, ou plutôt qui s'oppose soi-même à soi comme *monde* objectif effectif; mais un tel monde a perdu désormais pour le *Soi* toute signification d'élément étranger, et de même le *Soi* a perdu toute signification d'un être-pour-soi séparé de ce monde, dépendant ou indépendant. L'esprit est la substance et l'essence universelle égale à soi-même, permanente, — c'est la *base* immuable et irréductible, le point de *départ* de l'opération de tous — il est leur *but* et leur *terme* en tant que l'*en-soi* pensé de toutes les consciences de soi. — Cette substance est aussi bien l'*œuvre* universelle qui, grâce à l'*opération* de tous et de chacun, s'engendre comme leur unité et leur égalité, car elle est l'*être-pour-soi*, le *Soi*, l'*opération* en acte. En tant que la *substance*, l'esprit est l'*égalité avec soi-même*, inflexible et juste, mais en tant qu'*être-pour-soi* la substance est l'essence qui s'est dissoute, l'essence du bien qui se sacrifie. Chacun y accomplit son œuvre propre en déchirant l'être universel et en en prenant sa part. Cette dissolution et cette singularisation de l'essence sont précisément le *moment* de l'opération et du *Soi* de tous; ce moment est le mouvement et l'âme de la substance, l'essence universelle conduite à son effectuation. Or, c'est précisément parce que cette substance est l'être résolu dans le *Soi* qu'elle n'est pas l'essence morte, mais est *effective et vivante*⁴.

2. Hegel résume ici le devenir de l'esprit. La raison développe la catégorie, unité de l'être et du moi, dans l'élément de l'être-en-soi (I^{re} partie de cet ouvrage, pp. 204 à 287), puis dans l'élément de l'être-pour-soi (pp. 288 à 321). Enfin la raison possède la catégorie comme essence en soi et pour soi (pp. 322 à 355); mais elle n'est encore que la *substance*, cette substance devenue *sujet* est l'esprit.

3. Pour éviter d'alourdir inutilement le texte, nous nous permettrons de traduire désormais Wirklichkeit, par *effectivité*, et non plus par *réalité effective*. L'adjectif correspondant sera traduit par *effectif*.

4. La distinction faite ici par Hegel est très importante pour tout ce qui doit suivre. L'esprit est *substance*, et en tant que tel, il s'oppose aux consciences individuelles qu'il dépasse infiniment; mais cette substance se livre

L'esprit est alors l'essence absolue et réelle qui se soutient soi-même. Toutes les figures antérieures de la conscience sont des abstractions de cet esprit. Elles sont du fait que l'esprit s'analyse, distingue ses propres moments et s'attarde aux moments singuliers. Cette action d'isoler de tels moments *présuppose* l'esprit et *subsiste* en lui; ou elle existe seulement dans l'esprit qui est l'existence⁵. Ces moments ainsi isolés semblent bien être comme tels, mais leur progression et leur retour dans leur fondement réel et leur essence révèlent qu'ils sont seulement des moments ou des grandeurs évanouissantes, et cette essence est justement ce mouvement et cette résolution de tels moments. En ce point où l'esprit, la réflexion de ces moments en eux-mêmes, a été posé, notre réflexion peut les remémorer de ce point de vue. Ces moments étaient conscience, conscience de soi et raison⁶. L'esprit est donc *conscience* en général, ce qui comprend en soi-même la certitude sensible, la perception et l'entendement, et il est conscience en tant que, dans l'analyse de soi-même, il retient et fixe le moment selon lequel il est à soi-même une effectivité *objective* dans l'*élément de l'être*, et fait abstraction de ce que cette effectivité est son propre être-pour-soi. Fixe-t-il, au contraire, l'autre moment de l'analyse selon lequel son objet est son être-pour-soi, alors il est conscience de soi. Mais comme conscience immédiate de l'*être-en-soi* et *pour-soi*, comme unité de la conscience et de la conscience de soi, il est la conscience qui a *rationalité*, c'est-à-dire qui, comme cet « avoir » l'indique, a l'objet comme étant en soi rationnellement déterminé ou comme déterminé par la valeur de la catégorie, de telle façon cependant que l'objet n'est pas encore lui-même pour cette conscience la valeur de la catégorie⁷. L'esprit est alors la

aux individus, et inversement elle devient leur œuvre. Le mouvement de la *conscience de soi* est précisément ce qui constitue la vie de la substance. Dans la préface de cette œuvre, Hegel se proposait de concevoir l'absolu non comme substance, mais comme *sujet*.

5. Existenz.

6. Ces trois moments considérés dans la première partie de cet ouvrage sont des abstractions de l'esprit, et se retrouveront dans leurs relations dialectiques au sein même de l'esprit; mais l'esprit n'est pas une abstraction, il est l'ex-istence, et c'est pourquoi son développement dialectique correspondra sensiblement à un développement historique et temporel, ce qui n'est pas le cas pour ces moments.

7. Distinction de l'« avoir » et de l'« être ». Dans un certain idéalisme la conscience détermine l'objet selon la *catégorie*; elle a la raison, mais la raison n'est pas alors l'être même.

conscience, de la considération de laquelle nous venons de sortir. Cette raison, que l'esprit *a*, est enfin intuitivement possédée par lui comme la raison qui *est* ou comme la raison qui est en lui *effectivement* et qui est son monde, alors l'esprit est dans sa vérité; il *est* l'esprit, il est l'essence éthique en *effectivité*.

L'esprit est la *vie éthique* d'un peuple en tant qu'il est la *vérité immédiate*, — l'individu qui est un monde. L'esprit doit progresser jusqu'à la conscience de ce qu'il est immédiatement, il doit supprimer cette belle vie éthique, et à travers une série de figures atteindre le savoir de soi-même. Ces figures se distinguent toutefois des figures précédentes en ce qu'elles sont elles-mêmes les esprits réels, des effectivités authentiques, et au lieu d'être seulement des figures de la conscience sont des figures d'un monde.

Le monde éthique vivant est l'esprit dans sa *vérité*⁸. Aussitôt que l'esprit parvient au savoir abstrait de son essence, l'ordre éthique décline dans l'universalité formelle du droit⁹. L'esprit, désormais scindé en soi-même, inscrit dans son élément objectif, comme dans une dure effectivité, l'un de ses mondes, le royaume de la *culture*, et en regard de ce monde, dans l'élément de la pensée, le monde de la *foi*, le royaume de l'essence¹⁰. Mais ces deux mondes, *conceptuellement* saisis par l'esprit qui revient à soi après cette perte de soi-même, sont confondus et révolutionnés par l'*intellection*¹¹ et sa diffusion, « *les lumières* »¹², et le royaume étendu et partagé dans l'*en-deçà* et l'*au-delà* retourne dans la conscience de soi. Cette conscience de soi dans la *Moralité* se saisit maintenant elle-même comme l'essentialité, et saisit l'essence comme Soi effectif; elle n'expose plus son monde et le *fondement* de ce monde hors de soi, mais fait consumer tout en elle, et comme *conscience-morale*¹³ est l'esprit certain de soi-même.

8. C'est-à-dire dans son objectivité; cette belle vie éthique où la substance et le Soi se pénètrent sans s'opposer correspondra pour Hegel au premier moment du développement de l'esprit, le moment de l'*immédiat*. Historiquement ce moment correspond pour Hegel à la cité grecque.

9. Ce moment correspond historiquement au monde romain; — c'est le déchirement de l'état immédiat, l'opposition du Soi et de sa substance.

10. Ces deux royaumes — celui de la culture et celui de la foi — correspondent historiquement à la formation des peuples européens jusqu'à la Révolution française.

11. *Einsicht*. Voir note 7, p. 53, et note 80, p. 88.

12. « *Aufklärung* ».

13. *Gewissen*, la conscience-morale ou la bonne conscience, cf. p. 168, n. 57.

Le monde éthique, le monde déchiré dans l'en-deçà et dans l'au-delà, et la vision morale¹⁴ du monde sont donc les esprits dont nous verrons se développer le mouvement et le retour dans le Soi simple et étant-pour-soi de l'esprit; et, comme leur terme et leur résultat, surgira la conscience de soi effective de l'esprit absolu.

¹⁴. Trois moments dialectiques qui correspondent à l'*immédiat*, à la *scission*, et à la *reconquête réflexive*.

A. — L'ESPRIT VRAI; L'ORDRE ETHIQUE ¹

Dans sa vérité simple l'esprit est conscience et il pose ses moments l'un en dehors de l'autre. L'action le sépare en la substance et la conscience de cette substance, et sépare aussi bien la substance que la conscience. La substance, comme *essence universelle* et comme *but*, fait contraste à soi-même comme *effectivité singularisée*; le milieu infini est la conscience de soi, qui, *en soi* unité de soi-même et de la substance, le devient maintenant *pour soi*; elle unifie l'essence universelle et son effectivité singularisée, elle élève d'une part celle-ci à celle-là dans l'action éthique, et d'autre part elle abaisse celle-là à celle-ci en conduisant à l'accomplissement le but, la substance seulement pensée; elle produit comme *son œuvre*, et ainsi comme *effectivité* l'unité de son Soi et de la substance ².

Dans cette séparation de la conscience, la substance simple a acquis d'une part le caractère de l'opposition en face de la conscience de soi, et d'autre part elle présente aussi en elle-même la nature de la conscience, c'est-à-dire qu'elle se divise intérieurement, se présentant comme un monde articulé en ses propres masses ³. Elle se scinde donc dans une essence éthique distincte, dans une loi humaine et une loi divine. De la même façon la conscience de soi passant en face d'elle s'attribue, selon son essence, l'une de ces puissances, et comme savoir se scinde dans l'ignorance et dans le savoir de ce qu'elle fait, savoir qui

1. Sittlichkeit. Cf. tome I, *Phénoménologie*, p. 289, n. 5.

2. C'est l'action qui introduit la séparation dans l'unité immédiate du monde spirituel. La substance, c'est-à-dire le contenu encore non développé de ce monde, fait contraste avec son effectivité singularisée, c'est-à-dire l'être agissant. La conscience de soi est le moyen terme entre ces extrêmes; elle est en soi leur unité; avec l'action éthique elle le devient pour soi; car le Soi devient substantiel, et la substance s'actualise.

3. La division, loi de la conscience, oppose la substance à la conscience de soi (les individus), mais elle oppose aussi la substance à elle-même. La substance se divise donc intérieurement. Hegel nomme masses (*Massen*) ces divisions internes de la substance.

est, par conséquent, un savoir trompeur⁴. Cette conscience de soi fait donc l'expérience dans son opération de la contradiction de *ces puissances* en lesquelles la substance s'est scindée, et de leur mutuelle destruction, mais aussi bien de la contradiction entre son savoir du caractère éthique de son action et ce qui est éthique en soi et pour soi, et elle trouve alors *son propre déclin*. En fait cependant, à travers ce mouvement, la substance éthique est devenue conscience de soi effective; ou ce *Soi-ci* est devenu ce qui est *en soi et pour soi*; mais alors l'ordre éthique est allé au gouffre⁵.

a) Le monde éthique.

la loi humaine et la loi divine, l'homme et la femme

I. (Peuple et famille. La loi du jour et le droit de l'ombre.) La substance simple de l'esprit se partage comme conscience. Autrement dit, comme la conscience de l'être abstrait, de l'être sensible, passe dans la perception, ainsi fait encore la certitude immédiate de l'être éthique réel; et de même que pour la perception sensible l'être simple devient une chose avec une multiplicité de propriétés, de même pour la perception éthique le cas de l'action est une effectivité englobant une multiplicité de rapports éthiques. Cependant, pour la première, la multiplicité superflue des propriétés se concentre dans l'opposition essentielle de la singularité et de l'universalité; plus encore pour la seconde, qui est la conscience purifiée et substantielle, la multiplicité des moments éthiques devient la dualité d'une loi

4. En termes simples les masses de la substance sont la *loi humaine* (le peuple, les mœurs de la cité, le gouvernement, l'homme et la guerre) et la *loi divine* (la famille, le culte des morts, la femme). La conscience de soi se donne à l'une de ces lois; mais ignore l'autre. Il en résulte une nouvelle division en *savoir* et *non-savoir* qui se manifestera au cours de l'action éthique. Comme dans ce monde éthique *immédiat* la nature est liée à l'esprit, chacune de ces lois s'incarne dans un *caractère* qui est à la fois naturel et éthique; l'homme incarne la loi humaine, la femme la loi divine.

5. Hegel indique ici rapidement la marche de toute la dialectique qui conduira le monde éthique à sa résolution. Dans ce monde l'individu (*dieses Selbst*, ce *Soi-ci*) ne s'est pas encore dégagé du contenu, comme personne valant en soi et pour soi. C'est au cours de l'action qu'il apparaîtra comme la véritable puissance cachée de tout ce développement. Mais quand la substance sera résolue dans le *Soi*, il n'y aura plus qu'une poussière d'individus (l'atonisme juridique) et la belle harmonie éthique aura péri en s'enfonçant dans le *Soi*.

de la singularité et d'une loi de l'universalité. Mais chacune de ces masses de la substance reste l'esprit intégral. Si en effet, dans la perception sensible, les choses n'ont pas d'autre substance que les deux déterminations de la singularité et de l'universalité, ici, par contre, ces deux déterminations ne font qu'exprimer l'opposition superficielle des deux membres l'un à l'égard de l'autre.⁶

a) — (LA LOI HUMAINE.) Dans l'essence que nous considérons ici la singularité a la signification de la *conscience de soi en général*, non celle d'une conscience singulière contingente; dans cette détermination la substance éthique est donc la substance *effective*, l'esprit absolu *réalisé* dans la multiplicité de la *conscience* étant là. Cet esprit absolu est l'essence commune (la communauté)⁷ qui, au moment où nous envisagions la figure pratique de la raison en général, était *pour nous* l'essence absolue, et qui ici s'est produite *pour soi-même* dans sa vérité, comme essence éthique consciente, et comme l'essence pour la conscience qui est notre objet⁸. La communauté est l'esprit qui est *pour soi* quand il se maintient en se *réfléchissant dans les individus*, et qui est *en soi* ou qui est substance quand il les contient en soi-même. Comme la *substance effective* cet esprit est un *peuple*⁹, comme *conscience effective* il est citoyen du peuple. Cette conscience a son *essence* dans l'esprit indivis, et la certitude de soi-même dans l'*effectivité* de cet esprit, dans tout le peuple; et elle a immédiatement en cela aussi sa *vérité*, ainsi non pas dans quelque chose qui n'est pas effectif, mais dans un esprit qui a existence et validité.

On peut nommer un tel esprit la loi humaine parce qu'il est essentiellement dans la forme de l'*effectivité consciente d'elle-même*¹⁰. Dans la forme de l'universalité il est la loi connue

6. Dans la perception sensible les diverses oppositions se rassemblent dans l'opposition *formelle* de la singularité et de l'universalité (cf. *Phénoménologie*, tome I, p. 93). Il en est de même ici, mais cette opposition formelle ne saurait maintenant exprimer adéquatement les termes qui s'opposent. Le contenu a beaucoup plus d'importance au fur et à mesure qu'on s'élève dans la *Phénoménologie*. L'esprit se retrouve tout entier dans chacune des deux lois; à certains égards on pourrait dire qu'elles se *reflètent* l'une l'autre.

7. « Gemeinwesen ».

8. *Phénoménologie*, t. I, p. 291. La communauté est devenue maintenant objet pour la conscience phénoménologique, et non plus seulement pour nous. — Hegel dit encore esprit absolu là où il dira seulement plus tard esprit objectif.

9. Au sens du mot latin, *populus*.

10. La loi de la cité est publique, elle est connue de tous (*lex aperta*); elle s'oppose ainsi à une autre loi plus mystérieuse qui est la loi divine, la loi de

publiquement et les mœurs actuelles; dans la forme de la singularité il est la certitude effective de soi-même dans l'individu en général; et la certitude de soi-même comme individualité simple et indivisible est l'esprit comme gouvernement. Sa vérité est *ce qui vaut* manifestement et s'expose à la lumière du jour, une existence qui pour la certitude immédiate émerge sous la forme de l'être-là mis en liberté¹¹.

b) — (LA LOI DIVINE.) Mais à cette puissance éthique et à cette manifestabilité s'oppose une autre puissance, la *loi divine*. En effet la puissance éthique, le *pouvoir de l'État*, étant le *mouvement* de l'opération explicitement consciente, trouve son opposition dans l'essence simple et immédiate de l'ordre éthique¹²; comme universalité effective le pouvoir de l'État est une force s'exerçant contre l'être-pour-soi individuel, et comme effectivité en général il trouve dans l'essence intérieure encore quelque chose d'autre que ce qu'il est lui-même.

On a déjà mentionné que chacun des modes d'existence opposés de la substance la contient tout entière, et contient tous les moments de son contenu. Si donc la communauté est la substance éthique comme le côté de l'opération effective consciente de soi, l'autre côté a la forme de la substance immédiate ou de la substance posée dans l'élément de l'être. Celle-ci est ainsi, d'une part, le concept intérieur¹³ ou la possibilité universelle de l'ordre éthique en général, mais a, d'autre part, pareillement en elle le moment de la conscience de soi. Ce moment exprimant l'ordre éthique dans cet élément de l'immédiateté ou de l'être, ou une conscience immédiate de soi, aussi bien comme essence que comme ce soi-ci dans un Autre, c'est-à-dire une communauté éthique naturelle — est la famille¹⁴. La famille comme le

la famille, — Hegel s'inspire ici des tragiques grecs et particulièrement de Sophocle.

11. « C'est l'homme qui a donné des lois aux cités », Antigone, V.

12. En d'autres termes, en se réalisant le pouvoir de l'État n'est plus immédiat; il est « l'être-là mis en liberté »; il sort donc de l'immédiat et par là s'oppose à lui. Comme le dira Hegel un peu plus loin, la cité s'est formée à partir de la famille, et à certains égards contre elle.

13. Le concept intérieur, c'est-à-dire le germe s'opposant à son propre développement.

14. La famille est donc aussi conscience de soi, mais conscience de soi dans l'élément de l'être. C'est un pressentiment de l'esprit. On connaît les études de jeunesse de Hegel sur l'amour. Cf. aussi les cours d'Iéna sur la philosophie de l'esprit : *Realphilosophie*, herausgegeben von J. Hoffmeister, I, p. 222; II, p. 202.

concept inconscient et qui n'est encore qu'intérieur surgit en face de l'effectivité de ce concept quand elle est explicitement consciente; comme l'élément de l'effectivité du peuple elle surgit en face du peuple lui-même; comme être éthique immédiat, en face de l'ordre éthique se façonnant et se préservant grâce au *travail* pour l'universel; les Pénates surgissent en face de l'esprit universel.

S'il est vrai que l'être éthique de la famille se détermine comme l'être immédiat, cependant la famille à l'intérieur d'elle-même est une essence éthique, mais non pas en tant qu'elle est la relation *naturelle* de ses membres, ou que le rapport de ses membres est le rapport *immédiat* de membres effectifs singuliers; en effet, l'élément éthique est en soi *universel*, et cette relation de nature est encore elle-même par essence un esprit, et est éthique seulement comme essence spirituelle¹⁵. Il nous faut voir en quoi consiste son caractère éthique particulier. — En premier lieu, puisque l'élément éthique est l'universel en soi, le rapport éthique des membres de la famille n'est pas le rapport de sensibilité ou le rapport d'amour. L'élément éthique semble alors devoir être placé uniquement dans la relation du membre singulier de la famille avec la famille tout *entière* comme la substance, en sorte que l'opération et l'effectivité du membre de la famille aient seulement la famille pour but et pour contenu. Mais le but conscient que *l'opération* de ce tout se propose, autant que ce but concerne ce tout lui-même¹⁶, est de nouveau le singulier. L'acquisition et la conservation de puissance et de richesse, pour une part concernent seulement le besoin et appartiennent au domaine du désir vital, pour l'autre elles deviennent, dans leur destination supérieure, quelque chose d'intermédiaire¹⁷. Cette détermination ne tombe plus à l'inté-

15. Hegel va s'efforcer de saisir l'essence du γένος antique. Sur cette méthode pour saisir une totalité de déterminations empiriques en dépassant leur multiplicité, cf. l'article de Hegel à Iéna sur le droit naturel; édition Lasson, Band VII, p. 239. L'essence de ce γένος sera pour lui le *culte des morts*, faisant de la famille une association religieuse plus qu'une association de nature. Les autres déterminations de la famille se rattachent à la nature et ne deviennent éthiques ou spirituelles que quand elles sont subsumées sous cette conception.

16. Car le but de la famille est aussi sa propre négation, la formation du citoyen qui ne lui appartient plus.

17. La vie économique, ou bien se rattache à la nature, ou bien à la communauté; dans le second cas elle est *médiatement* universelle; par exemple l'individu travaille pour lui, mais son opération n'a de sens que dans le tout; l'universel est atteint *indirectement*.

rieur de la famille, mais porte sur ce qui est authentiquement universel, la communauté; elle est plutôt négative à l'égard de la famille, et consiste à poser l'être singulier en dehors de la famille, à soumettre sa naturalité et sa singularité, et à l'éduquer à la *vertu*, à la vie dans et pour l'universel. Le but propre à la famille, son but positif, est le singulier comme tel. Afin que ce rapport soit éthique, ni celui qui agit ni celui à qui l'action se réfère ne doivent se présenter selon un côté *contingent*, comme cela arrive dans une aide ou dans un service rendu quelconque. Le contenu de l'action éthique doit être substantiel, ou doit être entier et universel. L'action éthique ne peut donc se rapporter qu'à l'être singulier *total*, ou à l'être singulier en tant lui-même qu'universel¹⁸. Cela ne doit pas s'entendre comme la *représentation* d'un service destiné à produire le bonheur total de l'individu, tandis que pris comme action immédiate et effective ce service opère seulement en lui quelque chose de singulier — ni non plus comme l'action qui effectivement, en tant qu'éducation, prend l'être singulier comme totalité pour objet et dans une *suite* d'efforts additionnés le produit comme une œuvre, car dans ce dernier cas, en dehors du but négatif à l'égard de la famille, l'action effective a seulement un contenu limité. — Aussi peu faut-il l'entendre enfin comme une aide dans un cas de nécessité qui sauverait en vérité l'individu tout entier, car elle est elle-même une opération pleinement contingente dont l'occasion est une effectivité quelconque qui peut être ou ne pas être. L'action donc qui embrasse l'existence entière du parent par le sang ne concerne pas le citoyen, car celui-ci n'appartient pas à la famille, ni celui qui sera citoyen et *cessera* ainsi de valoir comme *cet individu singulier*; elle a comme objet et contenu *cet être singulier appartenant à la famille*, mais pris comme une essence universelle, soustraite à son effectivité sensible, c'est-à-dire singulière; cette action ne concerne plus le *vivant*, mais le *mort*, celui qui hors de la longue succession de son être-là dispersé se recueille dans une seule figuration achevée, et hors de l'inquiétude de la vie contingente s'est élevé à la paix de l'Universalité simple. — Puisque c'est seulement comme citoyen qu'il

18. En d'autres termes le but de la famille est le *singulier*, l'individu, mais non l'individu contingent ou le futur citoyen qui cessera d'appartenir à la famille. Ce sera donc l'individu comme universel, c'est-à-dire le δαίμων, l'âme ou l'individu nié comme contingent.

est effectif et substantiel, l'être singulier, en tant qu'il n'est pas citoyen et appartient à la famille, est seulement l'ombre sans force et ineffective¹⁹.

c) — (LE DROIT DU SINGULIER.) Cette universalité que le singulier comme *tel* atteint est le *pur être*, la *mort*; c'est là l'*être-devenu immédiat de la nature*, non l'*opération* d'une *conscience*; et, par conséquent, le devoir du membre de la famille est d'adjoindre ce côté aussi pour que son *être* ultime, cet être universel, n'appartienne pas à la seule nature et ne reste pas quelque chose d'irrationnel, mais soit le fait d'une *opération*, et que le droit de la conscience y soit affirmé. Disons mieux, puisque le repos et l'universalité de l'essence consciente de soi n'appartiennent pas en vérité à la nature, le sens de l'action est d'écarter cette apparence d'une telle opération usurpée par la nature et de restituer la vérité²⁰. — La part active de la nature dans cet être, c'est l'aspect selon lequel son devenir universel se présente comme le mouvement d'un *étant*. Ce mouvement tombe bien lui-même à l'intérieur de la communauté éthique et prend celle-ci comme but; la mort est l'accomplissement et le suprême travail que l'individu, comme tel, entreprend pour elle²¹. Mais en tant que l'individu est essentiellement *singulier*, il est accidentel que sa mort ait été en connexion immédiate avec son travail pour l'universel et en ait été le résultat. Si en partie sa mort fut un tel résultat, elle est la négativité *naturelle* et le mouvement du singulier comme *étant*, mouvement au cours duquel la conscience ne retourne pas en soi-même et ne devient pas conscience de soi; ou encore comme le mouvement de l'*étant* est tel que cet *étant* soit supprimé et parvienne à l'*être-pour-soi*, la mort est le côté de la scission dans lequel l'*être-pour-soi* qui est gagné est un Autre que l'*étant* qui entrait dans le mouvement. — Puisque le règne éthique est l'esprit dans sa vérité *immédiate*, les côtés dans lesquels la conscience de l'esprit se désagrège tombent eux aussi dans cette forme de l'*immédiateté*, et la singularité passe dans

19. Dans la vie l'individu appartient plus à la cité qu'à la famille; c'est dans la mort qu'il lui revient; le devoir essentiel de la famille sera donc d'assurer la sépulture; ainsi la famille, comme va le montrer Hegel, fera de la mort non un phénomène naturel, mais un *acte* spirituel. Par la mort l'individu devient « tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change ».

20. Ce que tente ici Hegel, c'est de donner la signification spirituelle des rites de la sépulture; il s'agit essentiellement d'enlever la mort à la nature.

21. En particulier dans la guerre, comme le montrera Hegel plus loin.

cette négativité *abstraite* qui, privée de consolation et de réconciliation *en soi-même*, doit essentiellement les recevoir par la médiation d'une action *effective* et *extérieure*. La relation du sang complète donc le mouvement naturel abstrait en y adjoignant le mouvement de la conscience, en interrompant l'œuvre de la nature et en arrachant le parent par le sang à la destruction; ou mieux encore, puisque cette destruction, le passage dans l'être pur, est nécessaire, elle prend sur soi l'opération de la destruction²². — Il arrive ainsi que l'être *mort*, l'être universel, devienne un quelque chose qui est retourné en soi-même, un *être-pour-soi*, ou que la pure singularité, sans force et *singulière*, soit élevée à l'*individualité universelle*. Le mort, en ayant libéré son être de son opération, ou de son unité négative, est la singularité vide, est seulement un *être passif pour autrui*, abandonné en proie à toute basse individualité irrationnelle et aux forces de la matière abstraite, dont les premières à cause de la vie qu'elles possèdent, les secondes à cause de leur nature négative, sont désormais plus puissantes que lui. La famille écarte du mort cette opération déshonorante des désirs inconscients et de l'essence abstraite, pose sa propre opération à la place des leurs, et unit le parent au sein de la terre, à l'individualité élémentaire impérissable; elle en fait par là l'associé d'une communauté qui domine, au contraire, et retient sous son contrôle les forces de la matière singulière et les basses vitalités qui voulaient se déchâner contre le mort et le détruire.

Ce devoir suprême constitue donc la loi *divine* complète, ou l'*action éthique* positive vis-à-vis du singulier. Toute autre relation à son égard, qui n'en reste pas à l'amour, mais est éthique, appartient à la loi humaine et à la signification négative²³ d'élever l'être singulier au-delà de son inclusion dans la communauté naturelle à laquelle, comme effectif, il appartient. Mais s'il est bien vrai que le droit humain a pour contenu et puissance la substance effective consciente de soi, c'est-à-dire le peuple tout entier, tandis que le droit et la loi divine ont pour contenu et puissance le singulier qui est au delà de l'effectivité, ce singulier alors n'est pas sans puissance. Sa puissance est le pur *universel*

22. Le problème fondamental de la *Phénoménologie* était de savoir ce que l'esprit doit « prendre sur soi ». « Rien, paraît-il d'abord, tout sera-t-il montré finalement » (E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. II, p. 739).

23. Négative par rapport à la famille et à l'individu, en tant que singulier.

abstrait, l'individu *élémentaire*, qui, comme il est son fondement, retire dans la pure abstraction, comme dans son essence, l'individualité qui se détache de l'élément et constitue l'effectivité du peuple conscient de soi. — De quelle façon cette puissance se présente au sein même du peuple sera développé plus loin.

II. (Le mouvement dans les deux lois.) Maintenant dans l'une comme dans l'autre loi il y a encore des *différences* et des *étages*. En effet, puisque les deux essences ont en elles le moment de la conscience, la différence se déploie au-dedans d'elles-mêmes, ce qui constitue leur mouvement et leur vie originale. La considération de ces différences indique le *mode d'activité* et de *conscience de soi* des deux *essences universelles* du monde éthique, aussi bien que leur connexion et leur passage l'une dans l'autre.

a) — (GOUVERNEMENT, GUERRE, LA PUISSANCE NÉGATIVE.) La *communauté*, la loi d'en-haut dont la validité se manifeste à la lumière du jour, a sa vitalité effective dans le *gouvernement*, car c'est là qu'elle est Individu. Le gouvernement est l'esprit *effectif réfléchi en soi-même*, est le *Soi* simple de la substance éthique totale. Il est vrai que cette force simple permet à l'essence de s'étendre dans les membres organisés qui la composent, et de donner à chaque partie une subsistance et un être-pour-soi propre. En cela l'esprit a sa *réalité*, ou son *être-là*, et la *famille* est l'*élément* de cette réalité. Mais l'esprit est en même temps la force du tout qui recueille une fois de plus ces parties dans l'un négatif, leur donne le sentiment de leur dépendance et les retient dans la conscience d'avoir leur vie seulement dans le tout²⁴. La communauté peut donc, d'une part, s'organiser dans les systèmes de l'indépendance personnelle et de la propriété, du droit personnel et du droit réel; pareillement peuvent s'articuler, d'autre part, et

24. Le mouvement dans la loi humaine est donc le suivant : la substance spirituelle se concentre dans le « Soi simple » de tous, le gouvernement; par contre elle s'étend de ce foyer à la multitude des systèmes particuliers dans lesquels s'articule la vie du tout. *Contraction* et *expansion* expriment ici le rythme de cette loi humaine; mais les systèmes particuliers tendent à s'isoler et à s'affirmer dans leur vie particulière; la guerre apparaît alors comme la négation de la négation, le moyen de redonner à ces systèmes séparés la conscience de n'exister que dans le tout. — En un autre sens, comme nous le verrons plus loin, la guerre est aussi une des causes de la dissolution de ce monde éthique.

se rendre indépendants dans leurs propres associations les modes du travail pour des buts en première instance singuliers, — ceux de l'acquisition et de la jouissance²⁵. L'esprit de l'association universelle est toutefois la *simplicité* et l'*essence négative* de ces systèmes en train de s'isoler. Pour ne pas les laisser s'enraciner et se durcir dans cet isolement, donc pour ne pas laisser se désagréger le tout et s'évaporer l'esprit, le gouvernement doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre; par la guerre, il doit déranger leur ordre qui se fait habituel, violer leur droit à l'indépendance, de même qu'aux individus, qui en s'enfonçant dans cet ordre se détachent du tout et aspirent à l'*être-pour-soi* inviolable et à la sécurité de la personne, le gouvernement doit, dans ce travail imposé, donner à sentir leur maître, la mort²⁶. Grâce à cette dissolution de la forme de la subsistance, l'esprit réprime l'engloutissement dans l'être-là naturel loin de l'être-là éthique; il préserve le Soi de la conscience, et l'élève dans la *liberté* et dans sa *force*. — L'essence négative se montre comme la *puissance* propre de la communauté, et comme la *force* de sa conservation d'elle-même; la communauté trouve donc la vérité et le renforcement de son pouvoir dans l'essence de la *loi divine* et dans le *royaume souterrain*²⁷.

b) — (LE RAPPORT ÉTHIQUE DE L'HOMME ET DE LA FEMME COMME FRÈRE ET SŒUR.) La loi divine qui règne dans la famille a également de son côté des différences en soi-même, dont le rapport constitue le mouvement vivant de son effectivité. Mais entre les trois relations, — mari et femme, parents et enfants, frère et sœur, — en premier lieu la *relation de mari et femme* est la connaissance de soi *immédiate* d'une conscience dans l'autre et la connaissance de l'être-reconnu mutuel. Puisqu'il s'agit d'une reconnaissance naturelle et non de la reconnaissance éthique, elle est seulement la *représentation* et l'*image* de l'esprit, mais non l'esprit effectif lui-même. — Mais la représentation ou l'image

25. L'acquisition de la richesse et la jouissance expriment la dissolution de l'unité sociale, la guerre la restauration de cette unité.

26. Sur ce rôle de la mort, le maître absolu, cf. *Phénoménologie*, t. I, p. 164. Un peu plus loin, à propos du sens de la Terreur dans la Révolution française, Hegel reprendra la même idée. Sur cette signification de la guerre, cf. également *System der Sittlichkeit*, éd. Lasson, Band VII, p. 471, et dans le même volume *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, p. 372.

27. La mort à laquelle la communauté expose l'individu est donc le point de rencontre des deux lois, puisque la loi divine a pour essence le culte des morts.

possède son effectivité dans un autre qu'elle; cette relation a donc son effectivité non en elle-même, mais dans l'enfant, — un autre, dont le devenir est cette relation même, et dans lequel elle-même vient à disparaître, et ce changement des générations qui s'écoulent trouve sa permanence dans le peuple²⁸. La piété mutuelle du mari et de la femme est donc mêlée avec un rapport naturel et avec la sensibilité, et leur relation ne trouve pas en elle-même son retour à l'intérieur de soi. Il en est de même pour la seconde relation, la piété mutuelle des *parents* et des *enfants*. La piété des *parents* envers leurs enfants est justement affectée par cette contingence émouvante, celle d'avoir la conscience de sa propre effectivité dans l'autre et de voir l'être-pour-soi devenir en cet autre, sans pouvoir le reprendre, car il demeure une effectivité étrangère, propre; — la piété des enfants à l'égard de leurs parents est à son tour affectée de la contingence émouvante d'avoir le devenir de soi-même, ou l'en-soi, en un autre qui disparaît et d'atteindre l'être-pour-soi et la conscience propre de soi seulement par la séparation de la source — une séparation dans laquelle cette source se tarit²⁹.

Ces deux relations restent enfermées à l'intérieur du caractère de transition et d'inégalité des côtés qui leur sont attribués. — Mais la relation sans mélange a lieu entre le *frère* et la *sœur*³⁰. Ils sont le même sang, mais parvenu en eux à son *repos* et à l'*équilibre*. Ainsi ils ne se désirent pas l'un l'autre, ils ne se sont pas donnés, ou n'ont pas reçu l'un de l'autre cet être-pour-soi, mais ils sont l'un à l'égard de l'autre de libres individualités. La féminité³¹ a donc comme sœur le plus profond *pressentiment* de l'essence éthique; mais elle ne parvient pas à la *conscience* et à l'effectivité de cette essence, parce que la loi de la famille est l'essence intérieure, restant en soi, qui ne s'étale pas à la lumière de la conscience, mais reste sentiment intérieur et élément divin soustrait à l'effectivité. La féminité est liée à ces pénates, et a en

28 On retrouve ces mêmes expressions dans le cours de philosophie de l'esprit d'Iéna qui a précédé immédiatement la publication de la *Phénoménologie*; l'amour, comme connaissance immédiate de soi dans l'autre, ne trouve son unité que dans un troisième terme l'enfant, mais le devenir de l'enfant est « la mort des parents ». *Realphilosophie*, édition Hoffmeister, II, p. 204.

29. *Realphilosophie*, texte déjà cité; les parents sont pour l'enfant : « der sich aufhebende Ursprung », l'origine qui se supprime.

30. C'est l'Antigone de Sophocle que commente ici Hegel.

31. « Das Weibliche ».

elles en partie l'intuition de sa substance universelle, en partie l'intuition de sa singularité, mais de sorte cependant que ce rapport de la singularité ne soit pas en même temps le rapport naturel de plaisir. — Comme *fille*, la femme doit en réalité voir disparaître ses parents avec une émotion naturelle et une résignation éthique, car c'est seulement aux dépens de cette relation qu'elle parvient à l'*être-pour-soi* dont elle est capable; elle n'a donc pas dans ses parents l'intuition de son être-pour-soi d'une façon positive. — Mais les relations de *mère* et d'*épouse* ont la singularité en partie comme quelque chose de naturel qui appartient au plaisir, en partie comme quelque chose de négatif qui y contemple seulement sa propre disparition; c'est justement pour cela qu'en partie aussi cette singularité est quelque chose de contingent qui peut toujours être remplacé par une autre singularité. Dans le foyer du règne éthique, il ne s'agit pas de ce *mari-ci*, de cet *enfant-ci*, mais d'un *mari* en général, des *enfants* en général. Ce n'est pas sur la sensibilité, mais sur l'universel que se fondent ces relations de la femme. La distinction de la vie éthique de la femme d'avec celle de l'homme consiste justement en ce que la femme dans sa destination pour la singularité et dans son plaisir reste immédiatement universelle et étrangère à la singularité du désir. Au contraire, chez l'homme, ces deux côtés se séparent l'un de l'autre, et parce que l'homme possède comme citoyen la *force* consciente de soi de l'*universalité*, il s'achète ainsi le droit du *désir*, et se préserve en même temps sa liberté à l'égard de ce désir. Ainsi, si à cette relation de la femme se trouve mélangée la singularité, son caractère éthique n'est pas pur; mais en tant que ce caractère éthique est tel, la singularité est *indifférente*, et la femme est privée de la reconnaissance de soi, comme ce *Soi-ci*, dans un autre³². Mais le frère est pour la sœur l'essence apaisée et égale en général. Sa reconnaissance en lui est pure et sans mélange avec un rapport naturel; l'indifférence de la singularité et la contingence éthique de celle-ci ne se trouvent donc plus présentes dans cette relation. Mais le moment du *Soi singulier* reconnaissant et reconnu peut ici affirmer son droit,

32. Le texte est un peu obscur; la pensée nous paraît cependant assez simple. La vie éthique de la femme est au foyer, pour elle donc c'est le caractère universel de cette relation qui est éthique, le mari en général, l'enfant en général, pour l'homme au contraire l'universel se présente dans sa vie comme citoyen, c'est donc la singularité du désir qu'il recherche dans la famille et non plus l'universel.

parce qu'il est joint à l'équilibre du sang et au rapport sans désir. Le frère perdu est donc pour la sœur irremplaçable, et son devoir envers lui est son devoir suprême³³.

c) — (TRANSITION DES DEUX CÔTÉS — LOI DIVINE ET LOI HUMAINE — L'UN DANS L'AUTRE.) Cette relation est en même temps la limite dans laquelle la vie circonscrite de la famille se résout en sortant de soi-même. Le frère est le côté selon lequel l'esprit de la famille devient individualité qui se tourne vers un autre domaine et passe dans la conscience de l'universalité. Le frère abandonne ce règne éthique de la famille qui est *immédiat, élémentaire*, et par conséquent proprement *négatif*, pour conquérir et produire le règne éthique effectif, conscient de soi-même.

De la loi divine, dans la sphère de laquelle il vivait, il passe à la loi humaine. Mais la sœur devient ou la femme reste la directrice de la maison et la conservatrice de la loi divine. C'est ainsi que les deux sexes surmontent leurs essences naturelles, et se présentent dans leur signification éthique, comme les natures diverses que se répartissent entre elles les différences que se donne la substance éthique. Ces deux essences *universelles* du monde éthique ont donc leur *individualité* déterminée dans des consciences de soi distinctes selon la nature même, parce que l'esprit éthique est l'unité *immédiate* de la substance et de la conscience de soi, une *immédiateté* qui se manifeste donc en même temps du côté de la réalité et de la différence comme l'être-là d'une différence naturelle. — Ce côté précisément, dans la figure de l'individualité pour soi-même réelle, se révélait dans le concept de l'essence spirituelle comme *nature originellement déterminée*³⁴. Ce moment perd l'indéterminabilité qu'il avait encore là et la diversité contingente des dispositions et des capacités. Il est maintenant l'opposition déterminée des deux sexes, et la naturalité de ces deux sexes reçoit en même temps la signification de leur destination éthique.

Toutefois la différence des sexes et de leur contenu éthique

33 Cf. *Antigone* de Sophocle. « Après la mort d'un époux, un autre le peut remplacer; après la perte d'un fils un autre homme peut m'en donner un second, mais je ne puis plus espérer la naissance d'un frère. »

34. *Phénoménologie*, t. I, p. 322. La *nature originellement déterminée* était la *nature* dans la conscience de soi, ce qu'elle n'avait pas elle-même fait. Ici cette nature déterminée est la différence des sexes qui surmonte son caractère naturel pour devenir la différence éthique de la loi humaine et de la loi divine.

reste incluse dans l'unité de la substance, et son mouvement est justement le devenir constant de cette substance. Par l'esprit de la famille, l'homme est envoyé dans la communauté, et trouve en elle son essence consciente de soi; et comme la famille possède dans cette communauté sa substance universelle et sa subsistance, ainsi, par contre, la communauté a dans la famille l'élément formel de son effectivité, et dans la loi divine sa force et sa confirmation. Aucune de ces deux lois prise isolément n'est en soi et pour soi. La loi humaine procède dans son mouvement vivant de la loi divine, la loi qui vaut sur la terre de la loi souterraine, le conscient de l'inconscient, la médiation de l'immédiation, et pareillement elle retourne là d'où elle provient³⁵. La puissance souterraine, par contre, a sur la terre son *effectivité*; elle devient, grâce à la conscience, être-là et activité.

III. (Le monde éthique, comme infinité ou totalité³⁶.)

Les essences éthiques universelles sont donc la substance comme conscience universelle, et cette substance comme conscience singulière; leur effectivité universelle est le peuple et la famille, tandis qu'elles possèdent leur Soi naturel et leur individualité opérante dans l'homme et la femme. Dans ce contenu du monde éthique, nous voyons atteintes les fins que les précédentes figures de la conscience, dépourvues de substance, se proposaient³⁷. Ce que la raison appréhendait seulement comme objet est devenu conscience de soi, et ce que la conscience de soi possédait seulement en elle-même est présent comme effectivité véritable. — Ce que l'observation savait comme un objet trouvé, dans lequel le Soi n'aurait aucune part, ce sont maintenant les mœurs trouvées, mais c'est là une effectivité qui en même temps est l'opération et l'œuvre du sujet qui les trouve. — Le singulier, cherchant le *plaisir de jouir de sa singularité*, le trouve dans la famille; et la

35. Par la mort, dans laquelle l'individu s'est acquitté de sa vie dans l'universel comme citoyen, et retourne à l'élément familial.

36. On sait comment avant la *Phénoménologie*, Hegel avait tenté de se représenter la vie organique d'un peuple comme un tout, en s'inspirant de la Πολιτεία de Platon. Mais dans la *Phénoménologie* cette intuition du tout est un moment dépassé. Les chapitres suivants montreront la scission qui s'introduit dans l'esprit; la cité grecque ne peut plus se retrouver dans le monde moderne.

37. *Phénoménologie*, t. I, particulièrement à partir de la p. 297. L'être-pour-soi se cherchait lui-même, mais étant sans substance, il ne se trouvait pas lui-même.

nécessité, dans laquelle le plaisir disparaît, est sa propre conscience de soi comme citoyen de son peuple; — ce qui est savoir la *loi du cœur* comme la loi de tous les cœurs, la conscience du Soi comme l'ordre universel reconnu; — c'est la *vertu* qui jouit des fruits de son sacrifice. Elle réalise ce à quoi elle tend, c'est-à-dire qu'elle élève l'essence à la présence effective, et sa jouissance est cette vie universelle. — Enfin la conscience de la *Chose même* est satisfaite dans la substance réelle qui, d'une façon positive, contient et retient les moments abstraits de cette catégorie vide. La Chose même trouve dans les puissances éthiques un contenu authentique qui a pris la place des commandements privés de substance que la saine raison prétendait donner et savoir; — ainsi elle possède aussi un critère d'examen riche de contenu et déterminé en lui-même, — d'examen non des lois, mais de ce qui est fait³⁸.

Le tout est un équilibre stable de toutes les parties, et chaque partie est un esprit dans son élément natif, qui ne cherche plus sa satisfaction au-delà de soi, mais la possède au-dedans de soi-même parce qu'il se trouve lui-même dans cet équilibre avec le tout. — A vrai dire, cet équilibre ne peut être vivant que parce que l'inégalité prend naissance en lui et est reconduite à l'égalité par la *Justice*. Mais la Justice n'est ni une essence étrangère qui se situe au-delà, ni l'effectivité indigne d'elle d'une mutuelle tromperie, tricherie et ingratitude, qui, à la manière de la contingence sans pensée, exécuterait le jugement par une sorte de connexion privée de concept, par action et omission inconsciente³⁹. Au contraire, comme justice du *droit humain* qui re-

38. Hegel reprend ici les thèmes antérieurs en montrant le sens nouveau qui est le leur à cet étage. La conscience de soi se retrouve elle-même dans les *mœurs* qui sont à la fois objectives et subjectives. Elle obtient la jouissance d'elle-même dans la *famille*, et la *nécessité* qui anéantissait l'individu est maintenant sa conscience de soi, comme universel, c'est-à-dire comme *citoyen* de son peuple. La vertu n'est plus un « *sollen* », elle jouit d'elle-même dans l'ordre social où l'essence a une présence. La « *Chose même* » que la conscience honnête possédait comme une essence abstraite est riche de contenu; son contenu est donné dans les déterminations de la loi divine et de la loi humaine. La raison ne légifère plus dans l'abstrait puisqu'elle est concrètement actualisée dans cet esprit éthique.

39. La Justice est *immanente* au monde éthique, mais elle n'est pas pour cela une fatalité sans pensée. Hegel va distinguer la justice du droit humain exercée par le gouvernement contre l'action séparatiste des individus et des groupes, et la justice de la loi divine exercée par les Erinnyes de l'individu. Tous ces passages se réfèrent aux tragiques grecs, à Eschyle et à Sophocle. Cf. les leçons d'esthétique de Hegel : Werke, 1842, X, 1, p. 286.

conduit dans l'universel l'être-pour-soi émergeant de l'équilibre, l'indépendance des états sociaux et des individus, elle est le gouvernement du peuple qui est l'individualité présente à soi-même de l'essence universelle et la volonté propre, consciente de soi, de tous. — Mais la justice qui reconduit à l'équilibre l'universel devenant trop puissant sur l'être singulier, est aussi bien l'esprit simple de celui qui a souffert le tort, — esprit qui n'est pas décomposé en celui qui l'a souffert et en une essence qui est au-delà, — lui-même est la puissance souterraine, et c'est son Erinnye qui poursuit la vengeance. En effet, son individualité, son sang continue de vivre dans sa maison; sa substance a une effectivité qui dure. Le tort qui, dans le règne éthique, peut être infligé à l'individu consiste seulement en ceci : que quelque chose lui *arrive* purement et simplement. La puissance qui inflige ce tort à la conscience, qui en fait une pure chose, est la nature; ce n'est pas l'universalité de la communauté, mais celle *abstraite* de l'être; et dans la rédemption du tort subi, la singularité ne se retourne pas contre la communauté, car elle n'en a pas souffert, mais contre l'être. La conscience du sang de l'individu rachète ce tort, comme nous l'avons vu, faisant en sorte que ce qui est arrivé devienne plutôt une *œuvre*, afin que l'être, l'état *ultime* soit encore quelque chose de voulu, et ainsi un objet de contentement.

Le règne éthique est alors dans sa *subsistance* un monde immaculé, qui n'est altéré par aucune scission. Son mouvement est aussi bien un calme devenir, le passage d'une de ses puissances à l'autre, en sorte que chacune reçoit et produit l'autre. Nous le voyons sans doute se partager en deux essences et en leurs réalisations effectives, mais leur opposition est plutôt la confirmation d'une des essences par l'autre, et là où elles entrent immédiatement en contact, comme effectives, leur terme commun et élément est leur compénétration immédiate. L'un des extrêmes, l'esprit universel conscient de soi, vient se relier avec son autre extrême, sa force et son élément, avec l'esprit inconscient, par l'*individualité* de l'homme. Par contre, la loi *divine* a son individualisation dans la femme, ou l'esprit *inconscient* du singulier a son être-là en elle; grâce à la femme entendue comme un moyen terme, cet esprit émerge de son ineffectivité dans l'effectivité, de ce qui ne sait pas et n'est pas su, dans le royaume conscient. L'union de l'homme et de la femme constitue le moyen actif du tout, et l'élément qui, scindé dans ces extrêmes de la loi divine et

de la loi humaine, est également leur unification immédiate, celle qui fait de ces deux premiers syllogismes un même syllogisme et réunit en un seul les mouvements opposés, — l'un de l'effectivité vers l'ineffectivité, le mouvement descendant de la loi humaine qui s'organise en membres indépendants, vers le danger et l'épreuve de la mort, — l'autre le mouvement ascendant de la loi du monde souterrain vers le plein jour et l'être-là conscient; — de ces mouvements, le premier incombe à l'homme, le dernier à la femme.

b) L'action éthique,

le savoir humain et le savoir divin, la faute et le destin

I. (Contradiction de l'essence et de l'individualité.) Cependant, étant donnée la manière d'être de l'opposition dans ce règne éthique, la conscience de soi n'a pas encore surgi dans son droit comme *individualité singulière*; dans ce règne, l'individualité vaut d'une part seulement comme *volonté universelle*, de l'autre comme *sang* de la famille; cet *individu singulier*-ci n'a que la valeur de l'ombre ineffective. — *Aucune opération* n'a encore été accomplie; mais l'opération est le *Soi effectif*. — L'opération dérange la calme organisation et le mouvement calme du monde éthique. Ce qui, dans ce monde, se manifeste comme ordre et accord de ses deux essences, dont l'une confirme⁴⁰ et achève l'autre, devient à travers l'opération un passage d'*opposés l'un dans l'autre*, au cours duquel chacun se montre plutôt comme l'annulation de soi-même et de l'autre que comme sa confirmation; — devient le mouvement négatif ou l'éternelle nécessité d'un *destin* terrible, nécessité qui engloutit dans l'abîme de sa *simplicité* la loi divine et la loi humaine, et avec elles les deux consciences de soi dans lesquelles ces puissances ont leur être-là. — C'est une nécessité qui pour nous passe dans l'*être-pour-soi absolu* de la conscience de soi purement singulière⁴¹.

40. « Bewährt ». Chaque essence confirme l'autre, car elle en est la vérité.

41. Hegel indique ici le sens général de tout ce chapitre. Nous avons vu le monde éthique dans son harmonie. La famille s'achève dans la communauté, et la communauté dans la famille; mais l'action qui seule est le *Soi effectif*

Le *fondement* d'où ce mouvement procède et le terrain sur lequel il se déploie sont le royaume de l'ordre éthique; mais l'*activité* à l'œuvre dans ce mouvement est la conscience de soi. Celle-ci, comme conscience *éthique*, est la *simple*, la *pure direction* vers l'essentialité éthique, ou le *devoir*. Dans cette conscience éthique, il n'y a aucun arbitraire, et aussi bien aucun conflit, aucune indécision, car la législation et l'examen des lois ont été abandonnés, mais l'essentialité éthique est pour une telle conscience l'immédiat, l'inébranlable, ce qui est sans contradiction. On n'assiste plus ainsi au triste spectacle d'une collision entre la passion et le devoir ou à celui, comique, d'une collision du devoir avec le devoir — une collision qui, selon le contenu, est la même que celle entre la passion et le devoir, car la passion est aussi capable d'être représentée comme devoir, puisque le devoir, quand la conscience se retire de l'essentialité substantielle immédiate de celui-ci en soi-même, devient l'Universel formel auquel s'adapte également bien tout contenu, comme on l'a démontré plus haut; mais comique est la collision des devoirs parce qu'elle exprime la contradiction, précisément celle d'un *absolu en opposition*; elle exprime donc l'absolu, et immédiatement la nullité de ce qui est ainsi nommé absolu ou devoir⁴². — Mais la conscience éthique sait ce qu'elle doit faire, et est décidée à appartenir ou à la loi divine ou à la loi humaine. Cette immédiateté de sa décision est un *être-en-soi*, et a donc en même temps la signification d'un être naturel, comme nous l'avons vu. C'est

trouble cet ordre. Famille et communauté s'opposent parce que *deux droits* différents s'affrontent, ce qu'exprime la tragédie antique. Le résultat de ce conflit tragique sera la disparition de ces essences et des consciences de soi qui les incarnent. Loi divine et loi humaine sont également vaincues par le *Destin*. Mais la *vérité* de ce destin qui fait face à la conscience de soi, c'est l'homme, le Soi effectif, ressort caché de cette tragédie. L'entité singulière qui n'était qu'une ombre impuissante s'élève à l'effectivité, elle devient la *personne en soi et pour soi*. L'individualisme et l'impérialisme se substituent à la famille et à la cité.

42. La morale contient un « ceci » sensible sans lequel elle est purement formelle et tout contenu, quel qu'il soit, peut être universalisé, si l'on en reste au côté formel. Cf. *Phénoménologie*, t. I, p. 348. Une critique plus développée de la première règle de la morale kantienne se trouve dans *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, édition Lasson, VII, p. 352. — Dans ce monde éthique, le Soi n'est pas libre par rapport au contenu; il appartient à l'une des lois *immédiatement*, c'est-à-dire par nature; l'homme à la loi humaine, la femme à la loi divine. C'est l'opposition tragique d'Antigone et de Créon. Cette immédiateté de la décision constitue le *caractère*. La notion de faute et de culpabilité ont donc un sens différent dans ce monde, de celui qu'ils ont pour nous.

la nature, et non la contingence des circonstances ou du choix, qui affecte un sexe à l'une des lois, l'autre sexe à l'autre; — on peut dire inversement que les deux puissances éthiques se donnent dans les deux sexes leur être-là et leur actualisation.

Maintenant, comme d'une part l'ordre éthique consiste essentiellement dans cette décision immédiate (et ainsi pour la conscience c'est seulement l'une des lois qui est l'essence), comme d'autre part les puissances éthiques sont effectives dans le Soi de la conscience, elles reçoivent la signification de *s'exclure* et d'être *opposées*; — dans la conscience de soi elles sont *pour soi*, comme elles sont seulement *en soi* dans le règne éthique. La conscience éthique, en étant décidée pour l'une des deux puissances, est essentiellement *caractère*. Ce n'est pas pour elle qu'est l'égalité *essentialité* des deux. L'opposition se manifeste donc comme une collision *malheureuse* du devoir seulement avec l'*effectivité* dépourvue de droit⁴³. La conscience éthique est comme conscience de soi dans cette opposition, et, comme telle, elle entreprend d'assujettir par la force à la loi à laquelle elle appartient cette effectivité opposée, ou de la tourner par la ruse. Puisqu'elle voit seulement le droit d'un côté, le tort de l'autre, celle des deux qui appartient à la loi divine n'aperçoit de l'autre côté que l'*explosion d'une violence* humaine contingente, tandis que celle qui est affectée à la loi humaine n'aperçoit de l'autre côté que l'entêtement et la *désobéissance* de l'être-pour-soi intérieur; les commandements du gouvernement sont en effet le sens public universel, exposé à la lumière du jour, mais la volonté de l'autre loi est le sens souterrain, renfermé dans la profondeur intérieure, qui dans son être-là se manifeste comme volonté de la singularité et qui, en contradiction avec la première loi, est la malice criminelle⁴⁴.

43. C'est là le premier moment antérieur à la conscience de l'action accomplie. La conscience de soi en appartenant à l'une des lois en fait son essence ou l'essence; l'autre loi n'est donc pas pour elle essence, mais seulement *réalité* qui s'oppose au *droit*. Pour la conscience de soi agissante le conflit a donc lieu entre le droit et la réalité. Mais comme les deux essences sont liées l'une à l'autre *en soi*, et qu'elles ne le sont pas encore pour la *conscience de soi* elle-même, cette dernière ignore avant l'action la puissance éthique qu'elle viole; l'opposition précédente devient donc celle du savoir et du non-savoir à l'intérieur de la conscience de soi. L'opposition extérieure, comme toujours chez Hegel, devient opposition intérieure, et la *prise de conscience* fait disparaître le monde qui s'offrait d'abord immédiatement.

44. Tout ceci est un commentaire de l'*Antigone* de Sophocle, Antigone ne voit dans les ordres de Créon qu'une violence humaine contingente et Créon dans l'acte d'Antigone qu'une désobéissance criminelle.

Avec ce processus prend naissance dans la conscience l'opposition du *Su*, et du *Non-Su*, et dans la substance celle du *conscient* et de l'*inconscient*; le droit absolu de la *conscience de soi éthique* entre en conflit avec le *droit divin* de l'*essence*⁴⁵. Pour la conscience de soi, comme conscience, l'effectivité objective a, comme telle, une essence; mais selon sa substance, cette conscience de soi est l'unité de soi et de cet opposé, et la conscience de soi éthique est la conscience de la substance; l'objet, comme objet opposé à la conscience de soi, a donc perdu complètement la signification d'avoir une essence pour soi⁴⁶. De même qu'ont disparu depuis longtemps les sphères dans lesquelles l'objet est seulement *une chose*, ainsi ont encore disparu les sphères dans lesquelles la conscience pose et fixe quelque chose de soi-même, et d'un moment singulier fait une essence.. Contre une telle exclusivité, l'effectivité a une force propre, elle est alliée avec la vérité contre la conscience, et présente à celle-ci ce qu'est la vérité. Mais la conscience éthique a bu à la coupe de la substance absolue l'oubli de toute exclusivité de l'être-pour-soi, de ses buts et de ses concepts spéciaux, et par là elle a noyé dans ce flot du Styx en même temps toute essentialité propre et toute valeur indépendante de l'effectivité objective. Son droit absolu est donc qu'en agissant selon la loi éthique, elle ne trouve dans cette actualisation rien d'autre que l'accomplissement de cette loi même, et que l'opération faite ne montre rien d'autre que ce qu'est l'opération éthique. — L'être éthique, comme l'*essence* absolue et en même temps la *puissance* absolue, ne peut pas subir une perversion de son contenu. S'il n'était que l'*essence* absolue sans la puissance, il pourrait éprouver une perversion de la part de l'individualité; mais celle-ci, comme conscience éthique, avec l'abandon de son être-pour-soi exclusif, a renoncé à ce mouvement de pervertir. Inversement, la puissance seule serait pervertie par l'essence si la puissance était encore un tel être-pour-soi. En vertu de cette

45. L'opposition, loi divine-loi humaine, se transpose en une autre, le droit divin de l'*essence*, le droit de la *conscience de soi*.

46. En étant conscience de la substance, la conscience de soi éthique n'est plus opposée à l'effectivité; elle n'est plus un être-pour-soi qui aurait un but propre, auquel l'objet s'opposerait, comme c'était le cas par exemple dans l'opposition de la *vertu et du cours du monde*. En dépit de cette conviction de son égalité avec la substance, la conscience de soi éthique ne connaît l'essence que partiellement; elle fera donc l'expérience de l'insuffisance de son savoir et de sa faute après l'action.

unité⁴⁷, l'individualité est pure forme de la substance qui est le contenu, et l'opération est le passage de la pensée dans l'effectivité seulement comme le mouvement d'une opposition vide d'essence, dont les moments n'ont aucune diversité de contenu spécial et aucune éssentialité distincte. Le droit absolu de la conscience éthique est par conséquent que l'opération, la figure de son effectivité, ne soit pas autre que ce qu'elle sait.

II. (Oppositions de l'action éthique.) Mais l'essence éthique s'est fragmentée en deux lois; et la conscience, prenant une attitude simple et indivisée envers la loi, n'appartient qu'à une seule. Si cette conscience simple insiste sur le droit absolu que l'essence se soit manifestée à elle, qui est conscience éthique, telle qu'elle est *en soi*, cette essence, par contre, insiste sur le droit de sa réalité, ou sur son droit d'être doublée⁴⁸. Mais en même temps ce droit de l'essence ne se trouve pas posé en face de la conscience de soi, comme s'il résidait quelque part ailleurs, mais il est la propre essence de la conscience de soi, il a en elle seule son être-là et sa puissance; et son opposition, est l'opération de la conscience de soi elle-même. Celle-ci, en effet, quand elle se sait précisément comme Soi et en vient à l'opération, se soulève de l'immédiateté simple en posant elle-même la scission. Avec l'opération, elle abandonne la déterminabilité du règne éthique, celle d'être la certitude simple de la vérité immédiate, et pose la séparation de soi-même en Soi comme élément opérant et en l'effectivité opposée et pour elle négative. La conscience de soi par l'opération devient donc la faute; elle est en effet son acte d'opérer, et opérer est son essence la plus profonde, et la faute reçoit aussi la signification du crime⁴⁹. En effet, la conscience de

47. Unité de l'essence et de la puissance, c'est-à-dire du contenu éthique et de l'individualité agissante.

48. La conscience éthique simple, le caractère, ne voit dans l'essence que la loi; elle affirme donc son droit absolu, comme l'a montré Hegel à la fin du paragraphe précédent, de connaître ce qui est éthique *en soi* et *pour soi*; mais le droit de l'essence est autre; étant réelle cette essence se double et ne manifeste à la conscience qu'un côté d'elle-même. Mais en même temps cette dualité n'est pas étrangère à la conscience de soi, comme le montre Hegel dans le développement qui suit; elle prend naissance du fait même de l'action, qui est suppression de l'immédiateté, scission en soi. En agissant la conscience de soi pose elle-même cette dualité et se manifeste donc comme la faute, la culpabilité — au sens où Oedipe est coupable.

49. *Schuld*, la faute, et *Verbrechen*, le crime. En agissant effectivement la conscience de soi devient nécessairement coupable, car la pierre seule est innocente; mais cette faute est en même temps crime parce qu'elle brise ou viole une autre loi.

soi, comme conscience éthique simple, s'est attachée à une loi, mais a renoncé à l'autre, l'a donc violée par son opération. — La *faute* n'est pas l'essence indifférente, ambiguë⁵⁰, selon laquelle l'opération, quand elle s'étale *effectivement* au jour, pourrait être ou ne pas être opération de son Soi, comme si à l'opération pouvait se combiner un quelque chose d'extérieur et de contingent qui ne lui'appartiendrait pas, de telle sorte qu'elle-même, de ce point de vue, serait innocente. Mais l'opération est elle-même cette scission, l'acte de se poser soi-même pour soi-même et en face de cela de poser une extériorité effective étrangère ; qu'une telle effectivité soit, dépend du fait même d'opérer et est son résultat. Innocente est donc seulement l'absence d'opération, l'être d'une pierre et pas même celui d'un enfant⁵¹. — Mais, selon le contenu, l'*action* éthique a en elle le moment du crime, parce qu'elle ne supprime pas la répartition *naturelle* des deux lois entre les deux sexes, mais que, comme direction *indivisée* vers la loi, elle reste incluse dans l'*immédiateté naturelle*, et, en tant qu'opération, fait de cette partialité la faute, celle de saisir seulement l'un des côtés de l'essence et de se comporter négativement envers l'autre, c'est-à-dire de le violer. Quelle place occupent dans la vie éthique universelle faute et crime, opération et action, cela sera déterminé ensuite d'une façon plus précise⁵². Il est cependant clair immédiatement que ce n'est pas cet être *singulier-ci* qui agit et est coupable ; car en tant que ce Soi-ci, il est en effet seulement l'ombre ineffective, c'est seulement comme Soi universel qu'il est ; et l'individualité est purement le moment *formel* de l'opération en général, tandis que le contenu en est constitué par les lois et les mœurs, qui plus précisément pour l'être singulier sont celles de son état. Il est la substance comme genre, qui devient bien espèce par sa déterminabilité, mais l'espèce reste en même temps l'universel du genre. Dans le peuple, la conscience de soi descend de l'universel seulement jusqu'à la particularité, mais non pas jusqu'à l'individualité singulière qui,

50. *Doppelsinnige*. L'opération n'est pas ici décomposée en un côté intérieur qui seul donne lieu à une responsabilité, et un côté extérieur et contingent qui ne venant pas du Soi ne donne pas lieu à une responsabilité. Sur cette conception de la culpabilité, cf. *La Philosophie du Droit*, de Hegel, éd. Lasson, Band VI, pp. 102 et suivantes.

51. Sur la faute et le destin qui en résulte, cf. *Les travaux de jeunesse de Hegel*, éd. Nohl, pp. 276 et suivantes.

52. Dans le paragraphe 3 de ce chapitre (p. 39) : la dissolution de l'essence éthique.

dans l'opération de la conscience de soi, pose un Soi exclusif, une effectivité négative à soi-même. Mais à la base de l'action de la conscience de soi se trouve la ferme confiance dans le tout, à laquelle ne se mélange rien d'étranger, ni crainte ni hostilité⁵³.

Dans son opération, la conscience de soi éthique fait maintenant l'expérience de la nature développée de l'action *effective*, aussi bien en ayant suivi la loi divine qu'en ayant suivi la loi humaine. La loi, manifeste pour elle, est jointe dans l'essence à la loi opposée; l'essence est l'unité des deux, mais l'opération a seulement réalisé l'une contre l'autre. Cependant, comme elles sont conjointes dans l'essence, l'accomplissement de l'une suscite l'autre, et la suscite comme une essence offensée, donc désormais hostile et réclamant vengeance, ce à quoi la contraint l'opération. A l'action se manifeste clairement l'un des côtés seulement de la décision en général; mais la décision est *en soi* le négatif qui oppose un autre, un quelque chose d'étranger, à la décision qui est le savoir. L'effectivité garde donc cachée en elle l'autre côté, celui qui est étranger au savoir, et elle ne se montre pas à la conscience telle qu'elle est en soi et pour soi. — Au fils, elle ne montre pas le père dans son offenseur qu'il tue, — elle ne montre pas la mère dans la reine qu'il prend pour femme⁵⁴. Guettant la conscience de soi éthique se tient donc une puissance ténébreuse qui fait irruption quand l'opération a eu lieu, et prend la conscience de soi sur le fait, car l'opération accomplie est l'opposition supprimée du Soi qui sait et de l'effectivité opposée à lui. L'agissant ne peut renier le crime et sa culpabilité; — l'opération consiste justement à mouvoir l'immobile, à produire extérieurement ce qui n'est d'abord qu'enfermé dans la possibilité, et ainsi à joindre l'inconscient au conscient, ce qui n'est pas à ce qui est. Dans cette vérité surgit donc à la lumière l'opération⁵⁵, comme ce en quoi un conscient est joint à un inconscient, le propre à un élément étranger, comme l'essence scindée dont la conscience expérimente l'autre côté, et l'expérimente comme ce qui est aussi sien, mais toutefois comme la puissance qu'elle a violée et incitée à l'hostilité.

53. En d'autres termes, le Soi n'est pas encore posé comme Soi exclusif, être-pour-soi absolu en face de tout contenu; il n'est ici que l'incarnation de la loi divine ou de la loi humaine. L'individualisation absolue, et non plus la spécification, de la substance sera seulement le résultat de tout ce développement.

54. OEdipe.

55. Tat; l'opération *accomplie*, devenue le fait.

Il peut se faire que le droit qui se tenait aux aguets ne soit pas présent sous sa figure particulière pour la conscience agissante, mais soit seulement présent *en soi* dans l'intériorité coupable de la décision et de l'action. Mais la conscience éthique est plus complète, sa faute plus pure, si elle connaît antérieurement⁵⁶ la loi et la puissance à laquelle elle s'oppose, les considère comme violence et injustice, comme une contingence éthique, et sciemment, comme Antigone, commet le crime⁵⁷. L'opération accomplie inverse le point de vue de la conscience; l'accomplissement énonce de lui-même que ce qui est éthique doit être effectif; car l'effectivité du but est le but de l'action. L'action énonce précisément l'unité de l'effectivité et de la substance; elle énonce que l'effectivité n'est pas contingente pour l'essence, mais qu'unie à elle, elle n'est livrée à aucun droit qui ne soit droit vrai⁵⁸. En vertu de cette effectivité et en vertu de son opération, la conscience éthique doit reconnaître son opposé comme l'effectivité sienne; elle doit reconnaître sa faute.

« Parce que nous pâtissons, nous reconnaissons que nous avons failli⁵⁹. »

Cette reconnaissance exprime la suppression de la disjonction du but éthique et de l'effectivité; elle exprime le retour à la disposition éthique⁶⁰ qui sait que rien ne vaut que le Droit. Mais ainsi l'agissant abandonne son caractère et l'effectivité de son Soi, et est allé au gouffre. Son être consiste à appartenir à sa loi éthique comme à sa substance, mais dans la reconnaissance de l'opposé cette loi a cessé d'être sa substance, et au lieu de son effectivité, il a atteint l'ineffectivité, la disposition. — La substance se manifeste bien dans l'individualité comme son Pathos⁶¹, et l'individualité comme ce qui anime la substance et donc s'é-

56. Antérieurement à son action.

57. Cf. les déclarations d'Antigone à Ismène au début de la pièce de Sophocle.

58. En d'autres termes l'effectivité et la substance ne font qu'un, et la conscience éthique doit le reconnaître puisqu'elle agit, c'est-à-dire ne se contente pas du but comme but, mais veut l'actualiser. C'est pourquoi « l'effectivité du but est le but de l'action ».

59. *Antigone*, de Sophocle, v. 926.

60. « *Gesinnung* »; c'est le sentiment éthique passif et non plus orienté vers l'action. La conscience éthique sait que rien ne vaut (*gilt*) que le droit, ce qui signifie que rien n'a de validité, n'est effectif que le droit. L'idée d'une valeur indépendante de la réalité doit être écartée ici.

61. Sur la signification de ce *Pathos*, qu'il ne faut pas confondre avec la passion au sens moderne du terme, cf. *Les leçons d'esthétique de Hegel*, Werke, 1842, X, 1, p. 291.

lève au-dessus d'elle; mais la substance est un Pathos qui est en même temps le caractère de celui qui agit. L'individualité éthique est immédiatement et en soi une avec cet universel de son caractère, elle n'a son existence qu'en lui et n'est pas capable de survivre au déclin que cette puissance éthique subit de la part de la puissance opposée.

Mais elle a avec cela la certitude que cette individualité, dont le Pathos est la puissance opposée, *ne souffre pas un mal plus grand que celui qu'elle a infligé*. Le mouvement des puissances éthiques l'une contre l'autre et des individualités qui les posent dans la vie et dans l'action n'a atteint sa *fin véritable* que lorsque les deux côtés éprouvent le même déclin. En effet, aucune de ces puissances n'a un avantage sur l'autre, qui en ferait un moment *plus essentiel* de la substance. L'égalité essentielle et la subsistance indifférente des deux puissances à côté l'une de l'autre sont leur être privé du Soi. Dans l'*opération*, elles sont comme essences possédant un Soi⁶², mais un Soi différent; ce qui contredit l'unité du Soi et constitue leur absence de droit et leur déclin nécessaire. Pareillement, si d'une part le caractère appartient bien selon son Pathos ou sa substance à l'une de ces puissances seulement, d'autre part selon le côté du savoir, l'un et l'autre caractère sont scindés en un conscient et un inconscient; et puisque chacun suscite lui-même cette opposition, et que moyennant l'*opération* le non-savoir est aussi son œuvre, il tombe dans cette culpabilité qui le consume⁶³. La victoire de l'une des puissances et de son caractère et la défaite de l'autre seraient donc seulement quelque chose de partiel et l'œuvre incomplète, qui incessamment progresse jusqu'à l'équilibre des deux. C'est seulement dans l'égalité soumission des deux côtés que le droit absolu est accompli et que surgit la substance éthique comme la puissance négative qui engloutit les deux côtés, ou comme le *destin* tout-puissant et juste.

62. « Selbstwesen ».

63. Ce développement constitue une transition à une nouvelle dialectique. Hegel va montrer maintenant les conséquences de cette action éthique pour le règne éthique tout entier. Les deux puissances, loi divine et loi humaine, disparaissent l'une et l'autre et l'une par l'autre. L'unité du Soi scindé dans les deux consciences de soi agissantes se réinstaure; c'est l'opposition du savoir et du non-savoir qui leur est commune, et qui permet de poser le Destin comme la puissance suprême qui engloutit les deux côtés.

III. (La dissolution de l'essence éthique.) Si les deux puissances sont prises dans leur contenu déterminé et son individualisation, le tableau de leur conflit développé, d'après son côté formel, se présente comme le conflit de l'ordre éthique et de la conscience de soi avec la nature inconsciente et une contingence due à cette nature — cette contingence a un droit contre la conscience de soi parce que celle-ci est seulement l'esprit *vrai*, est seulement dans une unité *immédiate* avec sa substance — et du côté de son contenu, ce tableau se présente comme le désaccord de la loi divine et de la loi humaine. — L'adolescent sort de l'essence inconsciente, de l'esprit de la famille, et devient l'individualité de la communauté⁶⁴. Mais qu'il appartienne encore à la nature, dont il s'arrache, se démontre par ce fait qu'il émerge sous la figure contingente de deux frères qui tous les deux s'emparent avec un égal droit de la communauté. L'inégalité d'une naissance antérieure ou postérieure, comme différence de la nature, n'a *pour eux*, qui entrent dans l'essence éthique, aucune valeur. Mais le gouvernement comme l'âme simple, ou comme le Soi de l'esprit national, ne tolère pas une dualité de l'individualité; et en face de la nécessité éthique de cette unité surgit la nature, comme le cas de la pluralité. Ces deux frères sont ainsi désunis, et leur égalité de droit au pouvoir les brise tous les deux parce qu'ils ont également tort. La chose étant considérée du côté humain⁶⁵, celui-ci a commis le crime qui, n'étant pas en *possession actuelle*, assaille la communauté à la tête de laquelle l'autre se trouve; par contre, celui-là a le droit de son côté qui sut prendre l'autre seulement comme *entité singulière*, délié de la communauté, et qui profitant de cette impuissance l'en évinça. Il a atteint l'individu comme tel, non la communauté, non l'essence du droit humain. La communauté, attaquée et défendue par la singularité vide, se maintient elle-même, et les deux frères trouvent tous les deux l'un par l'autre leur destruction mutuelle. L'individualité en effet, qui met en péril le tout pour son être-

64. Étéocle et Polynice. — Sur ces divers conflits qui constituent l'essence de la tragédie, cf. plus tard *Les leçons d'esthétique*, de Hegel, Werke, 1842, X, 1, p. 260.

65. C'est-à-dire selon ce que Hegel nomme la loi humaine. Étéocle est tombé, dit Créon dans l'*Antigone* de Sophocle, « en combattant pour sa patrie », Polynice au contraire est revenu « pour livrer aux flammes les murs et les dieux de sa patrie ».

pour-soi, s'est exclue elle-même de la communauté et s'est dissoute en soi-même. La communauté cependant honorera celui qui se trouvait de son côté; mais le gouvernement, la simplicité réinstaurée du Soi de la communauté, punira, en le privant du suprême honneur, l'autre qui déjà proclamait sa destruction sous les murs de la cité. Qui vient à violer l'esprit sublime de la conscience, l'esprit de la communauté, doit être dépouillé de l'honneur dû à son essence intégrale et accomplie, l'honneur dû à l'esprit décadé.

Mais si l'Universel effleure ainsi facilement le pur sommet de sa pyramide, en remportant la *victoire* sur le principe rebelle de la singularité, la famille, il s'est par là seulement engagé dans un conflit avec la loi divine; l'esprit conscient de soi-même est entré en lutte avec l'*inconscient*. C'est là, en effet, l'autre puissance essentielle, qui donc n'a pas été détruite par la première, mais seulement offensée⁶⁶. Mais pour s'exercer *efficacement* contre la loi disposant de la force exposée en pleine lumière, elle ne peut trouver de secours que dans une ombre exsangue. Comme la loi de faiblesse et d'obscurité, elle succombe donc d'abord sous la loi de lumière et de force, car sa puissance vaut sous, non sur la terre. Mais l'effectivité qui a privé l'élément intérieur de son honneur et de sa puissance a ainsi consumé son essence. L'esprit manifeste à la racine de sa force dans le monde d'en-bas. La *certitude* de soi éprouvée par un peuple, une certitude confiante en soi et se réaffirmant elle-même, possède la *vérité* de son serment joignant tous en un, seulement dans la substance de tous inconsciente et muette, dans les eaux de l'oubli. C'est pourquoi l'accomplissement de l'esprit manifeste se change en son contraire, et fait l'expérience que son droit suprême est le tort suprême, que sa victoire est plutôt sa propre défaite. Le mort dont le droit est lésé sait donc trouver des instruments de sa vengeance qui disposent d'une effectivité et d'une violence égales à la puissance qui l'a blessé. Ces forces sont d'autres communautés. Les chiens ou les oiseaux ont souillé leurs autels avec le cadavre, qui par la restitution obligatoire à l'individu élémentaire n'a pas été élevé

66. Hegel va envisager maintenant la signification plus générale de ce conflit, qui est à certains égards celui de la nature et de la communauté éthique. La communauté l'emporte d'abord sur la famille et sur le principe de la singularité, mais dans la guerre, qui exprime pourtant son unité intérieure, la communauté se heurte à d'autres communautés et sa victoire dépend de ce principe qui prend alors sa revanche.

dans l'universalité inconsciente, mais est resté sur la terre, dans le royaume de l'effectivité. Il reçoit maintenant comme force de la loi divine une universalité effective, consciente de soi. Ces forces devenues hostiles dévastent donc la communauté qui a déshonoré et brisé sa propre force, la piété familiale ⁶⁷.

Dans cette représentation le mouvement de la loi humaine et de la loi divine trouve l'expression de sa nécessité dans des individus dans lesquels l'universel se manifeste comme un *pathos* et l'activité du mouvement, comme une opération *individuelle*, qui donne l'apparence de la contingence à la nécessité de ce mouvement. Mais l'individualité et l'opération constituent le principe de la singularité en général, principe qui dans sa pure universalité a été nommé la loi divine intérieure. Celle-ci, comme moment de la communauté manifeste, n'a pas seulement cette efficacité souterraine, ou extérieure dans son être-là, mais elle a un être-là et un mouvement également manifestes, effectifs dans l'effectivité du peuple. Envisagé sous cette forme, ce qui fut représenté comme simple mouvement du *pathos* individualisé prend un autre aspect; le crime et la destruction de la communauté qui en résulte obtiennent la forme originale de leur être-là. — La loi humaine donc (dans son être-là universel la communauté, dans son activité en général la virilité, dans son activité effective le gouvernement) *est, se meut et se conserve* en consommant en soi-même le séparatisme des pénates, ou la singularisation indépendante en familles, auxquelles préside la féminité; et elle les dissout dans la continuité de sa fluidité. Mais la famille est en même temps son élément en général, la base universelle d'activité de la conscience singulière. Tandis que la communauté se donne sa subsistance seulement en détruisant la béatitude familiale et en dissolvant la conscience de soi dans la conscience de soi universelle, elle se crée dans ce qu'elle réprime et qui lui est en même temps essentiel, dans la féminité en général, son ennemi intérieur. — Cette féminité — l'éternelle ironie de la communauté — altère par l'intrigue le but universel du gouvernement en un but privé, transforme son activité universelle en une œuvre de tel individu déterminé, et pervertit la propriété univer-

67. Hegel veut montrer que, s'il y a une contingence apparente dans ces guerres, il y a une nécessité intérieure plus profonde qui conduit ces communautés à leur perte. Le paragraphe suivant constitue une autre présentation de cette nécessité.

selle de l'État en une possession et une parure de famille. Ainsi de la sagesse grave de la maturité qui, morte à la singularité — au plaisir et à la jouissance aussi bien qu'à l'activité effective —, ne pense qu'à l'universel et ne se soucie que de lui, elle fait un objet de raillerie pour la pétulance d'une jeunesse sans maturité, et un objet de mépris pour son enthousiasme. Elle fait valoir en général la force de la jeunesse, celle du fils dans lequel la mère a engendré son maître, du frère dans lequel la sœur trouve l'homme comme son égal, du jeune homme grâce auquel la fille, soustraite à sa dépendance, obtient le plaisir et la dignité de l'épouse. — Cependant la communauté ne peut se préserver qu'en réprimant cet esprit de la singularité, et parce qu'il est un moment essentiel, elle l'engendre aussi bien et précisément en prenant une attitude répressive envers lui comme un principe hostile. Néanmoins ce principe ne pourrait rien, puisqu'en se séparant du but universel il est seulement le mal et le néant, si la communauté ne reconnaissait pas elle-même comme *force du tout* celle de la jeunesse, c'est-à-dire la virilité, qui encore sans maturité demeure au sein de la singularité. En effet, cette communauté est un peuple, elle est elle-même individualité, et n'est essentiellement ainsi *pour soi* que parce que d'autres individualités sont pour elle, qu'elle les *exclut* de soi et se sait *indépendante* d'elles. Le côté négatif de la communauté, réprimant *vers l'intérieur* la singularisation des individus, mais *spontanément actif* vers l'*extérieur*, possède dans l'individualité ses propres armes. La guerre est l'esprit et la forme dans lesquels le moment essentiel de la substance éthique, c'est-à-dire l'absolue *liberté* de l'*essence éthique autonome* à l'égard de tout être déterminé, est présent dans l'effectivité et dans la confirmation de soi de la substance éthique⁶⁸. Tandis que d'une part la guerre donne à sentir la puissance du négatif aux *systèmes* singuliers de la propriété, de l'indépendance personnelle, comme à la *personnalité* singulière elle-même, cette essence négative d'autre part s'élève dans la guerre comme l'élément conservateur du tout; l'adolescent valeureux, dans lequel la féminité se complait, le principe réprimé de la corruption émerge maintenant à la lumière du jour et est ce qui

68. La guerre qui est la puissance de la négation joue donc un double rôle dans toute cette dialectique : d'une part, elle a une signification intérieure, elle assure la *cohésion* de la communauté en réprimant l'individualisation, d'autre part, elle fait appel à cette individualité qu'elle réprime pour s'exercer. Elle fait et défait la communauté éthique.

compte. C'est maintenant la force de la nature et ce qui se manifeste comme la contingence de la fortune qui décident sur l'être-là de l'essence éthique et sur la nécessité spirituelle. Puisque l'être-là de l'essence éthique dépend de la force et de la fortune, il est déjà décidé qu'elle est allée au gouffre. — Comme s'engloutissaient seulement d'abord les pénates dans l'esprit d'un peuple, ainsi s'engloutissent maintenant les esprits *vivants* des peuples, du fait de leur individualité, en passant dans une communauté *universelle*, dont l'*universalité simple* est privée d'esprit et morte, et dont la vitalité est l'individu *singulier*, comme singulier. La figure éthique de l'esprit a disparu et à sa place une autre figure surgit ⁶⁹.

Cette décadence de la substance éthique et son passage dans une autre figure sont donc déterminés par ce fait que la conscience éthique est dirigée sur la loi d'une *façon immédiate* par essence. Dans cette détermination de l'*immédiation* est impliqué que dans l'action du règne éthique la nature en général intervient. L'effectivité de l'action manifeste seulement la contradiction et le germe de corruption que possédaient la belle harmonie et l'équilibre tranquille de l'esprit éthique au sein même de cette tranquillité et de cette beauté; car l'immédiateté a la signification contradictoire d'être la tranquillité inconsciente de la nature, et la tranquillité inquiète consciente de soi de l'esprit. — En vertu de cette naturalité, ce peuple éthique est en général une individualité déterminée par la nature et donc limitée, elle trouve par conséquent dans une autre individualité ce qui la supprime. Mais quand cette déterminabilité — qui posée dans l'être-là est limitation, mais est également le négatif en général et le Soi de l'individualité ⁷⁰ — disparaît, la vie de l'esprit est perdue, et perdue aussi cette substance qui en tous est consciente de soi. La substance surgit en eux comme une *universalité formelle*, elle n'est plus immanente à eux comme esprit vivant; mais la compacité indivise de son individualité s'est éparpillée en une multitude de points.

69. Le mouvement est donc le suivant : des pénates à la cité, et de la cité à l'empire. Mais dans cet empire les individus s'affirment comme *individus*, ils sont détachés de la substance et cherchent en eux-mêmes le salut. Cette évolution et l'espèce de conscience malheureuse qui en résulte avaient été étudiées par Hegel dans les écrits théologiques de jeunesse, cf. éd. Nohl, pp. 221 et suivantes.

70. La négation dans l'être-là est limitation, mais dans l'opération de la conscience de soi elle est la *puissance de la négation en général*.

c) L'état du droit⁷¹

I. (La validité de la personne.) L'unité universelle à laquelle retourne la vivante unité immédiate de l'individualité et de la substance est la communauté sans esprit, qui a cessé d'être la substance elle-même inconsciente des individus, et dans laquelle ils valent maintenant selon leur être-pour-soi singulier comme des essences autonomes et des substances. L'universel fragmenté en atomes constituant l'absolue multiplicité des individus, cet esprit mort, est une *égalité* dans laquelle *tous valent* comme *chacun*, comme personnes⁷². — Ce qui, dans le monde du règne éthique, fut nommé la loi divine cachée est en fait passé de son intériorité dans l'effectivité; dans ce monde le *singulier* valait et était effectif seulement comme le *sang* universel de la famille; comme ce *singulier-ci*, il était l'esprit *décédé privé du Soi*, mais maintenant il est sorti de son ineffectivité. Parce que la substance éthique n'est que l'esprit *vrai*⁷³, le singulier retourne à la *certitude* de soi-même. Il est cette substance en tant que l'universel *positif*, mais son effectivité consiste à être *Soi* universel *négatif*. — Nous vîmes les puissances et les figures du monde éthique s'engloutir dans la nécessité simple du *destin* vide. Cette puissance du monde éthique est la substance se réfléchissant dans sa simplicité; mais l'essence absolue se réfléchissant en soi-même, justement cette nécessité du destin vide, n'est rien d'autre que l'Ego de la conscience de soi⁷⁴.

Ce Moi vaut désormais comme l'essence étant *en soi* et pour

71. Ce moment correspond historiquement à l'Empire romain et à sa décadence, au *stoïcisme* et au *droit romain*. La présentation de cet individualisme et de cet impérialisme sous la forme d'une dialectique logique tient à ce qu'il s'agit là d'une sorte d'atomisme (unité et pluralité des personnes). Cf. à cet égard *Wissenschaft der Logik*, éd. Lasson, Band I, p. 147.

72. L'unité de la substance éthique s'est brisée comme l'Être de Parménide en une multiplicité infinie de *substances* indépendantes. C'est le règne du droit abstrait. Le triomphe de l'Empire romain coïncide avec le perfectionnement de la jurisprudence romaine. Cf. sur ce point la *Philosophie de l'Histoire*, de Hegel, trad. française, Vrin, t. II, p. 61, le monde romain.

73. Vrai, c'est-à-dire *objectif*. Le terme s'oppose à *certitude* qui indique un état subjectif.

74. La substance, l'universel positif, devient le Destin, et la Vérité du destin, c'est l'universel négatif, le moi de la conscience de soi. La tragédie devient comédie, avait dit Hegel, quand l'homme découvre qu'il est lui-même derrière le masque.

soi; un tel être-reconnu est sa substantialité, mais elle est l'*universalité abstraite*, parce que son contenu est ce *Soi rigide*, et non le *Soi* qui est résolu dans la substance.

Ici donc la personnalité⁷⁵ est sortie de la vie de la substance éthique, elle est l'indépendance *valant effectivement* de la conscience. La *pensée sans effectivité* d'une telle indépendance, qui prend naissance pour soi par un *renoncement* à l'*effectivité*, se présente antérieurement comme conscience de soi du *stoïcien*. Celle-ci provenait de la domination et de la servitude entendues comme être-là immédiat de la *conscience de soi*; c'est de la même façon que la personnalité est sortie de l'*esprit immédiat*, qui est la volonté universelle souveraine de tous, non moins que leur obéissance et leur service⁷⁶. Ce qui au stoïcisme était l'*en-soi* seulement dans l'*abstraction* est maintenant *monde effectif*. Le stoïcisme n'est pas autre chose que la conscience qui conduit à sa forme abstraite le principe de l'état du droit, l'indépendance privée d'esprit. Avec sa fuite loin de l'*effectivité*, une telle conscience atteignait seulement la pensée de l'indépendance; elle est absolument pour soi en tant qu'elle n'attache son essence à aucun être-là déterminé, mais prétend abandonner tout être-là et ne pose son essence que dans l'unité de la pure pensée. De la même manière le droit de la personne n'est attaché ni à un être-là plus riche ou plus puissant de l'individu comme tel ni encore à un esprit vivant universel, mais plutôt au pur Un de son effectivité abstraite ou à cet Un en tant que conscience de soi en général.

II. (La contingence de la personne.) Maintenant, comme l'indépendance *abstraite* du stoïcisme présentait son actualisa-

75. « Persönlichkeit ». La distinction que fera plus tard Hegel entre la personne juridique et l'individualité vivante n'est pas présentée explicitement ici, mais elle permet de mieux comprendre tout ce développement. Cf. *Philosophie de l'Histoire*, op. cit., p. 61. « A Rome nous trouvons désormais cette libre généralité, cette liberté abstraite qui met d'une part l'État abstrait, la politique et la force au-dessus de l'individualité concrète, la subordonnant entièrement, et qui d'autre part crée en face de cette généralité la personnalité — la liberté du Moi en soi qu'il est nécessaire de bien distinguer de l'individualité. »

76. Le stoïcisme a sa place dans le développement dialectique de la conscience de soi, il succède à l'état immédiat de domination et de servitude, cf. *Phénoménologie*, t. I, p. 169. De même dans le développement de l'esprit à l'état immédiat de la substance éthique succède l'état du droit. Le Droit abstrait correspond donc ici au stoïcisme.

tion, ainsi cette dernière reproduira le mouvement de la première. La conscience stoïque passe dans la confusion sceptique de la conscience, dans un radotage du négatif, qui, informe, erre d'une contingence de l'être et de la pensée à l'autre, les résout bien dans l'indépendance absolue, mais les engendre aussi bien une fois de plus, et n'est en fait que la contradiction de l'indépendance et de la dépendance de la conscience⁷⁷. — Pareillement l'indépendance personnelle du *droit* est plutôt cette égale confusion universelle et cette mutuelle dissolution. En effet, ce qui a validité comme essence absolue, c'est la conscience de soi comme le pur et *vide Un* de la personne. En regard de cette universalité vide, la substance a la forme de la *plénitude* et du *contenu*, et ce contenu est maintenant laissé complètement dans une liberté désordonnée; car l'esprit n'est plus présent pour l'assujettir et le rassembler dans son unité⁷⁸. — Dans sa *réalité*, cet Un vide de la personne est par conséquent un être-là contingent, un mouvement et une opération sans essence qui ne parviennent à aucune consistance. Comme le scepticisme, le formalisme du droit est donc aussi par son concept sans contenu propre. Il trouve devant soi une subsistance multiforme, la possession, et, comme le faisait le scepticisme, il lui imprime cette même universalité abstraite par quoi elle est dite *propriété*. Mais si dans le scepticisme l'effectivité ainsi déterminée se nomme apparence, en général, et n'a qu'une valeur négative, elle obtient dans le droit une valeur positive. Cette valeur négative consiste en ceci : que l'effectivité a la signification du Soi comme pensée, comme l'universel *en soi*; mais cette valeur positive consiste en cela : que l'effectivité est *Mienne* dans le sens de la catégorie, est mienne comme une validité *reconnue* et *effective*. Les deux valeurs sont le même *universel abstrait*⁷⁹. Le contenu effectif ou la détermination du mien, — qu'il s'agisse maintenant d'une possession extérieure ou encore

77. Pour tout ce développement qui conduit du stoïcisme au scepticisme, puis de là à la conscience malheureuse, cf. *Phénoménologie*, t. I, pp. 171 à 177.

78. Cf. *Philosophie de l'Histoire*, *op. cit.*, p. 100. « De même que dans la putréfaction du corps physique, chaque point acquiert pour soi une vie propre qui n'est toutefois que la vie misérable des vers, de même ici l'organisme politique s'est dissous dans les atomes des personnes privées. »

79. Toute cette dialectique repose sur une séparation du contenu et de la forme. La propriété est le vêtement formel de la possession; mais ce vêtement recouvre n'importe quoi; la possession, état de fait, et son devenir ne se laissent pas justifier par cette forme. — Droit et Droit de propriété sont pour Hegel des expressions identiques.

d'une richesse ou pauvreté intérieure de l'esprit et du caractère, — ne sont pas contenus dans cette forme vide et ne la concernent en rien. Le contenu appartient donc à une *puissance propre*⁸⁰ qui est un autre que le formellement universel, qui est donc le hasard et le caprice. — Par conséquent, la conscience du droit fait plutôt dans sa validité effective même l'expérience de la perte de sa réalité et de sa complète inessentialité; et désigner un individu comme une *personne* est l'expression du mépris⁸¹.

III. (La personne abstraite, le souverain du monde.) La libre puissance du contenu se détermine de la façon suivante : la dispersion dans la *pluralité* absolue des atomes personnels est en même temps, moyennant la nature de cette déterminabilité⁸², recueillie en un point qui leur est étranger et qui est également privé d'esprit. Ce point, comme la rigidité atomique de leur personnalité, est d'une part une effectivité purement singulière ; mais d'autre part, en opposition à leur singularité vide, il a en même temps pour eux la signification de tout le contenu et par conséquent de l'essence réelle; en regard de leur effectivité prétendue absolue, mais en soi sans essence, il est la puissance universelle et l'effectivité absolue. Ce souverain du monde se sait de cette façon la personne absolue, embrassant en même temps en soi-même tout être-là et pour la conscience de laquelle il n'existe pas d'esprit plus haut⁸³. Il est personne, mais la personne solitaire faisant face à *tous*. Ces « tous » constituent l'universalité triomphante de la personne, car le singulier, comme tel, n'est vraiment que comme pluralité universelle de la singularité; séparé de cette pluralité, le Soi solitaire est en fait le Soi ineffectif et sans force. — En même temps il est la conscience du contenu qui est passé en face de cette personnalité universelle. Mais ce contenu, libéré de sa puissance négative, est le chaos des puissances spirituelles qui, déchaînées comme essences élémentaires dans une débauche sauvage, s'agitent l'une contre l'autre avec une fré-

80. Cette puissance propre va être la personne des empereurs romains en qui s'incarne le contenu étranger au formalisme du droit.

81. La signification *positive* du droit se révèle donc après cette expérience comme une signification *négative*.

82. La pluralité en effet exige logiquement l'unité.

83. Cf. *Philosophie de l'Histoire*, *op. cit.*, p. 98. Les institutions politiques étaient concentrées en sa personne, il n'y avait plus aucune cohésion morale, la volonté de l'empereur était au-dessus de tout, sous lui l'égalité était absolue.

nésie de destruction. Leur conscience de soi sans force est la faible digue et le champ de leur tumulte. Se sachant ainsi comme l'ensemble de toutes les puissances effectives, ce souverain du monde est la conscience de soi titanique qui se sait elle-même comme le Dieu effectif. Mais puisqu'il est seulement le Soi formel, incapable de dompter ces puissances, son mouvement et sa jouissance de soi sont elles aussi la débauche titanique⁸⁴.

Le souverain du monde possède la conscience effective de ce qu'il est — la puissance universelle de l'effectivité — dans la violence destructrice qu'il exerce contre le Soi de ses sujets lui faisant contraste. Sa puissance, en effet, n'est pas l'*unification spirituelle* dans laquelle les personnes connaîtraient leur propre conscience de soi; comme personnes, elles sont plutôt pour soi et excluent de l'absolue rigidité de leur ponctualité la continuité avec d'autres. Elles sont donc engagées dans une relation seulement négative, tant l'une envers l'autre qu'envers lui, qui est leur rapport ou leur continuité. En étant cette continuité, il est l'essence et le contenu de leur formalisme, mais le contenu qui leur est étranger, l'essence qui leur est hostile, celle qui supprime plutôt cela même qui pour eux vaut comme leur essence, l'être-pour-soi vide de contenu; — en tant que la continuité de leur personnalité, il finit précisément par détruire cette personnalité. La personnalité du droit, quand le contenu qui lui est étranger se fait valoir en elle — et il se fait valoir parce qu'il est sa réalité —, fait donc plutôt l'expérience de son propre manque de substance. Par contre, la puissance ravageant ce terrain sans essence se donne bien la conscience de sa toute-puissance; mais ce Soi n'est que l'opération de dévaster, par conséquent il est seulement en dehors de soi et plutôt le rejet de sa conscience de soi.

C'est ainsi qu'est constitué l'aspect dans lequel la conscience de soi comme essence absolue est *effective*. Mais la *conscience refoulée* de cette effectivité en *soi-même* pense cette inessentialité qui est sienne. Nous avons déjà vu l'indépendance stoïque de la pure pensée traverser le scepticisme et trouver sa vérité dans la conscience malheureuse, — la vérité sur ce qu'il en était de son être-en-soi et pour-soi. Si ce savoir se manifesta alors comme la vue

84. Apothéose des empereurs romains, *Philosophie de l'Histoire*, op. cit., p. 99. « A la connaissance des hommes il n'existe sur terre aucune volonté qui soit en dehors de celle de l'empereur. » — Le traducteur anglais de la *Phénoménologie*, Baillie, cite ici le *Leviathan* de Hobbes.

unilatérale de la conscience, comme vue d'une conscience, ici la vérité effective de cette vue s'est produite. Elle consiste en ceci : cette validité universelle de la conscience de soi est la réalité qui lui est devenue étrangère⁸⁵. Cette validité est l'effectivité universelle du Soi, mais une telle effectivité est aussi bien immédiatement son renversement; elle est la perte de l'essence du Soi. — L'effectivité du Soi, non présente dans le monde éthique, a été gagnée par son retour dans la *personne*; ce qui dans ce monde éthique était harmonieusement uni émerge maintenant sous une forme développée, mais devenu étranger à soi-même.

85. « Entfremdete ». La traduction du verbe allemand *entfremden* ne présentait aucune difficulté, nous l'avons rendu par l'expression française *devenir étranger*, le mot *aliéner* devait être réservé pour traduire le verbe allemand *entäussern* employé par Hegel dans un sens très voisin. Malheureusement nous n'avons pas de substantif français formé à partir du terme d'étranger qui corresponde au substantif allemand *Entfremdung*. Il nous a fallu le créer en partant du mot latin *extraneus*; nous utiliserons donc le mot *extranéation* dans le chapitre suivant. L'*extranéation* de l'esprit désignera le mouvement par lequel l'esprit devient étranger à soi-même.

B. — L'ESPRIT DEVENU ETRANGER A SOI-MEME; LA CULTURE

La substance éthique tenait l'opposition incluse dans sa conscience simple; et cette conscience était dans une unité immédiate avec son essence. L'essence a par conséquent la déterminabilité simple de l'être pour la conscience immédiatement dirigée sur elle; elle en constitue les mœurs¹. La conscience ne se prend pas elle-même comme ce *Soi-ci exclusif* et la substance n'a pas la signification d'un être-là exclu de ce Soi, être-là avec lequel il aurait à se faire un seulement par son extranéation, tandis qu'il aurait à produire en même temps la substance². Mais cet esprit, dont le Soi est l'absolument discret, a son contenu en face de lui comme une effectivité également rigide; le monde a alors la détermination d'être une extériorité, le négatif de la conscience de soi. Mais ce monde est essence spirituelle, il est en soi la compénétration de l'être et de l'individualité. Son être-là est l'œuvre de la conscience de soi, mais est aussi bien une effectivité immédiatement présente et étrangère à elle, qui a un être spécial, et dans laquelle elle ne se reconnaît pas. Cette effectivité est l'essence extérieure et le libre contenu du droit; mais cette effectivité extérieure que le souverain du monde du droit prend en lui n'est pas seulement cette essence élémentaire, qui se présente d'une façon contingente au Soi, elle est encore son travail, non pas positif, mais plutôt négatif. Elle acquiert son être-là par la *propre aliéna-*

1. Résumé du chapitre sur le monde éthique. L'opposition dans ce monde est un résultat, non un point de départ. La conscience est dans une unité immédiate avec son essence, c'est-à-dire que l'individualité n'est pas encore l'être-pour-soi exclusif, mais exprime les mœurs de la cité ou la vie familiale. Au contraire le point de départ de ce nouveau monde spirituel, le monde de la culture, c'est l'opposition du Soi et de la substance.

2. Double mouvement qui sera caractéristique du monde de la culture; en s'aliénant, en se formant à l'universel, le Soi se relie à la substance et en même temps il produit et anime cette substance même. Le Soi devient substantiel quand la substance devient effective.

tion de la conscience de soi, son renoncement à son essence³, renoncement que, dans la dévastation régnant dans le monde du droit, paraît lui imposer la violence extérieure des éléments déchainés. Ceux-ci pour soi sont seulement la pure dévastation et la dissolution d'eux-mêmes. Mais cette dissolution, cette essence négative qui est la leur, est justement le Soi ; il est leur sujet, leur opération et leur devenir. Cependant cette opération et ce devenir, par lesquels la substance devient effective, sont l'extranéation même de la personnalité, car le Soi valant en soi et pour soi immédiatement, c'est-à-dire sans extranéation, est sans substance et est le jouet de ces éléments tumultueux ; sa substance est donc son aliénation même, et l'aliénation est la substance, ou les puissances spirituelles s'ordonnant en un monde et se maintenant par là même⁴.

De cette façon la substance est *esprit, unité* consciente d'elle-même du Soi et de l'essence ; mais les deux termes ont aussi l'un pour l'autre la signification de l'extranéation. L'esprit est conscience d'une effectivité, qui est objective, libre pour soi. En contraste avec cette conscience se trouve cette unité du Soi et de l'essence ; en face de la conscience *effective* la conscience *pure*. D'une part, grâce à son aliénation, la conscience de soi effective passe dans le monde effectif, et celui-ci dans celle-là ; mais d'autre part, précisément cette effectivité, la personne aussi bien que l'objectivité sont supprimées, ils sont purement universels. Leur extranéation est la *conscience pure*, ou l'*essence*. La présence a son opposition immédiatement dans son *au-delà* qui est sa pensée et son être-pensé ; inversement celui-ci a son opposition dans l'*en-deçà* qui est son effectivité qui lui est devenue étrangère⁵.

3. « Entwesung ».

4. En d'autres termes l'émergence du Soi entraîne la séparation du contenu qui, laissé à lui-même, s'oppose au Soi ; cf. à cet égard le chapitre précédent sur le monde du droit et le souverain du monde qui paraît représenter le contenu en face des personnalités juridiques.

5. L'unité du Soi et de l'essence n'est pas *présente* pour cette conscience qui ne voit dans la présence qu'une extériorité. Une nouvelle aliénation est donc à considérer ici, celle du monde effectif, l'*en-deçà* et celle du monde de la foi, l'*au-delà*. L'esprit vit désormais dans un monde, mais pense son essence dans un autre monde. Ces deux mondes sont à la fois étrangers et complémentaires. Foi et effectivité s'opposent, car l'une est sans présence et l'autre sans essence. Tout ce développement correspond à la formation de la conscience moderne depuis la fin de l'empire romain jusqu'à la Révolution française. On peut comparer ces deux mondes à la *conscience immuable* et à la *conscience changeante* qui se présentaient dans le chapitre sur la *conscience malheureuse*.

C'est pourquoi cet esprit ne se construit pas seulement un monde *unique*, mais bien un monde double, séparé et opposé. — Le monde de l'esprit éthique est sa *propre présence*, et ainsi chaque puissance de ce monde repose dans cette unité, et, en tant que les deux puissances se distinguent, est en équilibre avec le tout. Rien n'y a la signification d'un négatif de la conscience de soi; même l'esprit décédé a une présence dans le *sang* de la parenté, dans le *Soi* de la famille; et la *puissance* universelle du gouvernement est la *volonté*, le *Soi* du peuple⁶. Mais ici ce qui a une présence a la valeur d'une *effectivité* seulement objective, qui a sa propre conscience dans l'au-delà; chaque moment singulier, comme essence, reçoit celle-ci et avec elle l'effectivité d'un autre, et en tant qu'il est effectif, son essence est quelque chose d'autre que son effectivité. Rien n'a un esprit fondé en soi-même et immanent, mais tout est en dehors de soi dans un esprit étranger, — l'équilibre du tout n'est pas l'unité qui reste près de soi-même, et l'apaisement de cette unité retournée en soi-même; mais il repose sur l'extranéation de l'opposé. Le tout par conséquent, aussi bien que chaque moment singulier, est une réalité étrangère à soi-même; il se brise en un royaume dans lequel la *conscience de soi* elle-même et son objet sont *effectifs*, et en un autre royaume, le royaume de la *pure* conscience, qui, au delà du premier, n'a pas de présence effective, mais est dans la *foi*. Maintenant comme le monde éthique à partir de la séparation de la loi divine et de la loi humaine, ainsi que de leurs figures, comme la conscience de ce monde éthique à partir de sa division en savoir et en inconscience, retournent dans leur destin, dans le *Soi*, en tant que la *puissance négative* de cette opposition, de même ces deux royaumes de l'esprit devenu étranger à soi retourneront dans le *Soi*; mais si celui-là était le premier *Soi* valant immédiatement, la personne singulière, le second, qui de son aliénation retourne

6. Dans tous ses travaux de jeunesse Hegel a particulièrement insisté sur l'état de scission qui caractérise le monde moderne. Dans le monde éthique, la Grèce, il n'y a pas vraiment d'en-deçà et d'au-delà; l'esprit est immanent à sa réalisation. Maintenant cette scission, cette extranéation, caractérisent tous les aspects de la vie spirituelle; l'individu isolé s'oppose aux puissances sociales qu'il constitue et qu'il conquiert en se cultivant; ce sont le *pouvoir de l'État* et la *richesse*. Ainsi se forme un monde spirituel qui cependant n'a pas son essence en lui-même, mais la trouve dans un autre monde, le monde de la foi où l'individu se réfugie en fuyant le monde actuel. Au terme de cette scission, le *Soi* se retrouvera lui-même, enrichi par tout ce mouvement de la culture. Il rassemblera les deux mondes et les réduira à *Soi*. La Pensée du XVIII^e siècle et la Révolution seront le terme de tout ce développement.

en soi-même, sera le *Soi universel*, la conscience saisissant le concept; et ces mondes spirituels dont tous les moments s'affirment comme une effectivité fixée et une subsistance sans spiritualité se résoudre dans la *pure intellection*⁷; celle-ci, comme le *Soi se saisissant* soi-même, achève la culture; elle ne saisit rien que le *Soi*, et saisit tout comme le *Soi*, c'est-à-dire qu'elle réduit tout au concept, efface toute objectivité et transmue tout *être-en-soi* en un *être-pour-soi*. Tournée contre la foi, entendue comme le royaume étranger de l'essence situé dans l'au-delà, elle est « *Les Lumières* »⁸. Les Lumières dans ce royaume dans lequel l'esprit devenant étranger à soi se réfugie comme dans la conscience du repos égal à soi-même, achèvent l'extranéation. Elles troublent le ménage que l'esprit tient dans le royaume de la foi, en y introduisant les ustensiles du monde de l'en-deçà, que l'esprit ne peut renier comme sa propriété, parce que sa conscience appartient également à ce monde⁹. — Dans cette occupation négative, la pure intellection se réalise en même temps elle-même et produit son objet propre — l'essence *absolue inconnais-sable* et *l'utile*. Comme de cette façon l'effectivité a perdu toute substantialité et qu'en elle il n'y a plus rien *en soi*, alors le royaume de la foi aussi bien que celui du monde réel s'écroulent, et cette révolution produit la *Liberté absolue*¹⁰; avec elle l'esprit auparavant étranger à soi-même est complètement revenu en soi-même, il quitte cette terre de culture et passe dans une autre terre, dans la terre de la conscience morale¹¹.

7. « *Einsicht*. » Nous traduirons ce terme par *intellection*, le mot d'intuition ne pouvant s'appliquer ici. Cette intellection est le concept dans sa négativité qui réduit à soi-même toute objectivité. C'est l'activité du *Soi universel* qui sera la vérité de tout ce développement comme le *Soi singulier* valant immédiatement était la vérité du monde éthique.

8. L'« *Aufklärung* ». Pour éviter le pluriel français « les lumières », nous conserverons en général le mot allemand dans le texte.

9. L'« *Aufklärung* » montrera à la foi le caractère fini et anthropomorphique de son objet. Elle dénoncera l'en-deçà dans l'au-delà.

10. La Révolution française.

11. S'il faut en croire Hegel lui-même dans une lettre à Niethammer, du 29 avril 1814, qui parle de la chute de Napoléon, il faudrait prendre littéralement cette expression : *une autre terre*. A l'expérience politique de la France succède l'expérience allemande, la philosophie morale du monde. — On notera les ressemblances entre ces textes et ceux qui traitent de la conscience malheureuse. La division en deux mondes, l'esprit étranger à soi-même, sont une nouvelle forme du malheur de la conscience. Mais il s'agit maintenant d'une expérience de l'esprit — social, politique, intellectuel — non plus seulement de la conscience de *Soi*.

a) Le monde de l'esprit devenu étranger à soi

Le monde de cet esprit se brise en un monde double; le premier est le monde de l'effectivité, ou celui de l'extranéation de l'esprit; mais l'autre est le monde que l'esprit, s'élevant au-dessus du premier, se construit dans l'éther de la pure conscience. Ce monde *opposé* à cette extranéation pour cette raison même n'en est pas libre; il n'est plutôt que l'autre forme de l'extranéation, forme qui consiste précisément à avoir la conscience en deux mondes divers et qui les comprend tous les deux. Il ne s'agit donc pas ici de la conscience de soi de l'essence absolue, telle qu'elle est *en soi* et *pour soi*; il ne s'agit pas de la religion, mais de la *Foi*, en tant qu'elle est la *fuite* du monde effectif et ainsi n'est pas *en soi* et *pour soi*¹². Cette fuite du royaume de la présence implique donc immédiatement en soi-même une double direction. La pure conscience est l'élément dans lequel l'esprit s'élève, mais n'est pas seulement l'élément de la *foi*, mais encore celui du *concept*. Tous les deux entrent en scène ensemble; et la foi est considérée seulement en opposition au concept¹³.

I

LA CULTURE ET SON ROYAUME DE L'EFFECTIVITÉ

L'esprit de ce monde est l'essence spirituelle imprégnée par une conscience de soi, qui se sait immédiatement présente comme *cette conscience de soi étant pour soi* et sait l'essence comme une effectivité lui faisant vis-à-vis. Mais l'être-là de ce monde, aussi bien que l'effectivité de la conscience de soi, dépend du mouvement par lequel cette conscience de soi se dé-

12. Pour cette conception de la *foi*, cf. *Glauben und Wissen*, Hegels Werke, éd. Lasson, t. I, p. 223; cf. également une définition de la foi dans la *Phénoménologie*, t. I de cet ouvrage, p. 314.

13. Le monde de l'au-delà opposé à l'effectivité est donc lui-même conditionné par elle. C'est pourquoi la foi n'est que le côté de l'*en-soi* opposé au côté du *pour-soi*. En d'autres termes l'esprit s'élevant au-dessus de l'effectivité dans la pure conscience est lui-même double; il est la *foi*, ou il est le *concept*. Foi et concept se présenteront dans leur conflit mutuel.

pouille de sa personnalité, produit ainsi son monde, et se comporte envers lui comme si c'était un monde étranger, en sorte qu'elle doit désormais s'en emparer. Mais le renoncement à son être-pour-soi est justement lui-même la production de l'effectivité, et grâce à ce renoncement la conscience de soi s'empare donc immédiatement de l'effectivité¹⁴. — Pour dire la chose autrement, la conscience de soi n'est *quelque chose*, elle n'a de *réalité*, qu'en tant qu'elle se rend étrangère à soi-même; c'est par ce moyen, en effet, qu'elle se pose comme universelle; et cette universalité qui lui appartient est sa valeur objective et son effectivité. Cette *égalité* avec tous n'est donc pas cette égalité du droit, n'est pas cet être-reconnu et cette valeur immédiate de la conscience de soi qui ne tiennent qu'au fait qu'elle est; mais elle vaut du fait que, par la médiation de l'extranéation, elle s'est rendue elle-même conforme à l'universel. L'universalité sans esprit du droit accueille en soi n'importe quelle modalité du caractère comme de l'être-là et les justifie toutes également. Ici, l'universalité qui vaut est l'universalité *devenue*, et c'est pour cela qu'elle est *effective*¹⁵.

I. (La culture comme l'extranéation de l'être naturel.)

Ce moyennant quoi l'individu a ici valeur objective et effectivité est donc la *culture*. La véritable nature *originnaire* et la substance de l'individu sont l'esprit de l'*extranéation* de l'être *naturel*. Cette aliénation de son être naturel est donc aussi bien but qu'*être-là* de l'individu; elle est en même temps le moyen ou le passage soit de la *substance pensée* dans l'*effectivité*, soit inversement de l'*individualité déterminée* dans l'*essentialité*. Une telle

14. Ce mouvement est la culture, *Bildung*, terme qui doit être pris dans une signification très générale. Il comprend la formation *politique, économique, sociale, intellectuelle, etc.*, de la conscience de soi. C'est cette formation que va décrire ici Hegel. Elle a une double signification : d'une part, l'individu renonce à son être-pour-soi, à sa valeur immédiate, *il se fait* universel et s'élève à la substance, mais, d'autre part, la substance gagne par là-même l'effectivité. Pour cet emploi du mot « *Bildung* » dans cette signification générale, cf. les œuvres d'Iéna et particulièrement *Realphilosophie*, édition Hoffmeister, t. II, p. 226. Sur le concept de culture dans la philosophie hégélienne, cf. l'article de W. Moog : *Der Bildungsbegriff Hegels, III, Verhandlungen des dritten Hegelkongresses*, Mohr, 1934, Tübingen.

15. Hegel indique ici la différence entre la personnalité de la culture et celle du droit. Dans la personnalité du droit, le Soi est reconnu tel qu'il est, *in abstracto*, mais ici la personnalité se cultive, elle se fait elle-même universelle, et ne vaut que par cette suppression de son état immédiat

individualité se *cultive* jusqu'à atteindre ce qu'elle est en-soi, et c'est seulement ainsi qu'elle est *en soi* et a un'être-là effectif. Autant elle a de culture, autant elle a d'effectivité et de puissance¹⁶. Quoique le Soi se sache ici effectif comme *ce* Soi, son effectivité ne consiste pourtant que dans la suppression du Soi naturel; la nature originairement *déterminée* se réduit donc à la différence inessentielle de grandeur, à une plus ou moins grande énergie du vouloir; mais le but et le contenu de ce vouloir appartiennent seulement à la substance universelle et ne peuvent être qu'un universel. La spécificité d'une nature qui devient but et contenu est quelque chose d'*impuissant* et d'*ineffectif*, elle est une *espèce*, qui vainement et ridiculement tente de se poser en œuvre; elle est la contradiction de donner au particulier l'effectivité alors que l'effectivité est immédiatement l'universel. Si donc l'individualité est posée faussement dans la *particularité* de la nature et du caractère, c'est que dans le monde réel il n'y a pas d'individualités et de caractères, mais que les individus ont un'être-là égal l'un pour l'autre. Cette prétention d'individualité n'est que l'être-là visé, qui ne parvient à aucune stabilité dans ce monde dans lequel ce qui renonce à soi seulement, et par conséquent seulement ce qui est universel, gagne l'effectivité. — L'*être visé*¹⁷ passe donc pour ce qu'il est, pour une espèce. Le terme allemand n'est pas du tout la même chose que « l'espèce¹⁸ », « de tous les sobriquets le plus redoutable, car il désigne la médiocrité et exprime le plus haut degré de mépris ». « Espèce » et « bon dans son espèce » sont des expressions allemandes qui ajoutent à cette signification un air d'honnêteté, comme si on n'entendait pas dire une chose si malveillante, ou comme si elles n'enfermaient pas encore en fait la conscience de ce que sont espèce, culture, effectivité.

16. Le traducteur anglais Baillie cite ici la phrase de Bacon : « Knowledge is power. »

17. « Das Gemeinte. »

18. En français dans le texte. La citation qui suit est empruntée au *Neveu de Rameau* que Goethe venait alors de traduire en allemand. Le texte même de Diderot n'était pas connu en France. — Cette culture où l'individu ne vaut que par son universalité, c'est la culture française du XVII^e siècle. Le renoncement apparent au Moi, l'honnête homme, sont le résultat de cette culture. Le développement de l'esprit coïncide dans ce chapitre avec le développement de la France. — Dans la IV^e partie de sa philosophie de l'Histoire du monde qui traite du développement des peuples européens de la fin de l'Empire romain jusqu'à la Révolution, Hegel considère particulièrement cette catégorie historique de la culture.

Ce qui, sous l'angle de l'*individu* singulier, se manifeste comme sa culture est le moment essentiel de la *substance* elle-même, c'est-à-dire le passage immédiat de son universalité pensée dans l'effectivité ou l'âme simple de la substance, ce moyennant quoi l'en-soi est un *Reconnu* et un *être-là*. Le mouvement de l'individualité qui se cultive est donc immédiatement le devenir de celle-ci, entendu comme le devenir de l'essence universelle objective, c'est-à-dire le devenir du monde effectif. Ce monde, quoique venu à l'être par le moyen de l'individualité, est pour la conscience de soi une entité devenue immédiatement étrangère, et a pour elle la forme d'une effectivité fixée. Mais certaine en même temps que ce monde est sa propre substance, la conscience de soi se met à s'en emparer. Elle atteint cette puissance sur lui grâce à la culture, qui, de ce point de vue, se manifeste comme la conscience de soi se rendant adéquate à l'effectivité autant que le lui permet l'énergie du caractère originaire et du talent. Ce qui se manifeste ici comme la force de l'individu, sous l'empire duquel tombe la substance devenant ainsi supprimée, est précisément la même chose que l'actualisation de cette substance; car la force de l'individu consiste dans le fait qu'il se rend adéquat à la substance, c'est-à-dire aliène son Soi, et se pose donc lui-même comme la substance objective dans l'élément de l'être. La culture et l'effectivité de l'individu sont donc bien l'actualisation effective de la substance même¹⁹.

a) — (LE BIEN ET LE MAL, LE POUVOIR DE L'ÉTAT ET LA RICHESSE.)
Le Soi est conscient d'être effectif seulement comme Soi *supprimé*²⁰. Le Soi ne constitue donc pas pour lui l'unité de la *conscience* de soi et de l'objet; mais cet objet lui est le négatif de soi. — Moyennant le Soi, comme l'âme du processus, la substance est donc façonnée dans tous ses moments, de sorte qu'un opposé donne la vie à l'autre, que chaque opposé par son extranéation donne subsistance à l'autre, et inversement la reçoit de lui. En même temps, chaque moment a sa déterminabilité comme un

19. Hegel développe une idée déjà indiquée. La culture de l'individu est son élévation à l'universel; il se rend conforme aux *institutions*; mais inversement ces institutions s'élèvent par là-même à la *personnalité*, à la conscience de soi. Dans la terminologie hégélienne on peut dire que l'en-soi devient pour-soi quand le pour-soi devient en-soi. Ainsi le pouvoir abstrait de l'État deviendra le pouvoir personnel de Louis XIV.

20. Le Soi ne se trouve plus lui-même, mais ce qu'il a acquis par sa culture.

sens insurmontable et a une effectivité fixe et solide vis-à-vis de l'autre. La pensée fixe cette différence de la façon la plus universelle par l'opposition absolue du *bien* et du *mal*, qui, se fuyant l'un l'autre, ne peuvent d'aucune façon devenir une seule et même chose. Mais cet être fixe et solide a comme âme le passage immédiat dans l'opposé. L'être-là est plutôt l'inversion de toute déterminabilité dans la déterminabilité opposée, et c'est seulement cette extranéation qui est l'essence et le soutien du tout. Il reste à étudier ce mouvement actualisant les moments et leur donnant la vie; l'extranéation de l'extranéation se produira à son tour, et par là le tout se reprendra soi-même dans son propre concept ²¹.

Il faut premièrement considérer la substance simple dans l'organisation immédiate de ses moments; ils sont là, mais encore inanimés. — De même que la nature se déploie dans les éléments universels, parmi lesquels l'*air* est l'essence *permanente*, purement universelle et transparente, — l'eau, par contre, est l'essence qui est *toujours offerte et sacrifiée*, — le feu est leur unité animatrice qui résout toujours leur opposition autant qu'il scinde en cette opposition leur simplicité, — la terre enfin est le *nœud solide* de cette organisation et le sujet de ces essences comme de leur processus, leur origine et leur retour; — ainsi se déploie l'essence intérieure ou l'esprit simple de l'effectivité consciente de soi, en des masses universelles semblables aux précédentes, mais spirituelles; se déploie comme un monde, — dans une *première* masse l'essence spirituelle *en soi universelle, égale à soi-même*, — dans une *seconde* l'essence *étant-pour-soi*, devenue inégale en soi-même, se sacrifiant et se distribuant — et dans une *troisième* essence qui, comme conscience de soi, est sujet et possède immédiatement en elle-même la force du feu. — Dans la première essence elle est consciente de soi comme de l'*être-en-soi*, tandis que dans la seconde elle possède le devenir de l'*être-*

21. Le monde spirituel considéré ici est le monde de l'*extériorité*. Chaque moment est donc à l'extérieur de soi, il n'est que par l'autre et cette séparation des moments est caractéristique, comme la fusion des moments et leur unité immédiate étaient caractéristiques du monde éthique. La pensée exprime cette opposition d'une façon générale par les idées de *bien* et de *mal* qui seront appliquées tour à tour aux moments objectifs de ce monde. Pour comprendre la suite du passage il faut se souvenir que la conscience n'en reste pas au bien et au mal abstraits; ces idées s'*extériorisent*, c'est-à-dire ne restent pas de pures idées; ainsi le bien sera d'abord le *pouvoir de l'État*, le mal, la *richesse*.

pour-soi en vertu du sacrifice de l'universel. Mais l'esprit lui-même est l'être-en-soi-et-pour-soi du tout; ce tout se *scinde* dans la substance comme permanente, et dans la *substance* comme se sacrifiant elle-même, et il la reprend aussi bien à nouveau dans son unité, flamme dévorante qui la consume aussi bien que figure permanente de cette même substance²². — Nous voyons que ces essences correspondent à la communauté et à la famille du monde éthique, mais sans posséder l'esprit indigène que celles-ci ont; par contre, si le destin est étranger à cet esprit, la conscience de soi est et se sait ici comme la puissance effective de ces essences.

Il nous faut considérer ces membres soit comme ils sont représentés d'abord à l'intérieur de la pure conscience, comme pensées ou comme essences *étant-en-soi*, soit encore comme ils sont représentés dans la conscience effective à titre d'essences objectives²³. — Dans cette forme de la simplicité, la première essence, comme l'essence *égale à soi-même*, immédiate et invariable, de toutes les consciences, est le *Bien*, — la puissance spirituelle de l'*en-soi indépendante*, à côté de laquelle le mouvement de la conscience étant pour soi ne fait que se jouer incidemment. L'autre est au contraire l'essence spirituelle passive, ou l'universel en tant qu'il s'abandonne et permet aux individus de prendre en lui la conscience de leur singularité; il est l'essence nulle, le *mal*. Cette absolue dissolution de l'essence est à son tour permanente. Tandis que la première essence est fondation, point de départ et résultat des individus qui y sont purement universels, la seconde, par contre, est d'une part l'*être pour un autre*, se sacrifiant, et

22. Après une comparaison avec la philosophie de la nature, Hegel indique les éléments du monde spirituel. L'esprit entendu comme réalité supra-individuelle est d'abord la *substance*, l'être en soi des individus. Cette substance est le *pouvoir de l'État*; il est ensuite le moment de l'*être-pour-soi*; en d'autres termes cette substance se réalise dans les individus, laisse chacun d'entre eux participer à l'œuvre commune. Ce moment est la *richesse* dans sa signification la plus générale, c'est-à-dire comprenant toutes les formes de la vie économique, production et consommation. — Le pouvoir de l'État exprime directement l'unité des individus, la vie économique ne l'exprime qu'indirectement, à l'insu des individus qui prétendent travailler et consommer pour eux-mêmes. Hegel avait lu Adam Smith traduit en allemand par Garve (1794-1796).

23. C'est-à-dire, d'une part, le bien et le mal en soi comme pures pensées, d'autre part, le bien et le mal réalisés objectivement. En soi le bien est l'universel, le mal la dissolution de cet universel; cet universel abstrait devient être pour un autre (*Sein für andere*); et l'être pour un autre devient être pour soi dans les individus séparés.

justement pour cela est d'autre part leur incessant retour à soi en tant que le *singulier*, leur *devenir pour soi* constant.

Mais ces *pensées* simples du bien et du mal sont en même temps immédiatement étrangères à elles-mêmes, elles sont effectives, et dans la conscience effective sont comme des moments *objectifs*. Ainsi la première essence est le *pouvoir de l'État*, la seconde est la *Richesse*. — Le pouvoir de l'État, comme il est la *substance* simple, est aussi bien l'*œuvre* universelle, — la Chose même²⁴ absolue dans laquelle les individus trouvent leur *essence* exprimée, et où leur singularité est directement et uniquement conscience de leur *universalité*. — Le pouvoir de l'État est également l'*œuvre* et le *résultat* simple dans lequel disparaît le fait qu'il tire son origine de leur *opération*; cette œuvre reste la fondation absolue et la subsistance de toute leur opération²⁵. — Cette *simple* substance éthérée de leur vie est, par cette détermination de son inaltérable égalité avec soi-même, *être*, et donc seulement *être pour un autre*. Elle est donc en soi immédiatement l'opposé d'elle-même, elle est la *Richesse*²⁶. Quoique la richesse soit bien ce qui est passif et nul, elle n'en est pas moins essence spirituelle universelle, elle est le résultat, qui *incessamment* devient, du *travail* et de l'*opération de tous*, un résultat qui ensuite se dissout à son tour dans la *jouissance* de tous. Dans la jouissance, l'individualité devient bien *pour soi*, ou comme individualité singulière, mais cette jouissance même est résultat de l'opération universelle, tandis qu'à son tour elle fait naître le travail et la jouissance de tous. L'effectivité a uniquement la signification spirituelle d'être immédiatement universelle. Chaque entité singulière croit bien à l'intérieur de ce moment agir en vue de son *intérêt égoïste*; c'est en effet le moment où elle se donne la conscience d'être-pour-soi; et elle ne prend donc pas ce moment pour quelque chose de spirituel; mais considéré aussi seule-

24. « Die Sache selbst. » Sur cette catégorie, cf. *Phénoménologie*, t. I, p. 324.

25. Le pouvoir de l'État est l'œuvre commune, ainsi donc le résultat de l'opération des individus; mais ce caractère disparaît en lui, il n'est pas la somme des opérations individuelles, car l'opération individuelle n'a sa signification et sa subsistance qu'en lui.

26. Dialectique très générale chez Hegel. L'universel est la *pure* abstraction; mais cette pureté en fait seulement un moment; en tant que moment il est le contraire de soi, il est l'être pour un autre. Le pouvoir de l'État *réalisé*, posé dans l'élément de l'être est le bien commun qui se distribue aux individus. C'est comme tel qu'il est la *richesse*. A son tour la richesse dans la jouissance devient l'être-pour-soi des individus.

ment de l'extérieur²⁷, ce moment se montre tel que dans sa jouissance chacun donne à jouir à tous, et que dans son travail chacun travaille aussi bien pour tous que pour soi, et tous pour lui. Son *être-pour-soi* est par conséquent en soi *universel*, et l'intérêt égoïste est seulement quelque chose de visé, qui ne peut parvenir à rendre effectif ce qu'il vise, c'est-à-dire à faire quelque chose qui ne tournerait pas à l'avantage de tous.

b) — (LE JUGEMENT DE LA CONSCIENCE DE SOI : LA CONSCIENCE NOBLE ET LA CONSCIENCE VILE.) Dans ces deux puissances spirituelles la conscience de soi reconnaît donc sa substance, son contenu et son but; elle y a l'intuition de sa double essence : dans l'une des puissances elle a l'intuition de son *être-en-soi*, dans l'autre de son *être-pour-soi*²⁸. — Mais la conscience de soi en tant que l'esprit est en même temps l'*unité négative* de leur subsistance et de la séparation de l'individualité et de l'universel, ou de l'*effectivité* et du Soï. Souveraineté et richesse sont donc présentes pour l'individu comme objets, c'est-à-dire comme choses telles qu'il s'en sait *libre* et croit pouvoir choisir entre elles, ou même pouvoir ne choisir aucune des deux. Lui-même, comme cette conscience *libre* et *pure*, se pose en face de l'essence comme en face d'une chose telle qu'elle est seulement *pour lui*. Il possède alors l'essence *comme essence* à l'intérieur de soi. — Dans cette pure conscience, les moments de la substance ne lui sont pas le pouvoir de l'État et la richesse, mais les pensées du *bien* et du *mal*. — Mais la conscience de soi est en outre le rapport de sa pure conscience avec sa conscience effective, de l'entité pensée avec l'essence objective, elle est essentiellement le *Jugement*. — De la détermination immédiate des deux côtés de l'essence effective a résulté quel côté est le bien, quel côté est le mal; le bien

27. Le mouvement de la richesse est quelque chose d'universel, mais médiatement, indirectement. C'est une sorte de *ruse*. L'individu travaille et jouit pour lui-même; ainsi il est conduit, semble-t-il, par son intérêt égoïste, mais en fait cet intérêt égoïste est un moyen et non une fin véritable. Cf. dans la *Philosophie du Droit* de Hegel la distinction entre l'État et la société civile (die bürgerliche Gesellschaft), éd. Lasson, t. VI, p. 154.

28. Le sujet conscient de soi est le troisième élément du monde spirituel, correspondant au feu dans la philosophie de la nature. La conscience de soi est *en soi et pour soi*; elle se rapportera donc d'une double façon aux essences précédentes (pouvoir de l'État et richesse); elle s'en sait libre et en distingue dans sa pure conscience le bien et le mal. Elle *jugera* donc chacune de ces essences posant tantôt l'une, tantôt l'autre comme le bien. C'est ce jugement de la conscience de soi que va considérer ici Hegel. Ce jugement en révélant le double aspect possible de ces essences les réalisera plus complètement que ne le faisait leur première détermination *immédiate*.

est le pouvoir de l'État, le mal la richesse. Seulement ce premier jugement ne peut pas être considéré comme un jugement spirituel ; en lui, en effet, l'un des côtés est déterminé seulement comme l'*étant-en-soi* ou comme le positif, l'autre comme l'*étant-pour-soi* et comme le négatif. Mais comme essences spirituelles, ils sont chacun la compénétration des deux moments, par conséquent ils ne sont pas épuisés dans ces déterminations, et la conscience de soi qui se rapporte à eux est *en-soi* et *pour-soi* ; à chacun d'eux, elle doit donc se rapporter de cette double façon ; par ce moyen, leur nature d'être des déterminations se rendant étrangères à elles-mêmes sera mise en lumière.

La conscience de soi juge maintenant *bon* et *en-soi* l'objet dans lequel elle se trouve soi-même, mais *mauvais* celui dans lequel elle trouve le contraire de soi. Le *bien* est l'*égalité* de la réalité objective avec elle, mais le *mal* son *inégalité*. En même temps, ce qui est bon et mauvais *pour elle* est bon et mauvais *en-soi*, parce qu'elle est le milieu où ces deux moments de l'*être-en-soi* et de l'*être-pour-elle* sont identiques ; elle est l'esprit effectif des essences objectives, et le jugement est la démonstration en elles de son pouvoir, pouvoir qui *les fait* ce qu'elles sont *en-soi*. Ce n'est pas ce qu'elles sont immédiatement en elles-mêmes, l'*égal* ou l'*inégal*, c'est-à-dire l'*être-en-soi* ou l'*être-pour-soi in abstracto*, qui constitue le critère et la vérité de ces essences objectives, mais ce qu'elles sont dans le rapport de l'esprit avec elles, c'est-à-dire leur égalité ou leur inégalité avec lui. Le *rapport* de l'esprit avec ces essences, qui, posées d'abord comme *objets*, deviennent *en-soi* par l'*intermédiaire de l'esprit*, devient en même temps leur *réflexion en elles-mêmes* ; en vertu de cette réflexion, elles reçoivent un être spirituel effectif, et ce que *leur esprit* est, est mis en évidence. Cependant, de même que leur première *détermination immédiate* se distingue du *rapport* de l'esprit avec elles, de même le troisième moment, leur esprit propre, se distinguera aussi du second. — Tout d'abord, le *second en-soi* de ces essences, celui qui jaillit du rapport de l'esprit avec elles, doit nécessairement être déjà différent de leur *en-soi immédiat*, car cette *médiation* de l'esprit met plutôt en mouvement la déterminabilité *immédiate* et la transforme en quelque chose d'autre.

Ainsi la conscience *étant-en-soi* et *pour-soi* trouve bien dans le *pouvoir de l'État* son *essence simple* et sa *subsistance en général*, mais non son individualité comme telle ; elle y trouve bien son *être-en-soi*, mais non son *être-pour-soi* ; dans ce pouvoir, elle

trouve plutôt l'opération reniée comme opération singulière et assujettie à l'obéissance. Devant ce pouvoir, l'individu se réfléchit donc en soi-même; il est pour lui l'essence opprimante et le *mal*, car au lieu d'être l'égal, il est directement l'inégal à l'individualité²⁹. — Par contre, la richesse est le *bien*; elle conduit à la jouissance universelle, elle se distribue et procure à tous la conscience de leur Soi. En soi, elle signifie prospérité universelle. Si elle refuse un bienfait dans un cas donné, et n'est pas complaisante pour tout besoin, c'est là une contingence qui ne porte pas préjudice à son essence nécessaire universelle, de se communiquer à tous les êtres singuliers et d'être la donatrice aux milliers de mains.

Ces deux jugements donnent aux pensées du bien et du mal un contenu qui est le contraire de celui qu'elles avaient pour nous. — La conscience de soi toutefois ne s'est rapportée que d'une façon incomplète à ses objets, c'est-à-dire selon la mesure de l'*être-pour-soi*; mais la conscience est également essence étant-en-soi et doit également prendre ce côté comme mesure, par quoi le jugement spirituel vient à se compléter. Selon ce côté le *pouvoir de l'État* exprime l'essence de la conscience de soi; il est pour une part loi stable, pour l'autre gouvernement et commandement qui coordonne les mouvements singuliers de l'opération universelle : l'une des choses est la substance simple elle-même, et l'autre l'opération de cette substance donnant la vie à soi et à tous, et la préservant. L'individu trouve donc là son fondement et son essence exprimés, organisés et actualisés. — Par contre, dans la jouissance de la *richesse*, l'individu ne fait pas l'expérience de son essence universelle, il n'y obtient que la conscience *éphémère* et la jouissance de soi-même, comme singularité étant pour

29. Dans ce jugement de la conscience de soi qui est en soi et pour soi, le pouvoir de l'État apparaît comme le mal, car il est la négation de l'individualité; il soumet l'individu à l'obéissance et le nie. La richesse est par contre considérée comme le bien, car elle permet à l'individu de se développer librement. Ce jugement prend pour étalon de mesure l'être-pour-soi, mais la conscience de soi est aussi bien en soi, il y a donc un second jugement inverse du premier à considérer. Malgré le caractère assez abstrait de cette dialectique, on peut facilement en découvrir le sens. La richesse envisagée comme le bien signifie la limitation du pouvoir de l'État et le développement libre des individus. Grâce à une certaine harmonie économique ce libre développement assure la prospérité universelle. Le pouvoir de l'État envisagé comme le bien signifie la stabilité de la loi commune et la coordination par le gouvernement de toutes les opérations individuelles.

soi et comme l'inégalité avec son essence. — Les concepts du bien et du mal reçoivent ici le contenu opposé au précédent.

Ces deux manières de juger trouvent chacune une *égalité* et une *inégalité*; la première conscience jugeante trouve le pouvoir de l'État *inégal*, mais la jouissance de la richesse *égale* à elle; la seconde, au contraire, trouve le pouvoir de l'État *égal*, mais la jouissance de la richesse *inéga*le à elle. On se trouve devant une *double constatation d'égalité* et une *double constatation d'inégalité*; ce qui est donné, c'est un rapport opposé avec les deux essentialités réelles. — Nous devons à notre tour juger ces diverses manières de juger en appliquant pour cela la mesure déjà admise. Le rapport d'*égalité* de la conscience est en conséquence le *bien*, le rapport d'*inégalité* le *mal*, et ces deux modes du rapport sont désormais à retenir comme *diverses figures de la conscience elle-même*. En se comportant de ces diverses façons, la conscience elle-même tombe sous ces déterminations diverses d'être bonne ou mauvaise, et non parce qu'elle aurait pour principe ou bien l'*être-pour-soi*, ou le pur *être-en-soi*; tous les deux, en effet, sont des moments également essentiels. Le double processus de juger considéré plus haut présentait les principes dans leur séparation, et contient donc des manières seulement *abstraites* de juger. La conscience effective possède les deux principes en elle, et la différence tombe seulement dans *son essence*, c'est-à-dire tombe dans le *rapport* de cette conscience avec le réel³⁰.

Opposées sont donc les manières d'être de ce rapport; l'une est le comportement à l'égard de l'État et de la richesse comme à l'égard d'un *égal*, l'autre comme à l'égard d'un *inégal*. — La conscience du rapport d'égalité est la *conscience noble*. Dans le pouvoir public elle considère l'égal à elle-même, elle voit qu'elle trouve en lui son *essence simple* et l'activation de cette essence;

30. Nouvelle progression dialectique, qui nous conduit à deux *types de consciences de soi*. La conscience de soi jugeait selon son être en soi ou selon son être pour soi. En fait pour nous (le philosophe qui contemple le développement phénoménologique) ces jugements caractérisent plutôt la conscience de soi elle-même. Il y a un type de conscience de soi qui se caractérise par son adéquation à la réalité spirituelle, qu'il s'agisse du pouvoir ou de la richesse, c'est la *conscience noble*; il y a un autre type qui se caractérise par son inadéquation à cette réalité, c'est la *conscience vile* (ou basse). La conscience noble reconnaît l'ordre social qu'elle constitue, la conscience vile est la conscience toujours révoltée, à la fois contre le pouvoir et contre la richesse. La méthode de Hegel est toujours d'individualiser les oppositions abstraites et de les réaliser en des *figures de la conscience de soi*. Ainsi en était-il déjà pour le maître et pour l'esclave.

elle se tient donc elle-même dans le service de l'obéissance effective à cette essence et dans le respect intérieur à son égard. Pareillement la conscience voit dans la richesse qu'elle lui procure la conscience de son autre côté essentiel, celui de l'*être-pour-soi*; elle considère donc également la richesse comme *essence* dans son rapport avec elle, reconnaît celui qui lui procure la jouissance comme un bienfaiteur et se tient obligée à la gratitude vis-à-vis de lui.

Inversement, la conscience de l'autre rapport est la *conscience vile* qui s'en tient fixement à l'*inégalité* avec les deux essences, voit donc dans la souveraineté une chaîne et une oppression de l'*être-pour-soi*, et ainsi hait le souverain, obéit seulement avec une secrète malice et est toujours prête à la rébellion, — dans la richesse grâce à laquelle elle parvient à la jouissance de son *être-pour-soi*, elle ne voit également que l'*inégalité*, précisément l'*inégalité* avec l'*essence* permanente. Si par la richesse elle parvient à la conscience de la singularité et de la jouissance éphémère, elle aime la richesse, mais la méprise, et avec la disparition de la jouissance, de ce qui en soi disparaît, elle considère sa relation avec le riche comme disparue du même coup³¹.

Maintenant ces rapports expriment seulement le *jugement*, la détermination de ce que sont les deux essences, à titre d'*objets* pour la conscience, mais n'expriment pas encore ce qu'elles sont *en soi et pour soi*. La réflexion qui est représentée dans le jugement d'une part est *pour nous* seulement une position de l'une comme de l'autre détermination, et donc une égale suppression des deux, mais elle n'est pas encore la réflexion de ces déterminations pour la conscience même; d'autre part, ces déterminations sont des *essences* immédiatement, et elles ne sont pas *devenues* ce qu'elles sont, et elles ne sont pas en elles-mêmes consciences *de soi*; ce pour quoi elles sont n'est pas encore leur principe animateur; elles sont des prédicats qui ne sont pas encore eux-mêmes sujets. En vertu de cette séparation, le tout du jugement spirituel reste encore brisé en deux consciences, dont chacune est soumise à une détermination unilatérale. — Maintenant, comme l'*indifférence* mutuelle des deux côtés de l'extranéation — l'un, l'*en-soi* de la pure conscience, c'est-à-dire les

31. Conscience noble et conscience vile vont constituer les deux pôles de l'évolution décrite par Hegel. C'est en fait la conscience vile qui sera la *vérité* de la conscience noble, comme l'esclave était la *vérité* du maître.

pensées déterminées du bien et du mal, l'autre leur être-là comme pouvoir de l'État et richesse — s'est d'abord élevée au rapport des deux, au jugement, ainsi ce rapport extérieur devra s'élever à l'unité intérieure, ou, comme rapport de la pensée, s'élever à l'effectivité, et l'esprit des deux figures du jugement devra surgir. Ceci arrive quand le *jugement* devient *sylogisme*, mouvement effectuant la médiation au cours duquel surgissent la nécessité et le moyen terme des deux côtés du jugement ³².

c) — (LE SERVICE ET LE CONSEIL.) Dans le jugement, la conscience noble se trouve faire vis-à-vis au pouvoir de l'État, de telle façon que ce pouvoir n'est pas encore un Soi, mais seulement d'abord la substance universelle dont cette conscience noble est cependant consciente comme de son *essence*, du but et du contenu absolu. Prenant une attitude positive à l'égard de cette substance, elle prend une attitude négative à l'égard de ses buts propres, de son contenu particulier et de son être-là, et les fait disparaître. La conscience noble est l'*héroïsme du service*, — la *vertu* qui sacrifie l'être singulier à l'universel, et ainsi faisant porte l'universel à l'être-là, — la *personne* qui renonce à la possession et à la jouissance de soi-même, agit et est effective dans l'intérêt du pouvoir en vigueur ³³.

A la faveur de ce mouvement, l'universel en vient à se joindre avec l'être-là en général, comme à la faveur de cette aliénation la conscience étant-là se cultive et se forme à l'essentialité; elle se rend étrangère dans le service, sa conscience enfoncée dans l'être-là, mais l'*être* devenu étranger à soi est l'*en-soi* ³⁴. Cette conscience gagne donc par cette culture l'estime de soi-même et

32. Les deux essences du monde spirituel, le pouvoir de l'État, la richesse, ne sont encore que des objets pour la conscience de soi. Mais le jugement qui les pose doit se réaliser effectivement. C'est cette réalisation que manifesterà le développement suivant. Ainsi la conscience noble constituera le pouvoir de l'État par son aliénation; elle se cultivera comme conscience noble et fera ainsi exister spirituellement ce pouvoir. Historiquement ce développement de la conscience noble correspond au passage de la *féodalité* à la *monarchie absolue*. Nous avons commenté ce développement historique et social dans un article sur « Hegel et la Révolution française », *Revue philosophique*, n° spécial de septembre-décembre 1939, p. 321.

33. La noblesse dans le régime féodal. La conscience noble renonce à son existence privée, et sert l'État, mais à condition que l'État ne soit pas une volonté individuelle. Par cette aliénation le pouvoir de l'État reçoit l'être, mais non encore l'être personnel.

34. La conscience noble aliène son être (elle renonce à son être particulier dans le service, allant même jusqu'au sacrifice de sa vie), mais l'être étranger à soi, *nié donc comme être*, est devenu *en soi*. Ainsi la conscience noble

le respect auprès des autres. — Cependant le pouvoir de l'État, qui n'était d'abord que l'universel *pensé*, l'*en-soi*, devient par ce mouvement précisément l'universel dans l'*élément de l'être*, le pouvoir effectif. Il ne devient tel que dans l'obéissance effective de la conscience de soi jugeant que ce pouvoir est l'*essence* et se sacrifiant librement à lui. Cette opération qui rassemble l'essence et le Soi produit la double effectivité : Soi comme ce qui a une effectivité *vraie*, et le pouvoir de l'État comme le *vrai* qui est en *vigueur*.

Toutefois, par cette extranéation, le pouvoir de l'État n'est pas encore une conscience de soi se sachant elle-même comme pouvoir de l'État. Ce qui est en vigueur, c'est seulement *la loi*, ou l'*en-soi* de ce pouvoir; lui-même n'a encore aucune volonté particulière. La conscience de soi qui sert n'a pas encore aliéné en effet son pur Soi, et n'a pas ainsi spirituellement animé le pouvoir de l'État, si ce n'est seulement avec son être; elle a sacrifié seulement son être-là, non pas son *être-en-soi*. La valeur d'une telle conscience de soi est sa conformité à l'*essence*, elle est reconnue en vertu de son *être-en-soi*. Les autres trouvent en elle leur essence en activité, mais non leur être-pour-soi. — Ils y trouvent accomplies leur pensée ou leur pure conscience, mais non pas leur individualité. Cette conscience de soi vaut donc dans *leurs pensées* et jouit de l'*honneur*³⁵. Elle est le superbe vassal qui dépense son activité au profit du pouvoir de l'État, en tant que ce pouvoir n'est pas une volonté personnelle, mais une volonté *essentielle*, le superbe vassal qui se sait valoir seulement dans cet *honneur*, seulement dans la représentation *essentielle* de l'opinion générale, non dans celle, pleine de *gratitude*, de l'individualité, car il n'a pas aidé cette individualité à s'élever à son *être-pour-soi*. Si cette conscience de soi se rapportait à la volonté propre de l'État, qui n'est pas encore venue à l'être, son langage serait le *conseil*, communiqué pour le bien universel³⁶.

Le pouvoir de l'État est donc encore sans volonté en face du

gagne l'en-soi par son renoncement; c'est-à-dire qu'elle devient conscience essentielle. Elle est donc estimée et respectée par la valeur qu'elle incarne. Ce sentiment de son caractère essentiel est l'*honneur*.

35. L'honneur est donc un sens personnel de l'universel. Le superbe vassal sert l'État, mais n'obéit pas à un individu, il n'a pas renoncé à son Soi, s'il a renoncé à sa vie particulière,

36. Tout ce développement correspond à la féodalité, cf. *Philosophie de l'Histoire*, traduction française de J. Gibelin, librairie Vrin, t. II, p. 185.

conseil, et incapable de décider entre les diverses opinions sur le bien universel. Il n'est pas encore *gouvernement* et ainsi n'est pas encore vraiment pouvoir effectif de l'État. — L'*être-pour-soi*, la *volonté*, qui en tant que volonté n'est pas encore sacrifiée, est l'esprit intérieur séparé des états³⁷, qui, en parlant du bien universel, se réserve son bien *particulier* et est enclin à faire de cette rhétorique du bien universel un substitut de l'action. Le sacrifice de l'être-là, qui a lieu dans le service, est bien complet quand il est allé jusqu'à la mort, mais le danger de mort soutenu auquel on survit laisse comme résidu un être-là déterminé, et ainsi un *être-pour-soi spécial*, qui rend équivoque et suspect le conseil donné pour le bien universel et qui, en fait, se réserve contre le pouvoir de l'État l'opinion propre et la volonté particulière. Cet être-pour-soi se comporte donc encore d'une façon inégale à l'égard du pouvoir de l'État, et tombe sous la détermination de la conscience vile, celle qui est toujours prête à la rébellion³⁸.

Cette contradiction que l'*être-pour-soi* doit supprimer, celle de son inégalité par rapport à l'universalité du pouvoir de l'État, se présente en même temps sous cette forme : cette aliénation de l'être-là, quand elle s'accomplit complètement, c'est-à-dire dans la mort, est une aliénation dans l'élément de l'être et qui ne retourne pas dans la conscience elle-même; — celle-ci ne lui survit pas de façon à être *en soi* et *pour soi*, mais passe dans son contraire sans réconciliation. Le sacrifice authentique de l'*être-pour-soi* est donc seulement celui dans lequel il se donne aussi complètement que dans la mort, en se préservant tout aussi bien lui-même dans cette aliénation; l'être-pour-soi devient ainsi effectivement comme ce qu'il est en soi, comme l'unité identique de soi-même et de soi comme l'opposé³⁹. Du fait que l'esprit intérieur séparé, le Soi comme tel, émerge au dehors et se devient étranger, le pouvoir de l'État en vient en même temps à s'élever au Soi personnel, de même que sans cette extranéation, les actions de l'honneur, celles de la conscience noble et les conseils

37. « Stände. »

38. L'honneur de la conscience noble est donc équivoque. En se réservant sa volonté comme volonté la conscience noble ressemble à la conscience vile.

39. Cf. une remarque semblable à propos de la lutte pour la vie et la mort, *Phénoménologie*, t. I, p. 160. Quand la conscience prouve son sacrifice par la mort, elle est niée abstraitement et ne se conserve pas elle-même dans cette négation. Il faut donc chercher une autre forme de négation, une négation spirituelle. C'est le *langage*, en particulier le langage de la flatterie, qui réalisera ici la culture.

de son intellection resteraient l'équivoque dissimulant encore cette réserve interne de l'intention particulière et de la volonté propre.

II. (Le langage comme l'effectivité de l'extranéation ou de la culture.) Mais cette extranéation arrive seulement dans le *langage*, qui se présente ici dans sa signification caractéristique. — Dans le monde du règne éthique, *loi* et *commandement*, — dans le monde de l'effectivité initialement *conseil*, le langage a l'essence pour contenu et en est la forme; mais ici il reçoit comme contenu la forme qu'il est lui-même, et a donc valeur comme *langage*. C'est la force du parler comme telle, qui réalise ce qui est à réaliser. Le langage est en effet l'être-là du pur Soi comme Soi. Dans le langage la *singularité étant pour soi de la conscience de soi* entre comme telle dans l'existence⁴⁰, en sorte que cette singularité est *pour les autres*. Le *Moi* comme ce pur moi, autrement que par le langage, n'est pas là. Dans toute autre extériorisation, le *Moi* est immergé dans une effectivité et dans une figure dont il peut se retirer. Hors de son action comme de son expression de physionomie le *Moi* est réfléchi en soi-même et laisse vide d'âme un tel être-là incomplet dans lequel il y a toujours à la fois trop et trop peu⁴¹; mais le langage contient le *Moi* dans sa pureté; seul il énonce le *Moi*, le *Moi* lui-même. Cet être-là du moi est, comme être-là, une objectivité qui a en elle sa vraie nature. *Moi* est ce *Moi-ci*, mais est aussi bien *Moi universel*. Sa manifestation est aussi immédiatement l'aliénation et la disparition de ce *Moi-ci*, et est donc sa permanence dans son universalité⁴². Le *Moi* qui s'exprime est *appris*, est une contagion au cours de laquelle il est immédiatement passé dans l'unité avec ceux pour lesquels il est là, et est conscience de soi universelle. — Qu'il soit *appris*, dans ce devenir son être-là lui-même *expire* immédiatement. Cet être-autre sien est repris en soi-même, et précisément tel est son être-là, comme *maintenant*

40. « Existenz. » Le langage n'est plus seulement la forme d'expression de l'essence; il est l'*existence* même de l'esprit. Dans le langage en effet s'accomplit le passage du singulier à l'universel, l'*aliénation spirituelle*. La première partie de ce chapitre était l'aliénation de l'être-là naturel; la seconde est l'aliénation du Soi se posant dans la conscience de soi *universelle* comme langage.

41. Sur ce genre d'expression du *Moi*, cf. *Phénoménologie*, t. I, p. 260.

42. Cf. *System der Sittlichkeit*, éd. Lasson, Hegels, Werke, t. VII, le langage y est considéré comme « l'instrument de la raison, l'enfant de l'intelligence », p. 433.

conscient de soi, de ne pas être là aussitôt qu'il est là, et d'être là moyennant cette disparition. Cette disparition est donc elle-même immédiatement sa permanence; elle est son propre savoir de Soi, comme d'un Soi qui est passé dans un autre Soi, qui a été appris et est universel⁴³.

L'esprit acquiert ici cette effectivité⁴⁴ parce que les extrêmes, dont il est l'*unité*, ont aussi immédiatement la détermination d'être, chacun pour soi, des effectivités propres. Leur unité est brisée en côtés rigides, dont chacun est pour l'autre un objet effectif exclu de lui. L'unité surgit donc comme un *moyen terme*⁴⁵ qui est distinct et exclu de l'effectivité séparée des côtés, elle a par conséquent elle-même une objectivité effective distincte de ses côtés, et est *pour eux*, c'est-à-dire qu'elle est quelque chose qui est là. La *substance spirituelle* entre comme telle dans l'existence seulement quand elle a gagné comme côtés de telles consciences de soi qui savent ce pur Soi comme *effectivité valant immédiatement*, et savent non moins immédiatement que cela n'est qu'à travers le processus *médiateur* d'extranéation. Grâce à ce savoir du Soi, les moments sont purifiés jusqu'à la catégorie qui se sait soi-même et parviennent ainsi à être des moments de l'esprit; grâce à cette médiation de l'extranéation, l'esprit entre dans l'être-là comme spiritualité. Il est ainsi le moyen terme qui présuppose ces extrêmes et qui est produit par leur être-là, — mais il est aussi le tout spirituel qui éclate entre eux, se scinde en eux, et seulement moyennant ce contact produit chacun d'eux en l'élevant au tout dans son principe. — Le fait que les deux extrêmes sont déjà *en soi* supprimés et décomposés produit leur unité, et celle-ci est le mouvement qui les rassemble, qui échange leurs déterminations, et les rassemble proprement *dans chaque extrême*. Une telle médiation pose donc le *concept* de chacun des deux extrêmes dans son effectivité, ou élève ce que chacun est *en soi* à son *esprit*.

Les deux extrêmes, le pouvoir de l'État et la conscience noble, sont décomposés par cette dernière; le premier dans l'universel abstrait auquel on obéit et dans la volonté étant pour-soi qui toutefois ne convient pas encore elle-même à cet universel abstrait,

43. Pour conserver l'image nous avons traduit *vernommen* par appris et non par entendu.

44. Celle du langage qui sera désormais l'expression même de la culture spirituelle comme langage de la flatterie, langage de l'extrême culture, etc.

45. « Mitte »; le terme du milieu.

— la seconde dans l'obéissance de l'être-là supprimé ou dans l'*être-en-soi* de l'estime de soi et de l'honneur et dans le pur être-pour-soi n'étant pas encore supprimé, la volonté qui reste encore aux aguets. Les deux moments dans lesquels les deux côtés sont purifiés, et qui par conséquent sont moments du langage, sont l'*universel abstrait*, qu'on nomme le bien universel, et le *pur Soi* qui dans le service renonce à sa conscience enfoncée dans la multiple variété de l'être-là. Tous les deux sont dans le concept la même chose, car le pur Soi est justement l'abstraction universel; et par conséquent leur unité est posée comme leur moyen terme⁴⁶. — Mais le Soi n'est d'abord effectif que dans l'extrême de la conscience, tandis que l'en-soi n'est effectif que dans l'extrême du pouvoir de l'État; à la conscience il manque que le pouvoir de l'État soit passé en elle non seulement comme honneur, mais encore effectivement; — au pouvoir de l'État il manque qu'on lui obéisse non seulement comme au bien universel ainsi nommé, mais encore comme à une volonté, en d'autres termes il lui manque d'être le Soi décidant. L'unité du concept dans lequel réside encore le pouvoir de l'État, et dans lequel la conscience s'est purifiée, devient effectif dans ce *mouvement médiateur*, dont l'être-là simple, comme *moyen terme*, est le langage. — Toutefois cette unité n'a pas encore pour côtés deux Soi présents comme Soi, car le pouvoir de l'État est seulement d'abord spirituellement exalté au Soi; ce langage n'est donc pas encore l'esprit comme il se sait et s'énonce complètement.

a) — (LA FLATTERIE⁴⁷.) La conscience noble, étant l'extrême du Soi, se manifeste comme la source dont émane le langage, grâce auquel les côtés de la relation se façonnent en des totalités animées. — L'*héroïsme du service silencieux* devient l'*héroïsme de la flatterie*⁴⁸. Cette réflexion éloquente du service constitue le

46. Dans cette culture spirituelle les moments en présence sont clarifiés et deviennent des moments du langage; ce sont l'universel abstrait et le Soi. Tous les deux sont identiques sous cette forme pure puisque le langage est Soi universel; c'est à la langue française du XVII^e siècle que pense particulièrement Hegel, *expression universelle du Soi*. Mais il reste à montrer d'une façon plus particulière l'aliénation de la conscience noble. Dans le langage de la flatterie elle élèvera le pouvoir de l'État au Soi personnel.

47. « Die Schmeichelei. »

48. L'*héroïsme* de la flatterie, puisque la conscience noble renonce à son Soi personnel et élève le pouvoir de l'État au Soi absolu. Mais elle gagne en échange la richesse. Elle aliène son Soi et réclame en échange des pensions. En fait en se réalisant complètement le pouvoir de l'État deviendra progressivement une apparence. Le *pouvoir* sera un mot vide, la *richesse* sera le vrai pouvoir.

moyen terme spirituel se décomposant, et réfléchit non seulement son propre extrême en soi-même, mais encore l'extrême du pouvoir universel en lui-même; elle élève ce pouvoir, qui n'est d'abord qu'*en soi*, à l'*être-pour-soi* et à la singularité de la conscience de soi. L'esprit de ce pouvoir devient alors tel qu'il est un monarque *illimité*, — qui ne *connait pas de limites*, car le langage de la flatterie élève le pouvoir à son universalité clarifiée; — ce moment, comme production du langage, c'est-à-dire de l'être-là élevé à la limpidité spirituelle, est une égalité avec soi-même purifiée; — monarque, car le langage élève également la *singularité* à son sommet. Ce que la conscience noble aliène selon ce côté de l'unité spirituelle indivisible est le *pur en-soi de sa pensée*, son *Moi* lui-même. Plus précisément, le langage de la flatterie élève la singularité, qui autrement n'est que *visée*, à sa pureté étant-là, en donnant au monarque le *nom propre*⁴⁹. C'est dans le nom seul, en effet, que la différence d'un être singulier d'avec tous les autres n'est pas visée, mais rendue effective par tous. Dans le nom le singulier *vaut* comme purement singulier, non plus seulement dans sa conscience, mais dans la conscience de tous. Par ce nom le monarque est complètement séparé de tous, exclusif et solitaire; dans le nom il est l'atome qui ne peut rien communiquer de son essence et est hors de pair; — ce nom est ainsi la réflexion en soi-même ou l'*effectivité* que le pouvoir universel a en lui-même. Grâce à ce nom le pouvoir est le *monarque*. Lui-même, ce *singulier*, de son côté, se sait *soi-même*, ce *singulier*, comme le pouvoir universel⁵⁰, parce que les nobles ne sont pas seulement prêts à servir le pouvoir, mais sont groupés autour du trône comme un *ornement* et parce qu'ils *disent* toujours à celui qui y prend place ce qu'il *est*.

Le langage de leur louange est de cette façon l'esprit qui, *dans le pouvoir de l'État lui-même*, rassemble les deux extrêmes; il réfléchit le pouvoir abstrait en soi-même, et lui confère le moment de l'autre extrême, l'*être-pour-soi* qui veut et décide et ainsi l'existence consciente de soi; en d'autres termes, cette *conscience de soi singulière effective* en vient ainsi à se *savoir* elle-même dans sa *certitude de soi* comme le pouvoir; elle est le foyer du *Soi* dans lequel, par l'aliénation de la *certitude intérieure*, les

49. Le nom des rois, Louis XIV; qu'on pense aux poèmes français s'adressant à Louis.

50. « L'État c'est Moi. »

points multiples ont fusionné. — Mais puisque cet esprit propre du pouvoir de l'État consiste à avoir son effectivité et sa nourriture dans l'offrande de l'opération et de la pensée de la conscience noble, ce pouvoir est alors l'*indépendance devenue étrangère à soi*; la conscience noble, l'*extrême de l'être-pour-soi*, reçoit l'extrême de l'*universalité effective* en échange de l'universalité de la pensée qu'elle a aliénée; le pouvoir de l'État est *transmis* à la conscience noble. C'est en elle seulement que la force de l'État devient vraiment active. Dans son être-pour-soi, cette force cesse d'être l'*essence inerte* comme elle se manifestait en tant qu'extrême de l'*être-en-soi abstrait*. — Considéré en soi, le *pouvoir de l'État réfléchi en soi-même*, ou le fait qu'il est devenu esprit, ne signifie rien d'autre sinon qu'il est devenu *moment de la conscience de soi*, c'est-à-dire qu'il est seulement comme *supprimé*. Il est donc maintenant l'essence dont l'esprit est d'être sacrifiée et distribuée; ou il existe comme *richesse*⁵¹. — Sans doute il continue de subsister en même temps comme une effectivité en face de la richesse, en laquelle selon son concept il se transforme toujours; mais c'est une effectivité dont le concept est justement ce mouvement : à travers le service et l'hommage au moyen desquels il devient, passer dans son contraire, dans l'aliénation de la puissance. Pour soi donc le *Soi particulier* qui est la volonté du pouvoir de l'État devient par l'abaissement de la conscience noble l'universalité qui s'aliène, une complète singularité et contingence, qui est la proie de toute volonté plus forte : ce qui reste à ce *Soi* de son indépendance *universellement* reconnue et non communicable, c'est le nom vide.

Si donc la conscience noble se déterminait comme celle qui se rapportait au pouvoir universel selon le mode de l'*égalité*, la vérité de cette conscience est plutôt, dans son service même, de se garder son propre être-pour-soi, mais dans la renonciation à sa propre personnalité d'être la suppression effective et le déchirement de la substance universelle. Son esprit est la relation de complète inégalité; d'un côté dans son honneur elle retient sa volonté, d'un autre côté dans l'abandon de cette volonté, en par-

51. La dialectique abstraite que nous avons vue au début de ce chapitre et selon laquelle l'universel abstrait devenait, en tant qu'abstrait, un moment, un être pour un autre, se réalise ici concrètement. Quand le pouvoir de l'État est devenu la monarchie absolue, il est en fait supprimé, et l'empire de la richesse commence. Cette dialectique correspond bien à certains égards à une transformation historique.

tie elle se fait étrangère son intériorité et parvient à la suprême inégalité avec soi-même, en partie elle s'assujettit par cet acte la substance universelle et rend cette substance tout à fait inégale à soi. — Il est donc clair que la déterminabilité que cette conscience avait dans le *jugement*, quand on la comparait à la conscience vile ainsi nommée, a disparu, et que par là même a disparu aussi cette conscience vile. La dernière a atteint son but, celui de conduire la puissance universelle sous l'être-pour-soi⁵².

Ainsi enrichie par le pouvoir universel la conscience de soi existe comme le *bienfait universel*; ou ce pouvoir est la *richesse* qui à son tour devient objet pour la conscience. En effet la richesse est l'universel, assujetti sans doute à la conscience, mais qui par cette première suppression n'est pas encore absolument retourné dans le Soi. Le Soi n'a pas encore pour objet *Soi-même* comme *Soi*, mais l'*essence universelle supprimée*. Puisque cet objet vient de venir à l'être, ce qui est posé c'est le rapport *immédiat* de la conscience avec lui, conscience qui n'a donc pas encore présenté son inégalité avec cet objet; elle est la conscience noble qui reçoit son être-pour-soi dans l'universel devenu inessentiel, reconnaît donc la richesse et est pleine de gratitude à l'égard du bienfaiteur⁵³.

La richesse a déjà en elle-même le moment de l'être-pour-soi. Elle n'est pas l'universel privé du Soi du pouvoir de l'État, ou la nature inorganique naïve de l'esprit, mais elle est le pouvoir, tel qu'il se retient solidement en lui-même par la volonté contre celui qui pour sa jouissance veut s'emparer de lui. Cependant puisque la richesse n'a de l'essence que la forme, cet être-pour-soi exclusif, qui n'est pas *en-soi*, mais qui est plutôt l'*en-soi* supprimé, est le retour inessentiel de l'individu en soi-même dans sa jouissance. Elle a donc elle-même besoin d'être vivifiée, et le mouvement de sa réflexion consiste en ceci : la richesse qui est seulement pour soi devient l'*être-en-soi et pour-soi*, elle qui est

52. La vérité de la conscience noble est la conscience vile comme la vérité du maître était l'esclave. Il en est ainsi dans la dialectique de l'honneur, comme dans la dialectique de la flatterie. En fait tout le développement est commandé par l'impérialisme de l'être-pour-soi qui vise à s'emparer de la substance. Pouvoir et richesse sont successivement les objets que le Soi veut conquérir, et qu'il obtient par sa propre aliénation.

53. Après le pouvoir de l'État, c'est la richesse qui devient l'objet de la conscience. La richesse n'est pas encore le Soi, elle n'est qu'une première négation de l'universel, c'est cette négation de l'universel que le Soi va prendre désormais pour objet, en faisant de la richesse l'être-en-soi et pour-soi.

l'essence supprimée devient l'essence; c'est ainsi qu'elle reçoit en elle-même son propre esprit. — Puisque la forme de ce mouvement a été analysée précédemment, il suffira ici d'en déterminer le contenu.

Ici la conscience noble ne se rapporte donc pas à l'objet comme à l'essence en général; mais c'est l'être-pour-soi lui-même qui lui est une entité étrangère: elle trouve devant elle son Soi, comme tel, devenu étranger; elle le trouve comme une effectivité objective solide, qu'elle doit recevoir d'un autre être-pour-soi solide. Son objet est l'être-pour-soi, donc *ce qui est sien*, mais parce qu'il est objet il est en même temps immédiatement une effectivité étrangère, qui est être-pour-soi propre, volonté propre; c'est-à-dire qu'elle voit son Soi au pouvoir d'une volonté étrangère, il dépend de cette volonté de le lui remettre.

La conscience de soi peut faire abstraction de tout aspect singulier, et quelle que soit par conséquent sa dépendance à l'égard d'un de ces aspects peut préserver son être-reconnu et sa valeur-en-soi comme essence étant pour soi; mais ici elle se voit en dehors de soi et appartenant à un autre sous l'aspect de sa pure effectivité la plus intime ou de son Moi; elle voit sa personnalité comme telle dépendant de la personnalité contingente d'un autre, du hasard d'un instant, d'un caprice, ou de toute autre façon de la circonstance la plus insignifiante⁵⁴. Dans l'état du droit, ce qui est au pouvoir de l'essence objective se manifeste comme un *contenu contingent* dont il est possible de faire abstraction, et la violence ne concerne pas le Soi comme *tel*; au contraire, ce Soi est plutôt reconnu. Mais ici le Soi voit sa certitude de soi, comme telle, être la chose la plus vide d'essence; il voit sa pure personnalité être l'absolue impersonnalité. L'esprit de sa gratitude est donc autant le sentiment de cette profonde abjection que celui de la plus profonde révolte. Puisque le pur Moi se voit lui-même à l'extérieur de soi et déchiré, dans ce déchirement⁵⁵ tout ce qui a continuité et universalité, ce qu'on nomme loi, bien, droit, est désintégré du même coup et est allé au gouffre; tout ce

54. Dans la richesse le Moi se voit lui-même en dehors de soi (ausser sich). Il est comme une chose. Son être-pour-soi lui échappe et dépend d'un autre. L'aliénation est complète, et c'est pourquoi elle se surmontera elle-même; cf. le Neveu de Rameau, « quelle diable d'économiel des hommes qui regorgent de tout tandis que d'autres qui ont un estomac importun comme eux, une faim renaissante comme eux, n'ont pas de quoi se mettre sous la dent », XXVI, tous pantins.

55. « Zerrissenheit. »

qui est dans le mode de l'égalité est dissous, car nous sommes en présence de la *plus pure inégalité* : l'absolue inessentialité de l'absolument essentiel, l'être-à-l'extérieur-de-soi de l'être-pour-soi. Le pur Moi lui-même est absolument démembré.

Si donc cette conscience réobtient bien de la richesse l'objectivité de l'être-pour-soi et supprime cette objectivité, cependant non seulement elle ne s'est pas complétée selon son concept à la manière de la réflexion précédente, mais encore elle est pour elle-même insatisfaite. La réflexion, dans laquelle le Soi se reçoit lui-même comme une entité objective, est la contradiction immédiate posée au cœur du Moi. Toutefois, comme Soi, cette conscience s'élève immédiatement au-dessus de cette contradiction, elle est l'absolue élasticité qui supprime de nouveau cet être-supprimé du Soi, qui répudie cette répudiation, c'est-à-dire son être-pour-soi lui devenant une chose étrangère, et révoltée contre cette façon de se recevoir soi-même, dans cette *réception* de soi est elle-même pour soi⁵⁶.

b) — (LE LANGAGE DU DÉCHIREMENT.) Le comportement d'une telle conscience se trouvant joint à ce déchirement absolu, dans son esprit disparaît donc toute différence, toute détermination d'une conscience noble en face d'une conscience vile; et les deux types de conscience sont la même conscience. — L'esprit de la richesse bienfaitrice peut, en outre, être distingué de l'esprit de la conscience recevant le bienfait, et doit être considéré d'une façon particulière. — L'esprit de la richesse était l'être-pour-soi dépourvu d'essence, l'essence abandonnée; mais par sa communication elle devient l'en-soi; ayant rempli sa destination de se sacrifier, elle supprime la singularité de la jouissance seulement pour soi et comme singularité supprimée elle est *universalité* ou *essence*. — Ce qu'elle communique, ce qu'elle donne aux autres, c'est l'être-pour-soi. Cependant elle ne s'offre pas comme une nature privée du Soi, comme la condition de la vie se livrant naïvement, mais comme essence consciente de soi, se tenant pour soi. Elle n'est pas la puissance inorganique de l'élément qui est sue comme transitoire en soi par la conscience qui la

56. Cette dialectique du déchirement, qui fait déjà penser à du Dostoïevsky, s'inspire du texte de Diderot, le *Neveu de Rameau*, que Hegel va interpréter à partir de maintenant. On pourra y voir la description d'un état d'esprit pré-révolutionnaire. Toutes les valeurs fixées de la société, en particulier celle de la conscience noble opposée à la conscience vile, s'écroulent. D'une façon plus générale on pourra y voir la description de la *pure culture*.

reçoit, mais elle est la puissance dominant le Soi, qui se sait *indépendante et despotique*, et qui en même temps sait que ce qu'elle dispense est le Soi d'un autre. — La richesse partage donc l'abjection avec son client, mais à la révolte se substitue l'arrogance. D'un côté en effet elle sait, comme le client, l'*être-pour-soi* comme une *chose contingente*, mais de l'autre elle-même est cette contingence au pouvoir de laquelle se trouve la personnalité. Dans cette arrogance qui croit avoir gagné un Moi étranger par le don d'un repas, et ainsi avoir obtenu l'assujettissement de son être-là le plus intime, elle néglige la révolte intérieure de l'autre, l'affranchissement complet de toute chaîne, ce pur déchirement dans lequel, l'égalité avec soi-même de l'être-pour-soi étant devenue pleinement inégale, tout ce qui est dans le mode de l'égalité, tout ce qui subsiste est déchiré et qui par conséquent déchire en premier lieu l'opinion et le sentiment à l'égard du bienfaiteur. La richesse se trouve immédiatement devant cet abîme intérieur, devant cette profondeur insondable sans base et sans substance, et elle ne voit dans cette profondeur qu'une chose commune, un jouet de son humeur, un accident de son caprice. Son esprit consiste à être l'opinion absolument inessentielle, la surface délaissée par l'esprit⁵⁷.

De même que la conscience de soi faisant face au pouvoir de l'État avait son langage, ou que l'esprit entre les deux extrêmes surgissait comme un moyen terme effectif, de même cette conscience de soi a aussi son langage contre la richesse, ou mieux encore c'est sa révolte qui parle. Le langage qui donne à la richesse la conscience de son essentialité, et ainsi s'empare d'elle, est également le langage de la flatterie, mais de l'ignoble flatterie⁵⁸, — car ce que ce langage énonce comme essence, il le sait comme l'essence abandonnée, l'essence n'étant pas *en soi*. Cependant le langage de la flatterie, comme on l'a déjà dit, est l'esprit encore unilatéral. En effet, les moments de cet esprit sont bien le *Soi* clarifié jusqu'à la pure existence⁵⁹ par la culture dans le service, et l'*être-en-soi* du pouvoir; mais le pur concept dans lequel le *Soi* simple et l'en-soi, ce pur Moi et cette pure

57. A la conscience noble et à la conscience vile se substituent le riche et le pauvre. On pense à La Bruyère constatant cette évolution déjà dans ses *Caractères*. Cf. surtout le *Neveu de Rameau*.

58. Cf. le *Neveu de Rameau*, XV, La flatterie.

59. En effet dans le service, comme on l'a vu, la conscience aliène son être particulier; elle dégage donc son *Soi* dans sa pureté.

essence ou pensée, sont la même chose — cette unité des deux côtés entre lesquels l'action réciproque se produit n'est pas dans la conscience de ce langage. A cette conscience l'objet est encore l'*en-soi* en opposition au Soï, ou l'*objet* n'est pas en même temps son propre Soï comme tel⁶⁰. — Mais le langage du déchirement est le langage parfait et l'esprit authentique existant de tout ce monde de la culture. Cette conscience de soi, à laquelle appartient cette révolte répudiant sa répudiation, est immédiatement l'absolue égalité avec soi-même au sein de l'absolu déchirement; la pure médiation de la pure conscience de soi avec soi-même⁶¹. Cette conscience de soi est l'égalité du jugement identique dans lequel une seule et même personnalité est aussi bien sujet que prédicat; mais ce jugement identique est en même temps le jugement infini, car cette personnalité est absolument scindée, et sujet et prédicat sont uniquement des entités indifférentes qui n'ont rien à faire l'une avec l'autre; ils sont sans unité nécessaire, de sorte que chacun est la puissance d'une personnalité propre⁶². L'*être-pour-soi* a pour objet son *être-pour-soi*, mais comme un Autre absolument, et en même temps aussi immédiatement comme *soi-même* — Soï comme un Autre; et cela ne se produit pas en sorte que cet Autre ait un contenu différent; mais le contenu est le même Soï dans la forme de l'opposition absolue et d'un être-là propre complètement indifférent. — Ici est donc présent l'esprit de ce monde réel de la culture, esprit qui est conscient de soi dans sa vérité et qui est *conscient de son propre concept*.

Il est cette absolue et universelle perversion⁶³ et extranéation de l'effectivité et de la pensée : la *pure culture*. Ce qu'on expéri-

60. En d'autres termes ce langage n'exprime pas encore l'unité parfaite des deux moments, l'universel et le Soï. — Le langage du déchirement au contraire est l'expression parfaite du Soï se conservant dans son aliénation.

61. Dans la richesse le Soï se trouve lui-même comme quelque chose d'objectif; cette chose est sa négation, sa répudiation. Mais le Soï qui est l'« absolue élasticité » s'élève nécessairement au dessus de cette contradiction. Il se retrouve donc lui-même au sein de ce déchirement. On comparera cette dialectique à celle de la raison se trouvant elle-même dans l'expérience comme une chose, *Phénoménologie*, t. I, p. 281.

62. Sur le jugement infini dont les termes sont incomparables, cf. la *Logique* de Hegel, Werke, éd. Lasson, II, p. 284.

63. « *Verkehrung* ». La conscience de la *pure culture* est la conscience de l'extériorité de tous les moments et de leur perversion l'un dans l'autre. Ce qui était d'abord pour nous est maintenant pour la conscience elle-même. Chaque moment, bien, mal, pouvoir de l'État, richesse, etc., n'est que par son contraire. Tout est artificiel, tout est comédie puisque le Soï, qui est l'âme de tous les moments, est en dehors de soi.

mente dans ce monde, c'est que ni les *essences effectives* du pouvoir et de la richesse, ni leurs concepts déterminés — Bien et Mal ou la conscience du bien et la conscience du mal, la conscience noble et la conscience vile — n'ont de vérité; mais tous ces moments se pervertissent plutôt l'un dans l'autre, et chacun est le contraire de soi-même. — Le pouvoir universel, qui est la substance, en parvenant à sa spiritualité grâce au principe de l'individualité, reçoit son Soi en lui seulement comme le nom; et quand il est pouvoir effectif, il est plutôt l'essence impuissante qui se sacrifie elle-même; — mais cette essence privée du Soi et abandonnée, en d'autres termes le Soi devenu chose, est plutôt le retour de l'essence en soi-même; elle est l'*être-pour-soi* qui est pour soi, l'existence de l'esprit. — Les pensées de ces essences, du bien et du mal, se pervertissent elles aussi au cours de ce mouvement; ce qui est déterminé comme bien est mal, ce qui est déterminé comme mal est bien. Quand on juge la conscience de chacun de ces moments comme conscience noble et conscience vile, ces moments sont plutôt eux aussi dans leur vérité l'inverse de ce que ces déterminations doivent être. La conscience noble est vile et abjecte, juste comme l'abjection se change en la noblesse de la liberté la plus cultivée de la conscience de soi. En considérant la chose du point de vue formel, toute chose est également, *selon l'extérieur*, l'inverse de ce qu'elle est *pour soi*, et par contre ce qu'elle est pour soi elle ne l'est pas en vérité mais est quelque chose d'autre que ce qu'elle veut être; l'*être-pour-soi* est plutôt la perte de soi-même, et l'*extranéation de soi* est plutôt la préservation de soi. — Voici donc ce qui se présente : tous les moments exercent l'un envers l'autre une justice universelle; chacun est devenu étranger à soi en soi-même autant qu'il s'insinue dans son contraire et le pervertit de la même façon. — Mais l'esprit vrai est justement cette unité des extrêmes absolument séparés; et cet esprit comme leur moyen terme parvient à l'existence justement au moyen de l'*effectivité libre* de ces extrêmes *privés du Soi*. Son être-là est la *parole* universelle et le *jugement* qui met tout en pièces, à la lumière duquel se dissolvent tous ces moments qui doivent valoir comme essences et membres effectifs du tout; un tel jugement joue aussi bien avec soi-même ce jeu de dissolution de soi⁶⁴. Ce jugement et cette parole sont donc le vrai, l'incoerci-

64. Allusion à l'esprit et à la conversation en France au XVIII^e siècle. L'u-

ble, tandis qu'ils soumettent tout à eux; ils sont ce à quoi *seulement* on a *vraiment* affaire dans ce monde réel. Chaque moment de ce monde parvient donc à ce résultat : que son esprit soit exprimé, ou qu'il soit parlé de lui avec esprit, et dit de lui ce qu'il est. — La conscience honnête⁶⁵ prend chaque moment comme une essentialité stable, elle est l'inconsistance d'une pensée sans culture pour ne pas savoir qu'elle fait également l'inverse. La conscience déchirée, par contre, est la conscience de la perversion, et proprement de la perversion absolue. Le concept est ce qui en elle domine, le concept qui rassemble les pensées qui sont à grande distance les unes des autres pour la conscience honnête; et son langage est par conséquent scintillant d'esprit⁶⁶.

c) — (LA VANITÉ DE LA CULTURE.) Le contenu du discours que l'esprit tient de soi-même et sur soi-même est donc la perversion de tous les concepts et de toutes les réalités; il est la tromperie universelle de soi-même et des autres, et l'impudence d'énoncer cette tromperie est justement pour cela la plus haute vérité. Ce discours est l'extravagance du musicien qui « entassait et brouillait ensemble trente airs italiens, français, tragiques, comiques, de toutes sortes de caractères; tantôt avec une voix de basse taille il descendait jusqu'aux enfers, tantôt s'égosillant et contrefaisant le fausset il déchirait le haut des airs, successivement furieux, radouci, impérieux, ricanneur⁶⁷ ». A la conscience posée qui fait honnêtement consister la mélodie du bien et du vrai dans l'égalité des tons, c'est-à-dire dans l'unisson, ce discours se manifeste comme un fatras de sagesse et de folie, « un mélange de sagacité et de bassesse, d'idées justes et alternativement fausses, d'une perversité générale de sentiments, d'une turpitude com-

nité de tous les moments séparés s'exprime dans ces jugements scintillants d'esprit. L'ordre social subsiste encore en apparence, mais il a perdu toute signification; il n'est plus là que pour être décrit dans sa perversion; il est le prétexte des brillantes conversations qui dévoilent le sens caché sous le sens apparent. Ces conversations elles-mêmes s'élèvent à la conscience de leur propre vanité. — C'est là la description d'une culture pré-révolutionnaire. N'est-ce que cela ?

65. Commentaire du Dialogue de Diderot. La conscience honnête est celle du philosophe qui écoute le bohème. Elle voudrait s'en tenir à la stabilité des principes, au vrai et au bien; mais elle est entraînée par la *dialectique* de son interlocuteur qui rassemble sans cesse les pensées qu'elle voudrait maintenir séparées.

66. « Geistreich. »

67. Citation du *Neveu de Rameau*, XXI, la Musique. C'est sans doute la musique qui exprime le mieux ce que Hegel nomme le pur concept, le Soi se retrouvant lui-même dans son déchirement.

plète et d'une franchise peu commune ». Elle ne pourra renoncer à passer par tous ces tons et à parcourir en haut et en bas toute la gamme des sentiments, du plus profond mépris et de la plus profonde abjection jusqu'à la plus grande admiration et à la suprême commotion; « mais une teinte de ridicule sera fondue dans ces derniers sentiments qui les dénature⁶⁸ »; mais les premiers, par contre, trouveront dans leur franchise même un trait de réconciliation, dans leur profondeur bouleversante la note qui domine tout et qui restitue l'esprit à soi-même.

Si nous considérons maintenant, par contraste avec le discours de cette confusion claire à soi-même, celui de cette simple conscience du vrai et du bien, celle-ci ne peut être vis-à-vis de l'éloquence franche et lucide de l'esprit de la culture que taciturne, car cette simple conscience ne peut rien dire à cet esprit qu'il ne sache et ne dise lui-même : va-t-elle au-delà de ses monosyllabes, alors elle dit la même chose que lui, mais commet en outre la sottise de croire qu'elle dit quelque chose de nouveau et de différent. Même ses mots « *honteux, vil* », sont déjà cette sottise, car cet esprit les dit de soi-même. Cet esprit pervertit dans son discours tout ce qui a un seul ton, parce que cette égalité avec soi-même est seulement une abstraction, mais dans son effectivité est la perversion en soi-même; la conscience droite, par contre, prend sous son égide le bien et le noble, c'est-à-dire ce qui se maintient égal à soi dans son extériorisation, de la seule façon qui soit ici possible; elle dit donc que le bien ne perd pas sa valeur en étant *joint* au mal ou *mélangé* avec lui, car c'est là sa condition et sa nécessité; en cela consiste la *sagesse* de la nature. — En parlant ainsi, cette conscience, quand elle s'imagine contredire, ne fait pas autre chose alors que condenser d'une façon triviale le contenu du discours de l'esprit; cette façon de parler sans pensée, faisant du contraire du noble et du bien la condition et la nécessité du noble et du bien, s'imagine dire quelque chose d'autre que ceci : que ce qu'on nomme noble et bien est dans son essence l'inverse de soi-même, juste comme le mal est par contre ce qui est excellent.

La conscience simple compense-t-elle cette *pensée* privée d'esprit par l'*effectivité* de l'excellent, en exposant ce dernier dans l'*exemple* d'un cas imaginé, ou encore d'une anecdote vraie, et montre-t-elle ainsi que l'excellent n'est pas un nom vide, mais

68. Emprunté au *Neveu de Rameau*, XXI, la Musique.

est *présent*, alors ce qui s'oppose c'est l'effectivité *universelle* de l'opération pervertie du monde réel dans son ensemble, dans lequel cet exemple constitue simplement quelque chose de tout à fait singularisé, une espèce; et représenter l'être-là du bien et du noble comme une anecdote singulière, qu'elle soit imaginée ou vraie, est la pire chose qu'on en puisse dire. — Si la conscience simple enfin réclame la dissolution de tout ce monde de la perversion, elle ne peut toutefois demander à l'*individu* de s'écarter de ce monde, car Diogène même dans le tonneau est conditionné par lui⁶⁹; d'ailleurs, cette exigence posée à l'individu singulier est précisément ce qui passe pour le mal, car le mal consiste à se soucier de *soi-même* en tant que *singulier*; mais, adressée à l'*individualité* universelle, l'exigence de cet éloignement ne peut vouloir dire que la raison doit encore abandonner la conscience spirituelle cultivée à laquelle elle est parvenue, laisser s'enfoncer la richesse étendue de ses moments dans la simplicité du cœur naturel et retomber dans la sauvagerie de la conscience presque animale, nommée nature ou innocence. L'exigence de cette dissolution ne peut que s'adresser à l'*esprit* même de la culture, afin que de sa confusion il retourne en soi-même comme *esprit*, gagnant ainsi une conscience encore plus haute⁷⁰.

Mais en fait l'esprit a déjà en soi accompli cette ascension. La conscience déchirée, qui, consciente de son propre déchirement, l'exprime, est le rire ironique sur l'être-là comme sur la confusion du tout et sur soi-même; elle est en même temps l'écho mourant de toute cette confusion qu'elle entend elle-même. — Cette vanité, qui s'écoute elle-même, de toute effectivité et de tout concept déterminé, est la réflexion doublée du monde réel en soi-même; une fois dans *ce Soi* de la conscience, comme ce *Soi-ci*, l'autre fois dans la pure *universalité* de la conscience ou dans la pensée. D'un côté l'esprit venu à soi a dirigé son regard vers le monde de l'effectivité et l'a encore comme son but et son contenu immédiat. Mais de l'autre côté son regard est dirigé en partie sur lui-même et négativement sur ce monde, en partie il

69. L'allusion à Diogène se trouve également dans le *Neveu de Rameau*. — A partir d'ici Hegel va examiner le passage de cet état de *pure culture* à un nouvel état de l'esprit. Le retour à la nature (Rousseau) n'est pas une solution; mais il est symbolique du retour du *Soi aliéné* en soi-même. Le *Soi universel* sera le résultat de ce monde comme le *Soi* valant immédiatement était le résultat du monde éthique.

70. Telle doit être la signification du prétendu retour à la nature.

est détourné de ce monde vers le ciel, et l'au-delà de ce monde est son objet ⁷¹.

Pour ce qui concerne le retour dans le Soi, la *vanité* de toutes choses est sa *propre vanité*, ou lui-même est vain. Il est le Soi qui est pour soi, qui sait non seulement tout juger et bavarder de tout, mais qui sait encore exprimer d'une manière spirituelle dans leurs *contradictions* les essences solides de l'effectivité comme les déterminations solides posées par le jugement ; et cette contradiction est leur vérité. — Du point de vue de la forme il sait tout comme devenu étranger à soi, il sait l'*être-pour-soi* séparé de l'*être-en-soi*, ou ce qui est visé et le but séparés de la vérité ; il sait encore l'*être-pour-un-autre* séparé des deux, ou ce qui est prétexté séparé de l'avis particulier, de la chose et de l'intention véritables. — Il sait donc exprimer exactement chaque moment en antithèse à l'autre, en un mot la perversion de tous ; il sait mieux que chaque moment ce qu'il est, quelle que soit sa constitution. Puisqu'il connaît le substantiel sous l'aspect de la *désunion* et de l'*antagonisme* qu'il unifie en soi-même, mais non sous l'aspect de cette unification, il s'entend très bien à *juger* le substantiel, mais il a perdu la capacité de le *saisir* ⁷². — Cette vanité a donc besoin de la vanité de toutes choses pour en retirer la conscience de Soi, elle l'engendre donc elle-même, et est l'âme qui la soutient. Pouvoir et richesse sont les buts suprêmes de l'effort du Soi, il sait que par le renoncement et le sacrifice il se cultive jusqu'à l'universel et parvient à le posséder, et que dans cette possession il atteint la validité universelle. Pouvoir et richesse sont les puissances effectives reconnues ; mais cette validité est à son tour vaine, et justement quand le Soi s'en est emparé, il sait qu'elles ne sont pas des essences autonomes, mais qu'il est leur puissance et qu'elles sont vaines. Qu'il les dépasse ainsi en les possédant, c'est ce qu'il exprime dans son langage

71. Il est difficile d'interpréter historiquement cette transition ; Hegel dans le second cas nous conduit de la culture à la foi ; mais en fait le monde de la foi que nous allons considérer dans le chapitre suivant ne succède pas au monde de la culture. Ils existent l'un et l'autre pour la conscience qui, comme on l'a vu au début de ce chapitre, vit dans un monde et pense dans un autre. Mais la foi se présente à propos de son conflit avec l'« Aufklärung ». Or l'« Aufklärung » au contraire — la pure intellection — succède bien à cette culture dont elle résulte.

72. Cf. les critiques que fait déjà Hegel dans la préface de la *Phénoménologie* à cette manière de juger « qui réduit tout au moi dans son aridité » et ne peut plus saisir le contenu substantiel de la pensée.

scintillant d'esprit, qui est pour cela son plus haut intérêt et la vérité du tout; dans ce langage ce Soi, en tant que ce Soi pur qui n'appartient ni aux déterminations effectives, ni aux déterminations pensées, devient pour soi-même Soi spirituel ayant une validité authentique universelle. Ce Soi *est* la nature se déchirant elle-même de toutes les relations, et leur déchirement conscient; mais c'est seulement comme conscience de soi révoltée qu'il sait son propre déchirement, et dans ce savoir il l'a immédiatement dépassé. Dans cette vanité, tout contenu devient un négatif qui ne peut plus être entendu positivement; l'objet positif n'est que le *Moi pur lui-même* et la conscience déchirée est *en-soi* cette pure égalité avec soi-même de la conscience de soi revenue à soi-même.

II

LA FOI ET LA PURE INTELLECTION

I. (La pensée de la foi.) L'esprit de l'extranéation de soi-même a dans le monde de la culture son être-là; mais, l'extranéation s'étant étendue au tout, au delà de ce monde est le monde ineffectif de la *pure conscience* ou de la *pensée*⁷³; son contenu est la chose purement pensée, l'acte de penser est son élément absolu. Cependant la pensée n'étant en premier lieu que l'élément de ce monde, la conscience a seulement ces pensées, mais elle ne les *pense pas encore*; en d'autres termes elle ne sait pas que ce sont des pensées, mais elles sont pour elle dans la forme de la *représentation*. La conscience sortant en effet de l'effectivité entre dans la pure conscience, mais elle est encore en général dans la sphère et dans la déterminabilité de l'effectivité. C'est *en soi* seulement que la conscience déchirée est l'*égalité avec soi-même* de la pure conscience, pour nous, non pour soi-même; elle est donc l'ascension seulement *immédiate*, qui ne s'est pas encore

73. Ce monde de la culture dans son ensemble, *comme tout*, se fait étranger à soi-même; un autre monde est donc posé qui est au delà du premier, et qui appartient à la *pure conscience*, comme le premier monde appartenait à la *conscience effective*. L'élément de ce monde n'est plus l'*être-là sensible*, mais la *pensée*. On considérera donc dans ce chapitre ce monde de la *pensée*, en tant que l'*autre* monde, et on y découvrira en même temps la *foi*, c'est-à-dire la pensée objectivée, sans retour sur soi, et le *concept*, c'est-à-dire la conscience de soi abstraite, encore sans contenu et négative.

accomplie en elle-même, et elle a encore à l'intérieur de soi son principe opposé, par lequel elle est conditionnée, sans en être devenue maîtresse grâce au mouvement de médiation. Par conséquent l'essence de sa pensée vaut pour elle non pas comme *essence* dans la seule forme de l'en-soi abstrait, mais bien dans la forme d'une effectivité commune, d'une réalité qui a seulement été élevée dans un autre élément sans avoir perdu dans cet élément la déterminabilité d'une effectivité non pensée⁷⁴. — Une telle essence doit être distinguée nettement de l'en-soi, qui est l'essence de la conscience *stoïque*. Ce qui comptait pour la conscience stoïque c'était seulement la *forme de la pensée* comme telle, qui a un contenu étranger extrait de l'effectivité; mais pour cette conscience ce n'est pas la *forme de la pensée* qui compte. — De même une telle essence est distincte de l'en-soi de la conscience vertueuse, pour laquelle l'essence se trouve bien en rapport avec l'effectivité, pour laquelle elle est essence de l'effectivité, mais essence d'abord ineffective; — quoique au-delà de l'effectivité, l'essence pour la conscience que nous considérons ici représente toutefois une essence effective. De même le Juste en-soi et le Bien de la raison législatrice et l'universel de la conscience examinant les lois n'ont pas la détermination de l'effectivité. — Si donc à l'intérieur même du monde de la culture la pure pensée se produisait comme un côté de l'extranéation, comme la mesure du bien et du mal abstraits dans le jugement, étant maintenant passée à travers le mouvement du tout, elle s'est enrichie du moment de l'effectivité, et ainsi du contenu. Cette effectivité de l'essence n'est en même temps toutefois qu'une effectivité de la *pure* conscience, non de la conscience *effective*; quoique élevée dans l'élément de la pensée, elle ne vaut pas pour cette conscience encore comme une pensée, mais elle lui est plutôt au delà de son effectivité propre; celle-là est en effet la fuite de celle-ci⁷⁵.

74. Le texte essentiel nous paraît être le suivant : « La conscience a ces pensées, mais elle ne les *pense* pas encore. » En d'autres termes la foi est *pensée* pour nous qui la considérons, mais pour elle-même elle n'est pas telle; elle s'est élevée du monde sensible à un second monde qui est seulement *au-delà* du premier; mais elle transpose *immédiatement* ce premier monde dans ce nouvel élément. C'est pourquoi Hegel dit qu'elle est *représentation* (Vorstellung), forme précisément intermédiaire entre l'effectivité sensible et la pensée, élévation sans médiation véritable de l'une à l'autre.

75. Ces comparaisons sont essentielles pour faire comprendre la nature de l'objet de la foi. Cet objet n'est pas l'en-soi de la conscience stoïque, car cet

La *religion* — il est clair en effet que c'est d'elle qu'on parle — entre ici en scène comme la foi du monde de la culture; elle ne surgit donc pas encore comme elle est *en soi et pour soi*⁷⁶. — La religion s'est déjà manifestée à nous dans d'autres déterminabilités, à savoir comme *conscience malheureuse*, comme figure du mouvement, privé de substance, de la conscience même. — Dans la substance éthique aussi la religion se manifesta comme foi dans un monde souterrain, mais la conscience de l'esprit décédé n'est pas, à parler exactement, *foi*; elle n'est pas l'essence posée dans l'élément de la pure conscience au delà de l'effectivité; la foi y a elle-même une présence immédiate, son élément est la famille. — Mais ici la religion en partie a jailli de la *substance*, et est pure conscience de cette substance; en partie cette pure conscience est devenue étrangère à sa conscience effective, l'*essence* est devenue étrangère à *son être-là*. La religion n'est donc plus sans doute le mouvement privé de substance de la conscience⁷⁷, toutefois elle a encore la déterminabilité de l'opposition contre l'effectivité, comme *cette* effectivité en général, et contre l'effectivité de la conscience de soi en particulier; elle n'est donc essentiellement qu'une *foi*.

Cette *pure conscience* de l'essence absolue est une *conscience devenue étrangère à soi*. Reste à voir de plus près comment se détermine ce dont elle est l'autre, et on doit la considérer seulement dans sa liaison avec cet autre. Au premier abord, cette pure

en-soi n'était qu'une forme, mais la foi ne considère pas ainsi son objet; il n'est pas non plus un *idéal* à réaliser, ce qui était le cas pour la conscience vertueuse, il n'est pas enfin une mesure, un *critère* du jugement. En effet la pure pensée s'est présentée ainsi dans le mouvement de la culture, comme mesure du bien et du mal, mais elle s'est enrichie de tout le contenu, et ce contenu subsiste dans la foi. La foi a donc proprement un objet, et toutefois cet objet n'est pas *présent*, il est, dit Hegel, une *fuite* de l'effectivité.

76. La distinction de la *religion* (cf. dans cet ouvrage, la Religion, VII) et de la *foi* est très importante pour Hegel, parce que la religion est un savoir de soi de l'essence absolue; la foi, au contraire, s'oppose au savoir véritable, cf. l'œuvre d'Iéna, *Glauben und Wissen* et les écrits théologiques de jeunesse en général.

77. Il est important de distinguer la *conscience malheureuse* (*Phénoménologie*, t. I, p. 176) de la *foi* que nous rencontrons ici. La conscience malheureuse est *sans substance*, en d'autres termes elle est *subjectivisme* pieux; la foi dont parle ici Hegel est pensée de la *substance*, elle est *objective*, trop pourrait-on dire puisqu'elle ne reconduit pas cet objet à la *conscience de soi*. Dans le chapitre sur la « religion révélée » à la fin de la *Phénoménologie*, Hegel notera que le vrai concept de la religion réunit les deux moments qui sont séparés dans la conscience malheureuse et dans la foi du monde de la culture.

conscience paraît n'avoir vis-à-vis de soi que le *monde de l'effectivité*, mais étant elle-même la fuite de ce monde, et ayant ainsi la *déterminabilité de l'opposition*, elle porte cette déterminabilité dans son sein. La pure conscience est donc essentiellement étrangère à soi à l'intérieur d'elle-même, et la foi en constitue seulement un côté⁷⁸. En même temps l'autre côté a déjà pris naissance pour nous. La pure conscience est précisément la réflexion du monde de la culture de telle façon que la substance de ce monde, aussi bien que les masses dans lesquelles il s'articule, se montrèrent comme elles sont en soi, comme essentialités *spirituelles*, comme mouvements absolument inquiets, ou déterminations qui se suppriment immédiatement dans leur contraire. Leur essence, la conscience simple, est donc la simplicité de la *différence absolue*, qui immédiatement n'est aucune différence. Leur essence est donc le pur *être-pour-soi*, non de cette entité singulière, mais le Soi, en soi-même universel, comme mouvement inquiet, qui attaque et envahit l'*essence calme* de la *Chose*. Dans ce Soi est ainsi présente la certitude qui se sait elle-même immédiatement comme vérité, est présent le pur acte de penser comme le *concept absolu* dans la puissance de sa *négativité* qui détruit toute essence objective devant être opposée à la conscience, et en fait un être de la conscience. — En même temps, cette pure conscience est aussi bien *simple*, puisque justement sa différence n'est aucunement différence. Comme cette forme de la réflexion simple en soi-même, elle est l'élément de la foi, dans lequel l'esprit a la déterminabilité de l'*universalité positive*, de l'*être-en-soi*, vis-à-vis de cet *être-pour-soi* de la conscience de soi. — Refoulé en soi-même hors de ce monde privé d'essence, qui ne fait que se dissoudre, l'esprit, quand nous le considérons selon sa vérité, est dans une unité inséparable, aussi bien l'*absolu mouvement* et la *négativité* de sa manifestation que leur essence *satisfaite* en soi-même et leur *repos positif*⁷⁹. Mais soumis en général

78. Transition essentielle; ce que veut surtout Hegel dans ce chapitre, c'est introduire le débat entre une foi déjà plus ou moins intellectualisée et la pensée libre, autonome, qui réduit tout au Soi. La pure conscience ne s'oppose pas seulement au monde de l'effectivité, mais elle confie cette déterminabilité (de l'opposition) en elle-même; elle est double : la pure conscience comme *Soi universel*, résultat de la culture, négation de toute différence qui veut se stabiliser dans l'être en dehors du Soi et la pure conscience comme objet immobile de la foi. Ce qui se sépare c'est la pensée comme *mouvement*, et la pensée comme *contenu*.

79. Dans la préface de la *Phénoménologie* (t. I, p. 40), Hegel dit de la vé-

à la déterminabilité de l'*extranéation*, ces deux moments s'éloignent l'un de l'autre, comme une conscience doublée. Le premier est la pure intellection⁸⁰, comme le *processus spirituel* qui se rassemble dans la conscience de soi, processus qui a en face de soi la conscience du positif, la forme de l'objectivité ou de la représentation, et se tourne contre elle; mais l'objet propre de l'intellection est seulement le *pur Moi*. — Par contre, la conscience simple du positif ou de la calme égalité avec soi-même a pour objet l'*essence* intérieure, comme essence. La pure intellection n'a donc d'abord en elle-même aucun contenu, puisqu'elle est l'être-pour-soi négatif; c'est à la foi, au contraire, qu'appartient le contenu, sans intellection. Si la première ne sort pas de la conscience de soi, la seconde a bien son contenu également dans l'élément de la pure conscience de soi, mais dans la *pensée*, non dans les *concepts*, dans la *pure conscience*, non dans la *pure conscience de soi*. Avec cela la Foi est bien pure conscience de l'*essence*, c'est-à-dire de l'*intérieur simple*, et est donc pensée, — le moment principal dans la nature de la foi, moment qui est d'habitude négligé. — L'*immédiateté* avec laquelle l'essence est dans la foi consiste en ceci : que son objet est *essence*, c'est-à-dire est pure pensée. Mais cette *immédiateté*, en tant que la *pensée* entre dans la *conscience*, ou que la pure conscience entre dans la conscience de soi, reçoit la signification d'un être objectif, séjournant au delà de la conscience du Soi. — Du fait de cette signification que reçoivent l'*immédiateté* et la simplicité de la pure pensée dans la conscience, il arrive que l'essence de la foi retombe hors de la pensée dans la représentation, en devenant un monde suprasensible qui est essentiellement *un autre* par rapport à la conscience de soi. — Dans la pure intellection, au contraire, le passage de la pure pensée dans la conscience a la détermination opposée; l'objectivité a la signification d'un contenu seulement négatif, qui se supprime et retourne dans le Soi, c'est-à-dire que

rité qu'elle est le « délire bachique dont il n'y a aucun membre qui ne soit ivre », mais que ce délire est « aussi bien le repos translucide et simple ».

80. *Einsicht*, nous avons adopté comme le traducteur italien le terme d'*intellection* pour rendre le mot allemand qui indique la pénétration de la pensée dans son objet, une pénétration qui aboutit seulement ici à la négation de l'objet. Bolland pense que cette pure intellection est le « Je pense » kantien qui accompagne toute pensée et pourtant laisse subsister l'autre comme autre. Cette intellection est en tous les cas la *présupposition* de l'« Aufklärung » bien qu'elle n'ait été exposée historiquement que plus tard.

c'est uniquement le Soi qui est proprement objet à soi-même, ou que l'objet n'a de vérité qu'en tant qu'il a la forme du Soi ⁸¹.

II. (L'objet de la foi.) La foi et la pure intellection appartiennent toutes les deux à l'élément de la pure conscience, elles sont aussi l'une et l'autre le retour du monde effectif de la culture. Elles s'offrent donc selon trois côtés : premièrement, chaque moment, en dehors de toute relation, est *en-soi* et *pour-soi*; deuxièmement, chacun se rapporte au monde effectif opposé à la pure conscience; troisièmement, chacun se rapporte à l'autre à l'intérieur de la pure conscience.

Le côté de l'*être-en-soi* et *pour-soi* dans la conscience croyante est son objet absolu dont le contenu et la détermination se sont déjà montrés. En effet, d'après le concept de la foi, cet objet absolu n'est pas autre chose que le monde réel élevé à l'universalité de la pure conscience ⁸². L'articulation de ce monde constitue donc encore l'articulation du monde de la foi, sauf que, dans ce dernier, les parties dans leur spiritualisation ne se font pas étrangères à soi, mais sont des essences en soi et pour soi, des esprits dont chacun est retourné en soi-même et reste près de soi-même ⁸³. — Le mouvement de leur passage est donc seulement pour nous une extranéation de la déterminabilité dans laquelle ces parties sont dans leur différence; c'est seulement pour nous qu'elles forment une série *nécessaire*; mais pour la foi leur différence est une diversité statique, et leur mouvement un *événement* ⁸⁴.

Pour nommer brièvement ces parties selon la détermination extérieure de leur forme : comme dans le monde de la culture le pouvoir de l'État ou le bien était le terme premier, ici aussi le Premier est l'*essence absolue*, l'esprit étant en soi et pour soi, en tant qu'il est la *substance* simple et éternelle ⁸⁵; mais dans la réalisation de son concept, selon lequel elle est esprit, la substance passe dans l'*être pour un autre*; son égalité avec soi-même devient

81. Ce qui constitue donc la différence entre la foi et l'intellection c'est le moment de l'*objectivité*, moment qui est conservé par la foi et nié par l'intellection.

82. On notera que la substance et son développement se retrouvent donc essentiellement dans le monde réel et dans le monde de la foi.

83. Les trois personnes de la « Trinité ».

84. La foi ne connaît pas la nécessité du concept; elle sépare donc ce qui est un, et exprime la transition par la contingence.

85. Dieu comme *transcendant*, Dieu le Père.

l'essence absolue s'*actualisant* dans le *sacrifice d'elle-même*, elle devient *Soi*, mais un *Soi* transitoire et périssable⁸⁶. Par conséquent, le troisième terme est le retour de ce *Soi* devenu étranger à soi et de la substance humiliée dans sa simplicité première. C'est seulement représentée de cette façon que la substance est représentée comme esprit⁸⁷.

Ces essences distinctes, quand moyennant la pensée elles sont ramenées en elles-mêmes, loin du flux du monde effectif, sont des esprits éternels inaltérables, dont l'être consiste à penser l'unité qui les constitue. Ayant ainsi échappé à la conscience de soi, ces essences s'introduisent cependant en elle. Si l'essence était immuable sous la forme de la substance première et simple, elle resterait étrangère à la conscience de soi⁸⁸. Cependant l'aliénation de cette substance, puis son esprit, impliquent le moment de l'effectivité dans la conscience de soi, la participation à la conscience de soi croyante; — ou encore la conscience croyante appartient au monde réel.

En conformité avec cette seconde relation, la conscience croyante a en partie son effectivité dans le monde réel de la culture, — elle constitue cet esprit et cet être-là qui ont déjà été considérés, — mais en partie elle s'oppose à cette effectivité sienne comme à une chose vaine, et est le mouvement de la supprimer. Ce mouvement ne saurait consister en une conscience scintillante d'esprit sur la perversion du monde réel, car la conscience croyante est la pure et simple conscience qui compte l'esprit brillant au nombre des vanités, puisqu'il a encore pour but le monde réel. Mais en opposition au calme royaume de sa pensée l'effectivité se présente comme un être-là sans esprit qu'il faut donc surmonter d'une manière extérieure. Une telle obéissance du culte et de l'adoration⁸⁹ par la suppression du savoir et de l'opération sensibles produit la conscience de l'union avec l'essence étant en-soi et pour-soi, non pas pourtant dans le sens d'une union effectivement donnée à l'intuition, mais ce culte est seulement la production toujours continuée qui n'atteint pas complètement la pré-

86. Le Dieu homme, le Christ.

87. L'esprit absolu.

88. Elle resterait transcendante comme un au-delà inconnaissable.

89. *Dienst* que nous traduisons ici par *culte* et *Preis* que nous traduisons par *adoration* correspondent au service et à la flatterie dans le monde de la culture. La conscience croyante surmonte ainsi, d'une façon extérieure, son être-là sensible pour s'unir à l'essence.

sence de son but⁹⁰. La communauté y parvient bien, car elle est la conscience de soi universelle, mais pour la conscience de soi singulière le royaume de la pure pensée demeure nécessairement un au-delà de son effectivité; ou encore, cet au-delà en aliénant son essence éternelle étant descendu dans l'effectivité, cette effectivité est une réalité sensible non conçue; mais une réalité sensible demeure toujours indifférente à l'autre, et l'au-delà n'a fait que recevoir la détermination de l'éloignement dans l'espace et dans le temps⁹¹. — Cependant le concept, l'effectivité de l'esprit présente à soi-même, demeure dans la conscience croyante, l'*intérieur* qui est tout et effectue tout, mais n'émerge pas lui-même.

III. (La rationalité de la pure intelligence.) Au contraire, dans la *pure intelligence*, le concept est ce qui seul est effectif; et ce troisième côté de la foi selon lequel elle est objet pour la pure intelligence est proprement la relation dans laquelle la foi se présente ici. — Pareillement la pure intelligence est elle-même à étudier en partie en-soi et pour-soi, en partie en relation avec le monde effectif en tant que ce monde est encore présent d'une façon positive, ou comme conscience vaine, en partie enfin elle est à étudier comme engagée dans cette relation avec la Foi.

Ce que la pure intelligence est en-soi et pour-soi, nous l'avons déjà vu. Comme la foi est la pure *conscience* calme de l'esprit comme *essence*, ainsi la pure intelligence est la conscience de *soi* de cette essence; elle ne sait donc pas l'essence comme *essence*, mais comme *Soi* absolu. Elle procède donc à la suppression de toute indépendance *autre* que celle de la conscience de soi, qu'il s'agisse de ce qui est effectif ou de l'*étant-en-soi*, et à sa réduction au *concept*. Elle n'est pas seulement la certitude de la raison consciente de soi d'être toute vérité; mais elle *sait* qu'elle est cela.

Mais si le concept de cette pure intelligence a surgi, il n'est pas encore *réalisé*. Ainsi la conscience de ce concept se manifeste encore comme une conscience contingente, singulière, et ce qui est pour elle l'essence se manifeste comme le but qu'elle a à réaliser. Elle a d'abord l'intention de rendre *universelle la pure*

90. Cette impossibilité de se réaliser complètement est caractéristique de la foi, comme Hegel la considère déjà dans ses écrits théologiques de jeunesse. Au contraire la communauté, l'homme-Dieu, comme le Christ était le Dieu-homme, est *en soi* l'esprit absolu.

91. Cf. la conscience malheureuse, *Phénoménologie*, t. I, p. 180.

intellection, c'est-à-dire de transformer en concept tout ce qui est effectif, d'en faire un seul et même concept dans toutes les consciences de soi. L'intention est *pure*, car elle a pour contenu la pure intellection, et cette intellection est également pure parce que son contenu est seulement le concept absolu qui ne trouve pas d'opposition dans un objet et qui n'est pas limité en lui-même. Dans le concept illimité se trouvent immédiatement les deux côtés : que tout ce qui est objectif a seulement la signification de l'*être-pour-soi* de la conscience de soi, et que celle-ci a la signification d'un *universel*, c'est-à-dire que la pure intellection devient propriété de toutes les consciences de soi⁹². Ce second côté de l'intention est le résultat de la culture, en tant que dans cette culture se sont enfoncées aussi bien les différences de l'esprit objectif, les parties et les déterminations du jugement exprimant ce monde de l'esprit, que les différences qui se manifestaient comme natures originaires déterminées. Génie, talent, ou les capacités particulières en général, appartiennent au monde de l'effectivité, en tant que ce monde se présente encore comme un règne animal de l'esprit, qui dans la violence et la confusion, en se trompant soi-même, lutte contre soi pour l'essence du monde réel. — Sans doute les différences n'ont pas de place dans ce monde comme espèces honorables. L'individualité ne se contente pas de la *Chose même* sans effectivité, et n'a pas de contenu spécial et de but propre; mais elle compte comme ce qui a une valeur universelle ou comme ce qui est cultivé, et la différence se réduit à celle d'une énergie plus grande ou plus faible — une différence de grandeur, ce qui est la différence inessentielle. Mais cette dernière diversité s'est elle-même enfoncée parce que la différence dans le complet déchirement de la conscience se tournait dans la différence absolument qualitative. Ce qui dans ce déchirement pour le Moi est l'Autre, c'est seulement le Moi lui-même. Dans ce jugement infini sont détruits tout caractère unilatéral et toute particularité de l'être-pour-soi originare. Le Soi se sait être son objet comme pur Soi, et cette éga-

92. Ce qui est posé *implicitement* et doit se réaliser *explicitement* est donc, d'une part, la réduction de toute objectivité au Moi, d'autre part, la conception de ce Moi comme Moi universel, et non comme Moi singulier enfoncé dans une nature originaires déterminée. Dans le monde de la culture les différences ne sont plus que quantitatives, une plus grande ou une moindre énergie du vouloir. Mais ces dernières différences disparaissent à leur tour dans le jugement infini et en même temps identique où le Moi se retrouve lui-même dans son contraire.

lité absolue des deux côtés est l'élément de la pure intelligence. — Elle est donc l'essence simple, en soi-même indifférenciée, et aussi bien l'œuvre universelle et la possession universelle. Dans cette substance spirituelle simple, la conscience de soi se procure et se garde dans tout objet la conscience de sa singularité ou de l'opération, comme inversement l'individualité de cette conscience de soi y est égale à soi-même et universelle. — Cette pure intelligence est donc l'esprit qui, s'adressant à toute conscience, proclame : *Soyez pour vous-mêmes ce que vous êtes tous en vous-mêmes, soyez rationnels*⁹³.

b) L'Aufklärung ou « les Lumières »

L'objet caractéristique contre lequel la pure intelligence dirige la force du concept est la foi, entendue comme la forme de la pure conscience opposée à la pure intelligence au sein du même élément. Mais la pure intelligence est encore en rapport avec le monde effectif, car, comme la foi, elle est le retour du monde effectif dans la pure conscience. Il faut voir en premier lieu comment est constituée son activité par rapport aux intentions impures et aux intelligences perverses de ce monde.

On a mentionné plus haut la conscience calme qui fait face au tourbillon se dissolvant et se reproduisant en soi-même⁹⁴. Elle constitue le côté de la pure intelligence et de la pure intention. Mais dans cette conscience calme ne tombe, comme nous l'avons vu, aucune *intelligence particulière* sur le monde de la culture. Ce monde a plutôt lui-même le sentiment le plus douloureux et l'intelligence la plus vraie sur lui-même — le sentiment d'être la dissolution de tout ce qui se consolide, d'être écartelé à tra-

93. On s'est souvent demandé pourquoi Hegel n'avait pas donné de place à la Réforme dans la *Phénoménologie*. En fait la Réforme — dont Hegel dit qu'elle est la révolution des Allemands — se confond dans sa partie critique avec la pure intelligence. La *foi du monde de la culture* ici considérée n'est plus la foi naïve et subjective du moyen âge, elle apparaît en même temps que l'intelligence. La foi protestante, dit Hegel dans *Glauben und Wissen*, a séparé le fini et l'infini, et sur ce point son action est comparable à celle de l'« Aufklärung ». La foi protestante serait seulement une « Aufklärung insatisfaisante » précédant la critique du XVIII^e siècle.

94. Cf. le paragraphe sur la *pure culture* et la conscience déchirée d'après l'analyse du *Neveu de Rameau*. La conscience calme est celle du philosophe qui contemple la conscience déchirée de la culture.

vers tous les moments de son être-là, brisé en tous ses os; il est aussi bien le langage d'un tel sentiment et le discours scintillant d'esprit qui juge tous les aspects de sa condition⁹⁵. La pure intelligence ne peut donc avoir ici aucune activité et contenu propres, et peut seulement se comporter comme l'*appréhension* formelle et fidèle de cette intelligence spirituelle du monde par lui-même et de son langage⁹⁶. Ce langage étant dispersé, le jugement étant un bavardage d'un instant qui aussitôt s'oublie, et ne pouvant constituer un tout que pour une troisième conscience, celle-ci ne peut se distinguer comme *pure* intelligence qu'en rassemblant ces traits épars en une image universelle et en en faisant une intelligence de tous⁹⁷.

Par ce simple moyen l'intelligence parviendra à résoudre la confusion de ce monde. Ce ne sont pas en effet, comme on l'a montré, les masses, les concepts et les individualités déterminés qui constituent l'essence de cette effectivité, mais elle a sa substance et son point d'appui uniquement dans l'esprit, qui existe comme jugement et discussion; c'est seulement l'intérêt d'avoir un contenu pour cette ratiocination⁹⁸ et conversation frivole qui retient le tout et les masses de son articulation. Dans ce langage de l'intelligence sa conscience de soi se sait encore elle-même comme un *être-pour-soi*, cet *être singulier*, mais la vanité du contenu est en même temps la vanité de ce Soi qui sait le contenu vain. Du fait que maintenant la conscience de ce bavardage spirituel de la vanité, conscience appréhendant tranquillement son objet, fait une collection des expressions les plus pertinentes et tranchant le mieux la question, l'âme qui retient encore le tout, la vanité du jugement spirituel pénètre à fond la vanité de reste de l'être-là. La collection montre que le plus grand

95. C'est la conscience du *Neveu de Rameau* : la *dialectique* est en effet frappante dans cette œuvre de Diderot.

96. Elle en est le *miroir passif*, mais ce qu'elle reflète disparaît aussitôt pour faire place au reflet d'un autre aspect de ce monde. Une troisième conscience est donc nécessaire pour *rassembler* tous les aspects de ce monde. Telle est précisément la *pure* intelligence.

97. Il n'est pas impossible que Hegel pense ici à Voltaire, à une œuvre comme le *Dictionnaire philosophique*. Sur Voltaire dans les écrits d'Héna, cf. *Hegels Werke*, éd. Lasson, t. I, p. 335.

98. « *Räsonnieren*. » Cf. Préface de la *Phénoménologie*, t. I, p. 51. Exprimer la même idée à propos de Montesquieu, Valéry écrit : « Alors entre l'ordre et le désordre règne un moment délicieux... Le corps social (ce que Hegel nomme assez lourdement les *masses*) perd doucement son lendemain. C'est l'heure de la jouissance et de la consommation générale. »

nombre a plus d'esprit ou tout au moins que tous ont un esprit plus varié que le leur ; elle leur montre que le fait de « savoir mieux » et de juger en général est quelque chose d'universel et d'universellement répandu ; avec cela disparaît l'unique intérêt qui était encore présent ; et les lumières singulières se résolvent dans l'intellection universelle⁹⁹.

Mais au-dessus du savoir vain se maintient encore solidement le savoir de l'essence, et la pure intellection ne se manifeste dans son activité originale qu'en tant qu'elle surgit en face de la foi.

I

LE COMBAT DES « LUMIÈRES » AVEC LA SUPERSTITION

I. (L'attitude négative de l'intellection à l'égard de la foi.) Les divers modes du comportement négatif de la conscience, scepticisme, idéalisme théorétique et idéalisme pratique¹⁰⁰, sont des figures subordonnées quand on les compare à cette figure de la *pure intellection* et à celle de son *expansion* : « les lumières ». La pure intellection, en effet, est née de la substance, sait comme absolu le pur Soi de la conscience, et se mesure avec la pure conscience de l'essence absolue de toute effectivité. — Foi et intellection sont la même pure conscience, mais sont opposées selon la forme ; à la foi l'essence appartient comme *pensée*, non comme *concept* et est ainsi quelque chose d'absolument opposé à la conscience *de soi*, tandis qu'à la pure intellection l'essence appartient comme le Soi ; par conséquent, elles sont l'une pour l'autre chacune le négatif de l'autre. — Dans leur apparition l'une en face de l'autre, c'est dans la foi que tombe tout le contenu, car dans son élément calme de pensée chaque moment acquiert une subsistance ; — mais la pure intellection est d'abord sans contenu ; elle est plutôt la pure disparition de ce contenu. Cependant, grâce au mouvement négatif contre ce qui

99. Ce qui disparaît, c'est cet individualisme de l'esprit qui s'oppose encore à l'universalité du jugement. Aux *Lettres persanes* succède la critique voltairienne.

100. Pour le scepticisme, cf. *Phénoménologie*, t. I, p. 171, pour l'idéalisme théorétique et pratique en général, cf. également t. I, p. 196 ; cet idéalisme est précisément comparé au scepticisme, p. 202.

est pour elle le négatif, elle se réalisera et se donnera un contenu ¹⁰¹.

a) — (LA DIFFUSION DE LA PURE INTELLECTION.) Elle sait la foi comme ce qui est opposé à elle, à la raison et à la vérité. La foi est pour elle, en général, un tissu de superstitions, de préjugés et d'erreurs; aussi la conscience de ce contenu finit par s'organiser pour elle en un empire de l'erreur. Dans cet empire la fausse intellection est une première fois immédiatement, naïvement, et sans réflexion en soi-même, la *masse générale* de la conscience, mais elle a ensuite en elle le moment de la réflexion en soi-même ou le moment de la conscience de soi séparé de cette naïveté comme une intellection restant pour soi à l'arrière-plan, et comme une mauvaise intention par le moyen de laquelle cette conscience est dupée. Cette masse est la victime de la tromperie d'un *clergé* ¹⁰² qui réalise son désir vaniteux de rester seul en possession de l'intellection, et réalise également ses autres intérêts égoïstes; ce clergé conspire en même temps avec le *despotisme*, qui, comme unité synthétique privée du concept du royaume réel et de ce royaume idéal — une essence singulièrement inconséquente —, se situe au-dessus de la mauvaise intellection de la multitude et de la mauvaise intention des prêtres. Le despotisme unifie les deux choses en soi-même, et comme résultat de la stupidité et de la confusion produite dans le peuple par un clergé trompeur, en méprisant les deux, il retire l'avantage d'une domination sans trouble et d'un accomplissement de ses plaisirs et de ses fantaisies; mais en même temps il est lui-même cette même stupidité de l'intellection, la même superstition et erreur ¹⁰³.

L'Aufklärung n'attaque pas ces trois côtés de l'adversaire sans faire de différence. En effet, son essence étant la pure intellec-

101. Hegel reprend ici ce qu'il a dit dans le chapitre précédent; la foi est la pensée comme contenu *seul*, l'intellection est la pensée négative seule; il annonce la signification du développement suivant : en s'opposant à la foi l'intellection se donnera un contenu et sa *positivité* (la philosophie du XVIII^e siècle) se manifestera.

102. « Priesterschaft. »

103. Cet empire de l'erreur qu'aperçoit et que crée en même temps l'« Aufklärung » se compose donc de trois termes : 1) la masse naïve qui se laisse bernier; 2) le clergé qui garde l'intellection pour lui et qui trompe consciemment le peuple; 3) le despotisme qui comme unité synthétique, d'ailleurs inconséquente, réunit en lui les caractères des deux moments précédents. Hegel s'est inspiré — entre autres — du *Mahomet* de Voltaire et du *Nathan* de Lessing.

tion, l'universel en soi et pour soi, son véritable rapport avec l'autre extrême est celui dans lequel elle s'oriente vers l'élément *commun et égal* des deux extrêmes. Le côté de la *singularité* s'isolant de la conscience universelle, naïve, est son opposé, qu'elle ne peut toucher immédiatement. La volonté du clergé trompeur et du despote oppresseur n'est donc pas objet immédiat de son opération; l'objet de son opération est plutôt l'intellection sans volonté qui ne se singularise pas dans l'être-pour-soi, le concept de la conscience de soi rationnelle, qui a son être-là dans la masse, mais n'y est pas encore présent comme concept. Cependant la pure intellection, en arrachant aux préjugés et aux erreurs l'honnête intellection et son essence naïve, enlève des mains à la mauvaise intention la réalité et l'efficacité de sa tromperie, mauvaise intention dont le royaume a son *territoire* et sa *matière* dans la conscience, privée du concept, de la masse universelle, — l'*être-pour-soi* a en général sa *substance* dans la *simple* conscience ¹⁰⁴.

Le rapport de la pure intellection avec la conscience naïve de l'essence absolue a maintenant un double aspect : d'une part, la pure intellection est *en soi* la même chose que cette conscience; d'autre part, celle-ci, dans le simple élément de sa pensée, laisse l'essence absolue aussi bien que ses parties se comporter à leur guise, elle les laisse se donner une subsistance, valoir comme son *en-soi* seulement, et ainsi sous un mode objectif, mais dans cet en-soi elle nie son être-pour-soi. — En tant que, selon le premier aspect, cette foi est en-soi pour la pure intellection pure conscience *de soi*, et en tant qu'elle doit devenir telle seulement *pour soi*, la pure intellection a dans ce concept de la foi l'élément dans lequel elle se réalise au lieu et place de la fausse.

Sous l'aspect selon lequel les deux termes sont essentiellement *unum atque idem*, et selon lequel le rapport de la pure intellection a lieu à travers et dans le même élément, leur communication est une communication *immédiate*, et leur don et réception ne sont qu'un écoulement réciproque ininterrompu. Quels que soient les pieux enfoncés dans la conscience, elle est *en soi* cette simplicité dans laquelle tout est résolu, oublié et naïf, et qui est

¹⁰⁴. La première fonction de l'« Aufklärung » est donc d'éclairer la masse naïve qui est *en soi* rationnelle, mais qui se laisse tromper par le clergé. Seide, dans le *Mahomet* de Voltaire, dit : « Éclairez seulement ma docile ignorance », tandis que Mahomet, interprète conscient de Dieu dit : « Écoutez, par ma voix, sa volonté suprême. »

par conséquent absolument réceptive pour le concept. La communication de la pure intellection fait donc penser à une expansion calme ou à la diffusion d'une vapeur dans une atmosphère sans résistance¹⁰⁵. Elle est une infection pénétrante qui ne se fait pas déceler, auparavant, comme quelque chose d'opposé à l'élément indifférent dans lequel elle s'insinue, et, par conséquent, ne peut être combattue. C'est seulement quand l'infection¹⁰⁶ s'est répandue qu'elle est pour la conscience qui s'abandonna à elle sans soupçon. Ce que cette conscience recevait en soi-même, c'était bien l'essence égale à soi-même et à la conscience, mais c'était en même temps la simplicité de la *négativité* réfléchie en soi-même, qui plus tard se déploie selon sa nature comme ce qui est opposé, et par là conduit la conscience à la remémoration de son monde précédent. Une telle simplicité est le concept, qui est le savoir simple, le savoir qui se sait soi-même et en même temps son contraire, mais sait ce contraire en lui-même comme supprimé. Aussitôt donc que la pure intellection est pour la conscience, elle s'est déjà diffusée; le combat contre elle trahit le fait même de l'infection; il vient trop tard, et tous les soins aggravent seulement la maladie, car elle a attaqué la moelle de la vie spirituelle, c'est-à-dire la conscience dans son concept ou sa pure essence elle-même. Il n'y a donc aucune force dans cette conscience capable de surmonter la maladie. Parce qu'elle est à l'intérieur de l'essence même, ses manifestations encore isolées se laissent refouler, et les symptômes superficiels étouffer¹⁰⁷. Mais justement cela lui est d'un immense avantage, car elle ne dissipe pas inutilement sa force, et ne se montre pas indigne de son essence, ce qui est ensuite le cas quand elle éclate en symptômes et en éruptions isolés contre le contenu de la foi et la connexion de son effectivité externe. Mais maintenant, esprit invisible et imperceptible, elle s'insinue dans toutes les parties nobles et les pénètre, elle s'est bientôt rendue profondément maîtresse de tous les viscères et de tous les membres de l'idole inconsciente et « un beau matin elle donne un coup de coude au camarade et pata-

105. Ce que veut dépeindre Hegel c'est la transformation profonde et invisible de l'*esprit d'un temps*. Le conflit apparent viendra plus tard, quand l'adversaire lui-même — ici la foi — aura été pénétré des principes adverses et ne saura plus même se défendre qu'en lui empruntant ses armes.

106. « Ansteckung. » L'image dont se sert ici Hegel est celle de la contagion d'une maladie.

107. Par exemple la lutte contre l'esprit de l'encyclopédie au XVIII^e siècle; mais cette lutte même tourne à l'avantage de l'« Aufklärung ».

tras, l'idole est à terre¹⁰⁸ », un beau matin, dont le midi n'est pas rouge de sang, si l'infection a pénétré tous les organes de la vie spirituelle, ensuite la mémoire conserve encore, comme une histoire passée on ne sait comment, la forme morte de la précédente incarnation de l'esprit, et le nouveau serpent de la sagesse, soulevé pour l'adoration du peuple, s'est ainsi dépouillé sans douleur seulement d'une peau flétrie.

b) — (L'OPPOSITION DE L'INTELLECTION A LA FOI.) Mais ce tissage¹⁰⁹ silencieux et continu de l'esprit dans l'intérieur simple de sa substance, qui se voile à soi-même son opération, n'est qu'un côté de la réalisation de la pure intellection. La diffusion de celle-ci ne consiste pas seulement dans l'accord de l'égal avec l'égal; et son actualisation n'est pas seulement une propagation sans heurt. Mais l'opération de l'essence négative est tout aussi essentiellement un mouvement développé, se distinguant en soi-même; ce mouvement comme opération consciente doit exposer ses moments dans l'être-là déterminé et visible, doit se présenter comme un tumulte sonore, une lutte violente avec l'opposé comme tel¹¹⁰.

Il faut donc voir comment la *pure intellection* et *intention* manifestent leur attitude *négative* à l'égard de cet autre opposé à elles, qu'elles trouvent. — La pure intellection et intention qui se comportent négativement ne peuvent, puisque leur concept est toute essentialité et qu'il n'y a rien en dehors d'elles, qu'être le négatif d'elles-mêmes. Cette intellection devient le négatif de l'intellection pure, elle devient non-vérité et non-raison, et cette intention devient le négatif de l'intention pure; elle devient le mensonge et la malhonnêteté du but.

La pure intellection s'empêtre dans cette contradiction parce qu'elle s'engage dans la lutte, en étant d'avis qu'elle combat quelque chose d'Autre. — Mais ce n'est là qu'un avis, car son essence, comme l'absolue négativité, consiste précisément à avoir l'être-autre en elle-même. Le concept absolu est la catégorie, il

108. D'après le *Neveu de Rameau* — allusion à la prédication des Jésuites pour convertir les infidèles — mais ici l'allusion vise au contraire la foi chrétienne.

109. « Fortweben. » Hegel emploie ce terme pour désigner le travail inconscient qui s'effectue dans l'esprit d'une époque ou d'une doctrine et qui précède sa manifestation au dehors.

110. C'est là le deuxième moment, celui de la négativité. L'« Aufklärung » s'est répandue spontanément, et maintenant elle s'expose dans la conscience comme négation de la foi.

signifie que le savoir et l'objet du savoir sont la même chose. Ainsi, ce que la pure intellection énonce comme son autre, ce qu'elle énonce comme erreur ou mensonge, ne peut être rien d'autre qu'elle-même; elle peut seulement condamner ce qu'elle est. Ce qui n'est pas rationnel n'a aucune vérité, ou ce qui n'est pas conceptuellement conçu n'est pas¹¹¹. Donc quand la raison parle d'un autre qu'elle, en fait elle parle seulement de soi-même; ainsi faisant, elle ne sort pas de soi. — Cette lutte avec l'opposé assume donc en soi la signification d'être l'actualisation de la raison même. Cette actualisation consiste justement dans le mouvement de développer les moments et de les reprendre en soi-même. Une partie de ce mouvement est la distinction dans laquelle l'intellection concevante se pose en face de soi-même comme objet; aussi longtemps qu'elle séjourne dans ce moment, elle est étrangère à soi. Comme pure intellection, elle manque d'un contenu quelconque. Le mouvement de sa réalisation consiste en ceci : elle devient elle-même contenu devant soi-même, car rien d'autre ne peut devenir son contenu puisqu'elle est la conscience de soi de la catégorie. Mais sachant dans l'opposé le contenu seulement comme contenu et ne le sachant pas encore comme soi-même, elle se méconnaît en lui. Son accomplissement a par conséquent ce sens : reconnaître comme sien le contenu qui lui est d'abord objectif. Son résultat ne sera ainsi ni la restauration des erreurs qu'elle combat, ni seulement son premier concept, ce sera une intellection qui connaît l'absolue négation de soi-même comme sa propre effectivité, comme soi-même, c'est-à-dire son concept qui se reconnaît soi-même. — Cette nature de la lutte de l'Aufklärung avec les erreurs, — se connaître soi-même en elles et exécrer en elles ce qu'elle affirme, — est pour nous; ou est ce qu'elle-même et son combat sont en-soi. Le premier côté de ce combat, la contamination impure de

111. Texte essentiel et qui élève le débat de la foi et de la raison tel qu'il se présente au XVIII^e siècle. — La raison dénonce un monde d'erreurs dans lequel l'humanité aurait vécu pendant des siècles, mais en fait cet autre que la raison n'est pas, le rationnel seul est effectivement réel. La raison se trouve donc dans cet autre; elle se méconnaît elle-même en combattant la religion au lieu de s'y retrouver. L'attitude de Hegel consistera précisément à élever la religion au concept au lieu de la nier. Ici la raison est impure parce qu'elle est seulement négative, ou polémique. Elle s'engage donc dans une lutte qui est en fait une lutte contre soi-même. Elle dénonce dans la foi son autre, mais cet autre est elle-même, et comme elle le considère seulement comme autre, seulement comme contenu étranger, elle se montre elle-même, en particulier à la foi, comme le contraire de ce qu'elle prétend être.

l'*Aufklärung* en accueillant le comportement négatif dans sa *pureté* égale à soi-même, est le mode dans lequel elle est *objet pour la foi*, qui l'éprouve donc comme mensonge, non raison, et mauvaise intention, au même titre que la foi est pour elle erreur et préjugé. — En considération de son contenu, elle est d'abord l'intellection vide à laquelle son contenu se manifeste comme un autre; dans cette figure dans laquelle le contenu n'est pas encore le sien, elle le *trouve* comme un être-là tout à fait indépendant d'elle-même, elle le trouve dans la foi¹¹².

c) — (LA MÉPRISE DE L'INTELLECTION SUR ELLE-MÊME.) L'*Aufklärung* accueille donc d'abord et en général son objet d'une façon telle qu'elle le prend comme *pure intellection*, et, ne se reconnaissant pas elle-même, l'interprète comme erreur¹¹³. Dans l'intellection comme telle la conscience appréhende un objet d'une façon telle qu'il devient essence de la conscience, ou un objet qu'elle pénètre, dans lequel elle se maintient elle-même, reste près de soi et présente à soi-même, et la conscience, en étant ainsi le mouvement de cet objet, le produit. C'est à bon droit que l'*Aufklärung* caractérise la foi comme étant une telle conscience; elle dit en effet de la foi que ce qui est pour elle l'essence absolue est un être de sa propre conscience, est sa propre pensée, un quelque chose de produit par la conscience¹¹⁴. Elle y voit donc une erreur et une fiction poétique par rapport à ce qu'elle est elle-même. — Elle, qui prétend enseigner à la foi la nouvelle sagesse, ne lui dit pourtant avec cela rien de nouveau, car l'objet de la foi est ceci aussi pour elle; il est pure essence de sa propre conscience, de sorte que cette conscience ne se pose pas comme per-

112. La séparation de la foi et du concept est tout aussi mauvaise pour la foi que pour le concept. L'« *Aufklärung* » l'emporte parce qu'elle sépare complètement la foi de l'intellection; et que la foi ainsi séparée est bien l'autre de la raison, mais alors cet autre est la propre *réalisation* de l'« *Aufklärung* » ainsi considérée.

113. Tel est le thème général de ce paragraphe. La foi se comporte vis-à-vis de son objet — l'essence absolue — comme l'intellection; elle se trouve elle-même dans son objet, c'est le moment de la *confiance*, elle produit en partie cet objet, c'est le culte et l'opération de la communauté. Enfin cet objet en tant qu'objet, est encore *en soi* pour elle, au delà d'elle; mais l'« *Aufklärung* » ne reconnaît pas cette intellection dans la foi. En tant que l'essence absolue est produite par la conscience elle y voit une *fiction*, en tant qu'elle est en soi, elle y voit une essence étrangère *introduite* dans la conscience.

114. On sait combien Feuerbach après Hegel — *L'essence du Christianisme*, 1841 — utilisera ces réflexions de Hegel. Pour Feuerbach « l'origine humaine n'est plus — comme au XVIII^e siècle — une manière de dénigrer la religion, mais un moyen de donner à l'homme conscience de sa propre richesse intérieure » (E. Bréhier : *Histoire de la philosophie*, t. II, p. 787).

due et niée dans son objet, mais plutôt se fie à lui, c'est-à-dire *en lui* se trouve comme *cette* conscience ou comme conscience *de soi*. La *certitude de soi-même* de celui auquel je me fie est pour moi la *certitude de moi-même*. Je connais mon être-pour-moi en lui, je connais qu'il le reconnaît et qu'il lui est but et essence¹¹⁵. Confiance¹¹⁶ cependant est la foi, parce que la conscience croyante se rapporte *immédiatement* à son objet, et ainsi a alors l'intuition qu'elle est *une* avec son objet et est en lui. — En outre, puisque cela est objet pour moi en quoi je me reconnais moi-même, en cela je suis en même temps pour moi comme une conscience de soi *autre*, c'est-à-dire comme une conscience de soi telle qu'elle est devenue étrangère à sa singularité particulière, en d'autres termes à sa naturalité et à son accidentalité; mais que pour une part elle reste en cela conscience de soi, pour l'autre y est conscience *essentielle* comme l'est la pure intellection¹¹⁷. — Dans le concept de l'intellection, il n'est pas impliqué seulement que la conscience se connaît elle-même dans l'objet pénétré par elle, et s'y possède elle-même immédiatement sans abandonner l'élément du pensé et revenir alors de l'objet en soi-même; mais il est impliqué qu'elle est encore consciente de soi-même, comme étant le mouvement de médiation, ou de soi-même comme étant l'opération ou la production. C'est ainsi qu'est *pour elle* dans la pensée cette unité de soi-même, comme du *Soi* et de l'objet. — Justement la foi est aussi une telle conscience; l'obéissance et l'opération sont un moment nécessaire, grâce auquel s'établit la certitude d'être dans l'essence absolue. Cette opération de la foi ne se manifeste pas en vérité comme si l'essence absolue elle-même était produite par là; mais l'essence absolue de la foi, essentiellement, n'est pas l'essence *abstraite* qui serait au delà de la conscience croyante; elle est l'esprit de la communauté, l'unité de l'essence abstraite et de la conscience de soi¹¹⁸. Qu'elle soit cet esprit de la communauté, en cela l'opération de la conscience est un moment essentiel; cet esprit est

115. « L'homme se fait le but, l'objet des pensées de Dieu », Feuerbach : *L'essence du Christianisme*, traduction française, 1864, p. 333.

116. « Vertrauen. » C'est proprement la *fiducia* des théologiens, le moment de l'union par opposition au moment de la *séparation*, qui est aussi présent dans la foi.

117. L'homme se reconnaît en Dieu non plus comme conscience singulière et contingente, mais tout en restant conscience de soi, comme conscience essentielle, universelle. Feuerbach dira que l'homme connaît ainsi l'infinité de son espèce en contraste avec la limitation de son individu.

118. Dieu n'est pas plus sans l'homme que l'homme sans Dieu; la réalisa-

ce qu'il est *seulement en vertu de la production* de la conscience, ou mieux ne l'est pas sans la production de la conscience ; en effet, pour aussi essentielle que soit la production, elle n'est pas cependant essentiellement l'unique fondement de l'essence, mais elle est seulement un moment ; l'essence est en même temps en soi et pour soi-même ¹¹⁹.

D'autre part, le concept de la pure intellection est vis-à-vis de soi-même un *Autre* que son objet, c'est en effet cette détermination négative qui constitue l'objet. Ainsi l'intellection exprime de l'autre côté encore l'essence de la foi, comme quelque chose d'*étranger* à la conscience de soi, qui n'est pas son essence, mais est substitué à elle comme un enfant changé en nourrice. Mais l'*Aufklärung* est ici pleinement insensée. La foi y voit une manière de parler qui ne sait pas ce qu'elle dit, et ne comprend pas la nature du sujet quand elle parle de tromperie des prêtres et d'illusion du peuple. L'*Aufklärung* s'exprime comme si, par un tour de passe-passe des prêtres prestidigitateurs, avait été substitué dans la conscience au lieu et place de l'essence quelque chose d'absolument *étranger* et d'absolument *autre* ; et elle dit en même temps que c'est une essence de la conscience, qu'elle y croit, se fie à cela, et cherche à se le rendre favorable ; — c'est-à-dire que la conscience y a l'intuition de sa *pure essence* aussi bien que de son *individualité* singulière et universelle, et que grâce à son opération elle produit cette unité de soi-même avec son essence. En d'autres termes elle énonce immédiatement comme étant le *plus intime* de la conscience ce qu'elle énonce comme quelque chose d'*étranger* à la conscience ¹²⁰. — Comment lui est-il possible de parler de tromperie et d'illusion ? En exprimant *immédiatement* sur la foi le contraire de ce qu'elle affirme d'elle, elle se montre plutôt à celle-ci comme le *mensonge* conscient. Comment illusion et tromperie peuvent-elles se produire là où la

tion essentielle de l'esprit est la présence de Dieu dans la communauté ; l'élévation de la communauté à l'esprit — le culte dans sa signification générale — est donc un moment essentiel.

119. Cette production de l'esprit dans la communauté est une condition nécessaire, mais non suffisante ; l'essence absolue est encore *en soi et pour soi*. Elle apparaît donc aussi à la conscience croyante comme différente d'elle, au delà d'elle : le moment opposé à la *fiducia* précédente. Mais de même que l'« *Aufklärung* » interprétait le premier moment comme si la foi inventait son objet, elle interprétera l'autre moment, comme si la foi recevait son objet d'une source absolument *étrangère*, le mensonge des prêtres.

120. Ici l'« *Aufklärung* » se contredit donc elle-même dans sa critique,

conscience a dans sa vérité immédiatement la *certitude de soi-même*, où elle se possède *soi-même* dans son objet, en s'y trouvant aussi bien qu'en s'y produisant? La différence n'est plus présente même dans les mots. — Quand donc on a posé la question générale de savoir *s'il était possible de tromper un peuple*¹²¹, la réponse devait être en fait que la question n'avait aucune valeur, parce qu'il est impossible de tromper un peuple sur ce terrain. — Du cuivre au lieu de l'or, de la monnaie fausse au lieu de bonne peuvent être mis en circulation d'une façon isolée; on peut faire admettre à beaucoup de gens qu'une bataille perdue était une bataille gagnée, et d'autres mensonges sur des choses sensibles et des événements particuliers peuvent être rendus croyables pendant un certain temps; mais dans le savoir de l'essence, où la conscience possède la *certitude immédiate de soi-même*, la pensée de l'illusion est entièrement à écarter.

II. (La doctrine de l'*Aufklärung*.) Voyons encore comment la foi dans les moments *distincts* de sa conscience — le point de vue précédent se réfère seulement à cette conscience en général — fait l'expérience de l'*Aufklärung*. Mais ces moments sont : la pure pensée ou, en tant qu'objet, l'*essence absolue* en soi et pour soi-même, ensuite le rapport — comme un *savoir* — de cette conscience avec cette essence, le *fondement de sa foi*, et enfin son rapport avec cette essence dans son opération, ou son *culte*¹²². Juste comme la pure intellection dans la foi en général s'est méconnue et s'est reniée, dans les moments particuliers de cette foi elle se comportera avec la même perversion.

a) — (LA PERVERSION DE LA FOI DU FAIT DE L'AUFKLAERUNG.) La pure intellection se comporte négativement à l'égard de l'*essence absolue* de la conscience croyante. Cette essence est pure *pensée*, et la pure pensée posée à l'intérieur de soi-même comme objet, ou comme l'*essence*. Dans la conscience croyante cet *en-soi* de la pensée reçoit en même temps pour la conscience qui est pour soi la forme — mais seulement la forme vide — de l'ob-

121. Question proposée en 1778 par Frédéric le Grand.

122. Il s'agit donc d'étudier les critiques de l'« *Aufklärung* » comme elles se manifestent à la foi. — Ces critiques concernent les trois moments de la foi : 1) le moment de l'essence absolue en soi et pour soi, Dieu; 2) le moment de la justification de la foi, le *savoir* sur lequel elle se fonde; 3) le moment de l'opération, ou la signification générale du *culte*.

jectivité¹²³. Cet en-soi est dans la détermination d'un *représenté*. Mais à la pure intellection, parce qu'elle est la pure conscience du côté du Soi étant pour soi, l'*autre* se manifeste comme un *négalif* de la *conscience de soi*. Celui-ci pourrait à son tour être pris ou comme le pur *en-soi* de la pensée ou encore comme l'*être* de la certitude sensible; mais du fait qu'il est en même temps pour le Soi, et que celui-ci comme Soi qui a un objet est conscience effective, c'est que l'objet propre, comme tel, de l'intellection est une *chose ordinaire dans l'élément de l'être*, une chose de la *certitude sensible*. Cet objet sien se manifeste à l'intellection dans la *représentation* de la foi. Elle condamne cette représentation et en elle son propre objet. Cependant elle fait ainsi tort à la foi en entendant l'objet de la foi comme s'il était le sien. Elle dit donc de la foi que son essence absolue est un morceau de pierre, un bloc de bois, qui a des yeux et ne voit pas, ou encore un peu de pain qui a poussé dans les champs, est transformé par les hommes, et est restitué à la terre — ou quelque autre forme selon laquelle la foi a coutume d'anthropomorphiser l'essence, de se la rendre objective et représentable.

L'Aufklärung, qui se vante de sa pureté¹²⁴, rabaisse ce qui pour l'esprit est vie éternelle et esprit saint à une chose effective *périssable*, et contamine cette vie éternelle avec la vue, en soi nulle, de la certitude sensible — avec une vue qui n'est certes pas présente dans l'acte d'adoration de la foi; c'est donc fausement que l'Aufklärung impute cette vue à la foi. Ce que la foi vénère n'est pour elle assurément ni pierre, ni bois, ni pain, ni quelque autre chose sensible temporelle. Si pourtant il arrive à l'Aufklärung de dire que l'objet de la foi est cela *aussi*, ou même qu'il est cela en soi et en vérité, d'une part la foi connaît également bien cet *aussi*, mais il est pour elle à l'extérieur de son adoration; d'autre part pour elle la pierre et de telles choses ne sont

123. Cf. le chapitre précédent sur la *foi* et la *pure intellection*. Pour la *foi* l'essence se présente comme objet, cette objectivité n'étant d'ailleurs qu'une forme vide; mais l'intellection considère *seulement* cette forme d'objectivité; de plus comme elle est le Soi *effectif*, la forme de l'objectivité ne peut être pour elle que l'*être sensible*. En conséquence l'intellection ne voit dans l'essence de la *foi* que l'*objectivité sensible*, une pierre, du pain, une idole sensible quelconque. Un des caractères de l'« Aufklärung » est précisément cette séparation du sensible et de la pensée, du fini et de l'infini. Cf. *Glau- ben und Wissen, Hegels Werke*, éd. Lasson, t. I, p. 225.

124. Cette exigence de *pureté* — séparation du fini et de l'infini — conduit précisément à l'*impureté* dans la critique de la *foi*.

rien d'en soi, mais en soi est seulement l'essence de la pure pensée.

Le *second moment* est le rapport de la foi, comme conscience qui sait, avec cette essence. Cette essence est pour la foi, comme pure conscience pensante, immédiate; mais la pure conscience est aussi bien rapport *médiat* de la certitude avec la vérité, un rapport qui constitue le *fondement de la foi*. Ce fondement devient pour l'*Aufklärung* aussi un *savoir contingent d'événements contingents*¹²⁵. Mais le fondement du savoir est l'universel qui sait, et dans sa vérité l'*esprit* absolu, qui dans la pure conscience abstraite ou dans la pensée comme telle est seulement essence *absolue*, mais qui comme conscience de soi est le *savoir* de soi. La pure intellection pose également cet universel qui sait, l'*esprit simple se sachant soi-même*, comme un négatif de la conscience de soi. Cette pure intellection est bien elle-même la pure *pensée médiate*, c'est-à-dire la pensée se médiatisant avec soi-même, le pur savoir; mais étant donné qu'elle est *pure intellection*, pur *savoir*, qui ne se sait pas encore soi-même, c'est-à-dire pour lequel n'est pas encore le fait que cette intellection est ce pur mouvement de médiation, ce mouvement comme tout ce qu'elle est elle-même se manifeste à elle comme un *autre*¹²⁶. Conçue donc dans son actualisation, elle développe bien ce moment qui lui est essentiel; cependant ce moment se manifeste à elle comme appartenant à la foi, et dans sa déterminabilité de lui être extérieur, il se manifeste à elle comme un savoir contingent de telles histoires vulgairement effectives. Elle imagine donc ici de la foi religieuse qu'elle fonde sa certitude sur *certaines témoignages historiques singuliers*, qui, considérés comme témoignages historiques, ne peuvent certes pas garantir sur leur contenu ce degré de certitude que nous donnent les informations des journaux sur un événement quelconque. — Elle imagine en outre que la certitude de la foi repose sur la contingence de la *conservation* de ces témoignages — conservation due au document

125. Comme dans le moment précédent l'intellection réduit le savoir de l'esprit par l'esprit à une *histoire contingente*. Le problème du fondement de la foi est le passage de la *certitude* à la *vérité*, en employant la terminologie hégélienne. Cette médiation s'effectue en apparence à travers des témoignages historiques; mais « la lettre tue et l'esprit vivifie »; or c'est cette lettre seule que retient l'« *Aufklärung* ».

126. La pure intellection est bien aussi savoir de soi dans son développement, mais ce savoir se manifestant à elle comme extérieur, elle n'en retient que l'extériorité et le condamne.

d'une part, et due d'autre part à la capacité et à l'honnêteté de la transcription d'un document à l'autre, et enfin à l'*interprétation exacte* du sens de mots et de lettres mortes. — En fait cependant il ne vient pas à l'esprit de la foi de lier sa certitude à de tels témoignages et à de telles contingences. Dans sa certitude la foi est relation naïve à son objet absolu, un pur savoir de cet objet qui ne mélange pas dans sa conscience de l'essence absolue lettres, document et copistes, et ne se médiatise pas avec elle par le moyen de pareilles choses; mais cette conscience est le fondement médiateur de son savoir; c'est l'esprit lui-même qui rend témoignage de soi, soit à l'intérieur de la conscience *singulière*, soit grâce à la *présence universelle* de la foi de tous en lui¹²⁷. Si, par l'histoire, la foi veut se donner cette espèce de fondement ou du moins de confirmation de son contenu, dont parle l'*Aufklärung*, si elle s'en avise sérieusement et le fait comme si tout dépendait de cela, c'est qu'elle s'est déjà laissée séduire par l'*Aufklärung*, et ses efforts pour se fonder ou se consolider de cette façon sont seulement des témoignages qu'elle donne de la contagion en elle de l'*Aufklärung*¹²⁸.

Il reste encore à voir le troisième côté, c'est-à-dire le *rapport de la conscience avec l'essence absolue*, entendu comme *une opération*. Cette opération est la suppression de la particularité de l'individu ou du mode naturel de son être-pour-soi, d'où lui vient la certitude d'être pure conscience de soi, d'être selon son opération, c'est-à-dire comme conscience singulière *étant-pour-soi*, un avec l'essence. — Puisque dans l'opération *conformité au but et but* se distinguent, et puisque la pure intelligence *se comporte encore négativement* dans son rapport avec cette opération, et comme dans les autres moments se renie soi-même, ainsi elle doit au point de vue de la *conformité au but* se présenter comme inintelligente, — l'intelligence jointe à l'intention, c'est-à-dire

127. Ce témoignage de l'esprit à l'esprit qui est le fondement véritable de la certitude de la foi se présente donc, soit dans la certitude de la conscience singulière, soit dans l'immanence de l'esprit à la communauté. Hegel revalorise donc ici l'idée de *tradition*, telle qu'on la trouve par exemple dans l'Église catholique.

128. Dialectique très souvent utilisée par Hegel. La critique de l'« *Aufklärung* » pénètre son adversaire à un point tel que pour se défendre cet adversaire se montre déjà envahi par l'esprit de l'« *Aufklärung* ». Il accepte le combat sur le même terrain, et par conséquent est en soi déjà vaincu. Ainsi fait une apologétique qui discute la critique historique des témoignages au lieu de poser le problème sur son propre terrain.

l'accord du but et du moyen, lui apparaît comme autre, plutôt comme le contraire, — mais au point de vue du *but* même, elle doit faire du mal, de la jouissance et de la possession le but, et se démontrer par là comme l'intention la plus impure, l'intention pure étant aussi bien, comme autre, intention impure¹²⁹.

Au point de vue de la *conformité au but*, nous voyons donc l'Aufklärung trouver insensé que l'individu croyant se donne la conscience supérieure de ne pas être enchaîné à la jouissance et au plaisir naturels en renonçant *effectivement* à l'un et à l'autre, et en démontrant *par le fait* qu'il ne *feint* pas ce mépris, mais que ce mépris est bien *vrai*. — De même elle trouve insensé que l'individu se désentrave de sa déterminabilité d'être absolument singulier, d'exclure tous les autres singuliers, et de posséder la propriété, par le fait de se démettre de sa propriété; par là il démontre *en vérité* qu'il n'est pas endurci dans son isolement, mais est élevé au-dessus de la nécessité de nature : celle de se poser dans la singularité, et, dans cette absolue singularisation de l'être-pour-soi, de renier les autres comme étant *unum atque idem avec soi*. — La pure intellection trouve ces deux choses aussi bien inadaptées qu'injustes. — *Inadapté*, pour se montrer libre du plaisir et de la possession de s'interdire le plaisir et d'écartier une possession; en sens inverse, la pure intellection donc considérera comme un *fou* celui qui, pour manger, saisit le moyen de manger effectivement. — Elle trouve encore *injuste* de s'interdire un repas et de donner du beurre et des œufs sans avoir de l'argent, ou de l'argent sans avoir du beurre et des œufs, mais de donner sans contrepartie¹³⁰. Elle fait donc d'un repas ou de la possession de choses de cet ordre une fin propre et se montre ainsi comme une intention bien impure qui attribue une valeur tout à fait essentielle à une telle jouissance et possession. De plus, elle affirme encore, comme pure intention, la nécessité d'une élévation au-dessus de l'existence naturelle, au-dessus de l'avi-

129. Dans l'opération en général se distinguent l'intelligence même de l'opération, c'est-à-dire la *conformité des moyens au but*, et l'intention prise en elle-même. Puisque la pure intellection se méconnaît elle-même, elle apparaît à la foi comme inintelligente, — ainsi elle ne reconnaîtra pas la *logique* du sacrifice fait par l'homme singulier dans le culte — et elle apparaît encore comme *impure* — elle ne reconnaîtra pas d'autre but que la jouissance et la possession égoïstes.

130. Telle sera en effet le résultat de cette pureté de l'« Aufklärung »; elle se révélera « la platitude même » et sa vérité sera le monde de l'« utilité ».

dité des moyens d'existence; seulement elle trouve insensé et injuste que cette élévation doive être démontrée *par le fait*; en d'autres termes cette pure intention est en vérité tromperie, qui simule et demande une élévation intérieure, mais déclare superflu, insensé et injuste de la prendre au sérieux, de l'*ériger en œuvre effectivement*, et d'en démontrer la *vérité*. — Elle se renie donc soit comme pure intelligence, car elle renie l'opération immédiatement conforme à un but, soit comme pure intention, car elle renie l'intention de se montrer libérée des buts de la singularité.

b) — (LES PROPOSITIONS POSITIVES DE L'AUFKLAERUNG.) C'est ainsi que l'*Aufklärung* se donne à connaître à la foi. Elle s'offre sous ce vilain aspect, parce que du fait de la relation à un autre, elle se donne une *réalité négative* ou se présente comme le contraire d'elle-même; mais il est nécessaire que la pure intelligence et la pure intention se donnent cette relation, car c'est là leur actualisation effective¹³¹. — Cette actualisation se manifeste d'abord comme *réalité négative*. Sa *réalité positive* est peut-être mieux constituée; voyons comment celle-ci se comporte. — Si tout préjugé et toute superstition ont été bannis, alors vient la question : *Que reste-t-il donc? Quelle est la vérité que l'Aufklärung a divulguée à leur place?* L'*Aufklärung* dans son extirpation de l'erreur a déjà énoncé ce contenu positif, car cette extranéation d'elle-même est également sa *réalité positive*. — Dans ce qui pour la foi est esprit absolu elle prend tout ce quelle découvre de *détermination*, comme bois, pierre, etc., comme une chose effective singulière. Puisque de cette façon elle conçoit en général *toute déterminabilité*, c'est-à-dire tout contenu et son remplissement, comme *une finité, comme essence humaine et représentation humaine*, l'essence absolue devient pour elle un *vacuum* auquel ne peuvent être attribués ni déterminations ni prédicats. Une telle union serait en soi répréhensible; c'est justement par une telle union que les monstres de la superstition ont été engendrés. Certes la raison, la *pure intelligence*, n'est elle-même pas vide, puisque le négatif d'elle-même est pour elle et est son contenu; elle est riche au contraire, mais riche seulement de singularités et de limitations. Ne pas consentir à ce que quelque chose de tel appartienne à l'essence absolue ou lui soit attribué, telle

131. Autrement elles resteraient dans leur pureté et ne se manifesteraient pas.

est la conduite intelligente de l'intellection qui sait se mettre à sa place elle-même et sa richesse finie, et sait traiter dignement l'absolu¹³².

En contraste avec cette essence vide il y a comme *second moment* de la vérité positive de l'Aufklärung la *singularité en général*, celle de la conscience et de tout être, une singularité exclue d'une essence absolue et qui se pose comme *absolu être-en-soi et pour-soi*. La conscience qui, dans sa première effectivité, est *certitude sensible et visée du ceci*¹³³ retourne à ce point après tout le cours de son expérience, et est à nouveau un savoir de ce qui est *purement négatif d'elle-même*, ou un savoir de *choses sensibles*, c'est-à-dire *dans l'élément de l'être*, qui se tiennent indifférentes en face de son *être-pour-soi*. Toutefois elle n'est plus ici conscience naturelle *immédiate*, mais elle est *devenue* telle pour elle-même. Livrée d'abord à toute la confusion dans laquelle elle est plongée par son déploiement, reconduite maintenant à sa première figure du fait de la pure intellection, elle a *expérimenté* cette figure comme étant le *résultat*. Fondée sur l'intellection de la nullité de toutes les autres figures, ainsi de tout au-delà de la certitude sensible, cette certitude sensible n'est plus un avis¹³⁴, elle est plutôt l'absolue vérité. Cette nullité de tout ce qui dépasse la certitude sensible est à vrai dire seulement une preuve négative de cette vérité, mais elle n'est capable d'aucune autre preuve, car la vérité positive de la certitude sensible en elle-même est juste l'être-pour-soi *sans médiation* du concept même comme objet, et proprement dans la forme de l'être-autre; — cette *certitude* de l'être-autre est sans plus pour toute conscience; elle *est*, et il y a *d'autres choses effectives* en dehors d'elles, et elle-même,

132. Cf. l'œuvre de Hegel à Iéna, *Glauben und Wissen*, Hegels Werke, éd. Lasson, I, p. 228. L'« Aufklärung », comme le faisait à certains égards déjà le protestantisme, sépare radicalement le domaine du fini, condamné par là à rester toujours fini, et le Dieu inconnaissable condamné à rester toujours inconnaissable, sans relation avec l'intuition. Dans *Glauben und Wissen*, les philosophies de Kant, de Jacobi et de Fichte sont considérées également de ce point de vue. Mais tandis que l'« Aufklärung » est satisfaite, ces philosophies aspirent à sortir du fini et à le dépasser sans pouvoir y parvenir.

133. Cf. *Phénoménologie*, t. I, p. 81.

134. *Meinung* — une visée subjective du ceci. Cf. l'article de Hegel sur le scepticisme de Hr. Schulze. Ce scepticisme paraît être une démonstration négative de la vérité de la certitude sensible; il n'est pas dialectique comme le scepticisme antique; mais ne porte que sur ce qui est au delà du sensible, *Hegels Werke*, éd. Lasson, t. I, p. 161.

dans son être *naturel*, au même titre que ces choses, est *en-soi* et *pour-soi* ou *absolue*¹³⁵.

Enfin le troisième moment de la vérité de l'Aufklärung est la relation de l'essence singulière avec l'essence absolue, le rapport des deux premiers moments. L'intellection, comme pure intellection de l'égal ou de l'illimité, va au delà de l'inégal, à savoir de l'effectivité finie, ou de soi-même comme seul être-autre. Comme au-delà de cet être-autre eile a le vide¹³⁶, auquel elle rapporte donc l'effectivité sensible. Dans la détermination de cette relation les deux côtés n'entrent pas comme contenu, car l'un des côtés est le vide, et il n'y a donc de contenu présent que par l'autre côté, l'effectivité sensible. Cependant la forme du rapport, dans la détermination de laquelle intervient le côté de l'en-soi, peut être façonnée arbitrairement. La forme, en effet, est négatif en soi, et donc l'opposé à soi : être aussi bien que néant, en-soi comme le contraire¹³⁷; ou, ce qui revient au même, le rapport de l'effectivité avec l'en-soi, entendu comme l'au-delà, est aussi bien une négation qu'une position de cette effectivité. L'effectivité finie peut donc, à proprement parler, être prise comme on en a besoin. Maintenant le sensible est rapporté positivement à l'absolu, comme l'en-soi, et l'effectivité sensible est elle-même en soi; l'absolu la fait, la soutient et en prend soin. Si à l'inverse elle est ensuite rapportée à l'absolu comme au contraire, comme à son non-être, selon cette relation elle n'est plus en soi, mais seulement pour un autre. Si dans la figure précédente de la conscience les concepts de l'opposition se déterminaient comme *Bien* et *Mal*¹³⁸, dans le cas de la pure intellection ils deviennent les abstractions plus pures de l'être-en-soi et de l'être-pour-un-autre¹³⁹.

135. La certitude que la conscience a de sa propre existence est encore la certitude d'un être-autre, puisque c'est seulement son être sensible qui est immédiatement pour elle. C'est pourquoi Hegel dit un peu plus loin que l'intellection va au-delà de soi-même comme seul être-autre.

136. L'être suprême inconnaissable dans le Deïsme du XVIII^e siècle, techniquement la « chose en soi » dont on ne peut rien dire sinon qu'elle est en soi et n'est pas pour un autre (*Sein für anderes*). — Comme on le fait ordinairement nous traduisons *Sein für anderes*, être pour autre chose, par être pour (un) autre, « un autre » étant pris dans sa signification la plus générale et la plus indéterminée.

137. Identité formelle qui est aussi bien non-identité, non-identité qui est identité; négation aussi bien que position. L'en-soi servira donc ici soit à poser, soit à nier le fini.

138. Cf. le chapitre sur le monde devenu étranger à soi, la culture, etc.

139. L'absolu n'est plus que la forme vide au moyen de laquelle s'effectue

c) — (L'UTILITÉ COMME CONCEPT FONDAMENTAL DE L'AUFKLAERUNG.) Les deux façons de traiter le rapport positif et négatif du fini avec l'en-soi sont cependant en fait également nécessaires, et toute chose donc est aussi bien *en-soi* qu'elle est *pour un autre*, ou toute chose est *utile*. — Toute chose s'abandonne aux autres, se laisse maintenant employer par les autres et est *pour elles* et maintenant, de nouveau, elle se met en garde pour ainsi dire, se fait impénétrable à autrui, est *pour soi* et emploie l'autre à son tour¹⁴⁰. — De cela résulte pour l'homme, en tant que la chose *consciente* de ce rapport, son essence et sa position¹⁴¹. Tel qu'il est immédiatement, comme conscience naturelle *en soi*, il est *bon*, comme conscience singulière il est *absolu*, et l'autre est *pour lui*; de plus, comme pour lui, en tant que l'animal conscient de soi, les moments ont la signification de l'universalité, *tout* est pour son plaisir et sa délectation, et tel d'abord qu'il est sorti de la main de Dieu il se promène dans le monde comme dans un jardin planté pour lui. — Il doit aussi avoir cueilli le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal; il possède en cela une utilité qui le distingue de tout autre, car par hasard sa nature, bonne en soi, est aussi constituée de telle sorte que l'excès de son plaisir lui nuit; ou plutôt la singularité de l'homme a aussi son *au-delà* en elle-même, peut aller au delà de soi-même et se détruire¹⁴². Par compensation la raison lui est un moyen utile pour poser une limite convenable à cet excès, ou plutôt pour se conserver soi-même dans cet acte d'aller au delà du déterminé, car telle est la force de la conscience. La jouissance de l'essence consciente en soi *universelle* ne doit pas nécessairement

la pensée du sensible. Toute déterminabilité sensible peut être rapportée positivement à l'absolu, elle est alors *en soi*, mais puisque l'absolu est la forme vide on ne peut en rester à ce moment; cette déterminabilité est niée comme absolue, elle est donc *pour un autre*; le passage qui constitue ici le mouvement de la pensée s'exprimera d'une façon plus concrète par le concept d'*utilité*. Le troisième moment sera l'être-pour-soi. Cette dialectique se présentait déjà dans la perception (*Phénoménologie*, t. I, p. 93). Sur ce mouvement dialectique, cf. *Wissenschaft der Logik, Werke*, éd. Lasson, III, 1, p. 106.

140. Ce mouvement n'est pas autre chose que le mouvement de la déterminabilité ou de la perception, mais transposé dans le monde de l'esprit, ce qu'exprime ce nouveau concept de l'*utilité* qui ne se présentait pas sur le plan de la perception.

141. Hegel va essayer de donner ici l'esquisse d'une *philosophie de l'homme* d'après les conceptions du XVIII^e siècle; cf. en particulier les encyclopédistes français. Il s'agit d'une conception de l'homme comme *être de la nature* par opposition à la conception religieuse de l'homme.

142. Explication naturaliste de la morale.

être un quelque chose de déterminé selon la variété et la durée, mais doit être universelle. La mesure a par conséquent la fonction d'empêcher que le plaisir soit interrompu dans sa variété et dans sa durée, c'est-à-dire que la fonction de la mesure est le sans-mesure. — Comme tout est utile à l'homme, l'homme est également utile à l'homme, et sa destination est également de faire de lui-même un membre de la troupe utile à la communauté, et universellement serviable. Autant il s'occupe de soi-même, autant il doit également se prodiguer pour autrui; et autant il se prodigue pour autrui, autant il s'occupe de soi-même; une main lave l'autre. Partout où il se trouve, il s'y trouve à propos; il utilise les autres et est utilisé¹⁴³.

Une chose est utile à une autre d'une autre façon; mais toutes les choses ont cette réciprocité d'utilité de par leur essence même, c'est-à-dire en étant rapportées à l'absolu d'une double façon : l'une positive, selon laquelle les choses sont *en soi et pour soi*, l'autre négative, selon laquelle elles sont pour les autres. Le rapport avec l'essence absolue ou la religion est donc entre toutes les utilités l'utile suprême, car elle est le pur utile même; elle est cette subsistance de toutes les choses, ou *leur être-en-soi et pour-soi*, et la chute de toutes choses ou leur *être pour autre chose*.

Pour la foi assurément ce résultat positif de l'Aufklärung est une abomination autant que son comportement négatif à son égard. Cette *intellection* de l'essence absolue qui ne voit rien en elle que précisément l'essence *absolue*, — « l'être suprême¹⁴⁴ », ou le *vide*, — cette *intention* selon laquelle toute chose dans son être-là immédiat est en soi ou bonne, selon laquelle enfin le rapport de l'être conscient singulier avec l'essence absolue, la religion, s'exprime d'une façon exhaustive par le concept d'utilité, tout cela n'inspire que *dégoût* à la foi. Cette propre *sagesse* de l'Aufklärung se manifeste nécessairement en même temps à la foi comme la *platitudo même*, et comme la *confession* de cette platitudo. Cette sagesse consiste en effet à ne rien savoir de l'essence absolue, ou, ce qui revient au même, à savoir d'elle cette vérité tout à fait plate, qu'elle est précisément seulement l'essence absolue, à ne savoir au contraire que dans la finité, à savoir

143. Sur la philosophie de l'« Aufklärung » d'après Hegel, cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke*, 1884, t. III, pp. 456 et suivantes.

144. En français dans le texte.

à vrai dire la finité comme le vrai, et à savoir comme ce qu'il y a de suprême le savoir de la finité comme étant le vrai.

III. (Le Droit de l'*Aufklärung*¹⁴⁵.) La foi a le droit divin, le droit de l'absolue *égalité avec soi-même*, ou de la pure pensée, contre l'*Aufklärung*, et subit une injustice complète de la part de celle-ci. En effet, elle altère la foi dans tous ses moments et fait de ces moments quelque chose d'autre que ce qu'ils sont dans la foi; mais l'*Aufklärung* a seulement un droit humain contre la foi, et comme sa vérité; car le tort qu'elle commet est le droit de l'*inégalité* et consiste dans la perversion et dans l'altération, un droit qui appartient à la nature de la *conscience de soi* en opposition à l'essence simple ou à la *pensée*. Mais puisque son droit est le droit de la conscience de soi, non seulement elle maintiendra son droit *aussi*, de façon que deux droits égaux de l'esprit subsistent en même temps l'un en face de l'autre et qu'aucun ne puisse satisfaire l'autre, mais elle prétendra encore au droit absolu, parce que la conscience de soi est la négativité du concept qui non seulement est *pour soi*, mais encore empiète sur son contraire, et la foi elle-même, parce qu'elle est conscience, ne pourra pas lui contester son droit.

a) — (LE MOUVEMENT AUTONOME¹⁴⁶ DE LA PENSÉE.) En effet, l'*Aufklärung* se comporte vis-à-vis de la conscience croyante non pas en faisant usage de principes particuliers, mais avec des principes tels que cette conscience les a en elle. Elle ne fait que rassembler devant la conscience croyante ses *propres pensées* qui en elle se situent inconsciemment l'une en dehors de l'autre. Elle remémore à la conscience croyante à l'occasion de chacun de ses modes les autres qu'elle a aussi, mais dont elle oublie toujours l'un quand elle a l'autre¹⁴⁷. Elle se démontre par rapport à la foi comme pure intellection par le fait que, dans un moment *déterminé*, elle voit le tout, évoque donc l'*opposé* qui se rapporte à ce

145. D'après les paragraphes précédents on pourrait croire que l'« *Aufklärung* » est sans droit contre la foi qu'elle méconnaît, mais en fait son droit est le droit de la conscience de soi qui n'est pas étrangère à la foi. La foi se laisse envahir par l'« *Aufklärung* » parce que le point de vue dénoncé est présent aussi en elle; et elle doit en prendre conscience.

146. « *Die Selbstbewegung des Gedankens.* »

147. En d'autres termes la force de l'intellection, de la conscience de soi, consiste à rassembler consciemment des pensées que la foi sépare. C'est une prise de conscience qui aboutit à la conscience de la contradiction.

moment, et inversant l'un dans l'autre donne impulsion à l'essence négative des deux pensées, c'est-à-dire au *concept*. L'*Aufklärung* se manifeste donc à la foi comme dénaturation et mensonge parce qu'elle lui fait voir l'*être-autre* de ses moments, elle lui paraît ainsi faire immédiatement d'eux quelque chose d'autre que ce qu'ils sont dans leur singularité, mais cet *autre* est également essentiel, et il est en vérité présent dans la conscience croyante elle-même, sauf que celle-ci n'y pense pas, mais le possède quelque part ailleurs. Par conséquent cet autre n'est pas étranger à la foi et il ne peut être désavoué par elle.

Mais l'*Aufklärung* elle-même, qui rappelle à la foi l'opposé de ses moments séparés, est aussi peu éclairée sur elle-même. Elle se comporte d'une façon purement *négative* à l'égard de la foi en tant qu'elle exclut son contenu de sa propre pureté et le prend pour le *négatif de soi*¹⁴⁸. Par conséquent, et elle ne se reconnaît pas soi-même dans ce négatif, dans le contenu de la foi, et elle ne rassemble pas pour cette raison les deux pensées, celle qu'elle amène et celle contre laquelle elle l'amène. En ne sachant pas que ce qu'elle condamne dans la foi est immédiatement sa propre pensée, elle est elle-même au sein de l'opposition des deux moments dont elle reconnaît seulement l'un, toujours précisément celui qui est opposé à la foi, mais dont elle sépare l'autre, proprement comme le fait la foi. Elle ne produit donc pas l'unité des deux, comme leur unité, c'est-à-dire comme le concept; mais le concept *prend naissance* devant elle pour soi, ou elle le trouve seulement comme *donné*. En effet, la réalisation de la pure intellection est en soi précisément ceci : elle dont l'essence est le concept se devient d'abord à soi-même un *absolument autre* et se renie, car l'opposition du concept est l'opposition absolue, et de cet être-autre elle retourne à soi-même ou à son concept. — L'*Aufklärung* cependant *est* seulement ce mouvement, elle est l'activité encore privée de conscience, du pur concept qui

148. L'erreur de la foi est de tenir séparées ses propres pensées; l'« *Aufklärung* » au contraire les lui rassemble; mais l'erreur de l'« *Aufklärung* » est d'en rester au *mouvement* de la négativité qui ignore sa propre positivité. Par suite l'« *Aufklärung* » fait la même chose que la foi; elle ne considère que la négativité, donc le moment *opposé* à celui que la foi envisage. Par exemple quand la foi envisage Dieu comme au delà d'elle l'« *Aufklärung* » le considère comme une production, et donc comme une fiction de la conscience; inversement quand la foi envisage Dieu dans la confiance comme production de sa propre conscience, l'« *Aufklärung* » le considère comme une essence étrangère.

vient bien à soi-même, comme *objet*, mais prend cet objet pour un *autre*, ne connaît pas aussi la nature du concept selon laquelle le non-distinct est ce qui se sépare absolument¹⁴⁹. — Contre la foi donc l'intellection est le *pouvoir* du concept en tant qu'elle est le mouvement et l'action de rapporter les moments qui se situent les uns en dehors des autres dans la foi, une action de rapporter dans laquelle leur contradiction vient à la lumière. Ici se trouve le *droit* absolu de la violence que la pure intellection exerce sur la foi; mais l'*effectivité* à laquelle elle conduit cette violence réside dans le fait que la conscience croyante est elle-même le concept, et ainsi reconnaît elle-même l'opposé que l'intellection lui conduit. Elle conserve donc son droit contre la conscience croyante parce qu'elle fait valoir en cette conscience ce qui lui est nécessaire et ce qu'elle possède déjà en elle-même.

b) — (LA CRITIQUE DES POSITIONS DE LA FOI.) En premier lieu l'*Aufklärung* soutient ce moment du concept, qu'il est une *opération de la conscience*; elle soutient contre la foi ceci : que l'essence absolue de la foi est essence *de sa conscience*, comme d'un *Soi*, c'est-à-dire que cette essence est *produite* moyennant la conscience. Pour la conscience croyante, son essence absolue, si elle est devant elle comme *en-soi*, ne lui est pas en même temps comme une chose étrangère qui *résiderait* en elle on ne sait comment et on ne sait d'où venue; au contraire, sa confiance¹⁵⁰ consiste proprement à se *trouver* dans cette essence, elle-même comme cette conscience personnelle, et son obéissance et son culte consistent à la produire par *son opération* comme *son* essence absolue. L'*Aufklärung*, à vrai dire, ne fait que remémorer tout cela à la foi, quand celle-ci n'exprime purement que l'*en-soi* de l'essence absolue au delà de l'opération de la conscience. Mais quand l'*Aufklärung* à l'unilatéralité de la foi vient ajouter le moment opposé, celui de l'*opération* en contraste avec l'*être* auquel la foi pense seulement ici, elle-même ne rassemble pas plus ses pensées; elle isole le pur moment de l'*opération*, et elle dit de l'*en-soi* de la foi qu'il est seulement un produit de la conscience. L'*opération* isolée cependant, opposée à l'*en-soi*, est

149. Le mouvement du concept est toujours formellement l'opposition absolue de ce qui est absolument un. Sur cette répulsion de l'identique, cf. *Phénoménologie*, t. I, l'Entendement, p. 109.

150. La « fiducia ». Cf. le paragraphe « la méprise de l'intellection sur elle-même », dont ceci est un développement.

une opération contingente, et, en tant qu'une opération représentative, est une création de fictions — représentations qui ne sont pas en-soi; et c'est ainsi qu'elle considère le contenu de la foi. — Mais la pure intellection dit aussi bien le contraire; quand elle soutient le moment de l'*être-autre* que le concept a en lui, elle énonce l'essence de la foi comme une essence telle qu'elle ne concerne en rien la conscience, qu'elle est au delà d'elle, qu'elle lui est étrangère et inconnue. Il arrive la même chose à la foi. D'une part, la foi a confiance en son essence et y a la *certitude de soi-même*; d'autre part, cette essence est pour elle impénétrable dans ses voies et inaccessible dans son être¹⁵¹.

De plus l'Aufklärung soutient contre la conscience croyante un droit, que celle-ci même lui accorde, quand elle considère l'objet de sa vénération comme pierre, bois, ou autrement comme une déterminabilité finie anthropomorphique. En effet, puisque la conscience croyante est cette conscience scindée du fait d'avoir un *au-delà de l'effectivité* et un pur *en-deçà* de cet *au-delà*, ainsi en elle est en fait inhérent aussi le point de vue de la chose sensible selon lequel cette chose sensible *vaut en soi et pour soi*; mais la conscience croyante ne rassemble pas ces deux pensées de ce qui *est en-soi et pour-soi*, c'est-à-dire une première fois la *pure essence*, une autre fois une vulgaire *chose sensible*. — Sa pure conscience même est affectée par ce dernier point de vue, car les différences de son règne supra-sensible sont, puisqu'elle manque du concept, une série de *figures* indépendantes, et leur mouvement est un *événement*, c'est-à-dire qu'elles sont seulement dans la *représentation* et ont en elles la modalité de l'être-sensible¹⁵². — L'Aufklärung, de son côté, isole l'*effectivité* de la même façon, comme une essence délaissée par l'esprit; elle isole la déterminabilité comme une finité inamovible, comme si elle n'était pas un *moment* dans le mouvement spirituel de l'es-

151. La foi oscille entre la « fiducia », la confiance en Dieu et le désespoir, la séparation radicale du fini et de l'infini; elle dit alors de Dieu qu'il est « impénétrable dans ses voies et inaccessible dans son être ». C'est l'unité de ces deux moments qu'il faudrait penser; autrement Dieu dans la confiance, manquant du moment de l'en-soi, est une fiction, et dans la séparation, manquant du moment de l'union, est complètement étranger à la conscience.

152. La conscience croyante se représente, comme on l'a vu, les trois règnes (du Père, du Fils et du Saint-Esprit) comme absolument distincts; elle introduit en eux la modalité de la représentation et la nécessité spirituelle se rabaisse alors à la contingence de l'événement.

sence, non pas rien, non pas non plus un quelque chose *étant* en-soi et pour-soi, mais un *disparaissant* ¹⁵³.

Il est clair que le cas est le même en ce qui concerne le *fondement du savoir*. La conscience croyante reconnaît bien un *savoir* contingent; car elle a une relation avec des contingences et l'essence absolue même est pour elle sous la forme d'une effectivité commune représentée; avec cela la conscience croyante est *aussi* une certitude, qui ne possède pas la vérité en elle-même, et elle s'avoue elle-même comme une telle conscience inessentielle en deçà de l'esprit qui se donne à la fois la certitude et la vérité de soi-même ¹⁵⁴. Mais la foi oublie ce moment dans son savoir spirituel immédiat de l'essence absolue. — L'*Aufklärung* toutefois, qui le lui remémore, pense une fois de plus *seulement* au savoir contingent et oublie l'autre, — elle pense seulement à la médiation qui passe par un tiers *étranger*, non à la médiation dans laquelle l'immédiat est à soi-même le tiers, au moyen duquel il se médiatise avec l'autre, c'est-à-dire avec *soi-même* ¹⁵⁵.

Enfin l'*Aufklärung*, dans sa vue de l'*opération* de la foi, trouve injuste et mal adapté à son but le fait d'écarter la jouissance et la possession; — injuste; l'*Aufklärung* coïncide avec la conscience croyante en ceci: la foi elle-même reconnaît cette effectivité de la propriété, de sa conservation et de sa jouissance. Dans la défense de la propriété elle se comporte d'une façon d'autant plus rigide et obstinée, et à sa jouissance elle se livre d'une façon d'autant plus brutale, que les pratiques religieuses, consistant à *abandonner* possession et plaisir, tombent au delà de cette effectivité et lui rachètent la liberté pour ce côté de l'effectivité ¹⁵⁶. Ce culte, qui est le sacrifice de l'impulsion et de la jouissance naturelles, n'a en fait, à cause de cette opposition, aucune vérité; la

153. Cf. la préface de la *Phénoménologie*, t. I, p. 40: « La manifestation (le phénomène) est le mouvement de naître et de périr, mouvement qui lui-même ne naît ni ne périt, mais qui est en soi et constitue l'effectivité et le mouvement de la vie de la vérité. »

154. « des sich selbst vergewissernden und bewährenden Geistes. » Nous avons traduit par « se donnant à la fois la certitude et la vérité de soi-même », car l'esprit réunit en lui les deux moments séparés dans la *Phénoménologie*, celui de la certitude (subjective) et de la vérité (objective).

155. Cette médiation entre soi et soi, cette médiation de l'*immédiat*, est proprement le savoir absolu.

156. Ici la foi tombe elle-même dans l'hypocrisie par le fait de ne pas rassembler les deux moments de sa vie: sa vie dans le culte et sa vie dans le monde.

conservation est *juxtaposée* au sacrifice. Celui-ci est seulement un *symbole* qui n'accomplit le sacrifice effectif que d'une petite partie, et qui effectivement ne fait donc que *représenter* le sacrifice.

En ce qui concerne la *convenance* du moyen au but, l'*Aufklärung* trouve inadapté d'écarter un avoir pour se savoir et se montrer libéré de l'avoir, d'écarter une jouissance pour se savoir et se montrer libéré de la jouissance. La conscience croyante elle-même entend l'opération absolue comme une opération *universelle*; non seulement l'action de son essence absolue, comme son objet, est pour elle une action universelle, mais encore la conscience singulière aussi doit se montrer libérée entièrement et universellement de son essence sensible¹⁵⁷. Cependant l'acte d'écarter une possession *singulière* ou le renoncement à une jouissance *singulière* ne sont pas cette action universelle; et comme dans l'action le but, qui est un *but* universel, et l'*exécution*, qui est une exécution singulière, devraient se présenter devant la conscience essentiellement dans leur incommensurabilité, l'action alors se montre comme une action dans laquelle la conscience n'a aucune part, et ainsi ce moyen d'agir paraît proprement comme trop *naïf* pour être une action; il est trop naïf de jeûner pour se montrer libéré des plaisirs de la table, — trop naïf de chasser du corps le plaisir de l'amour, comme Origène, pour s'en montrer exempt. L'action même se démontre comme une opération *extérieure* et *singulière*; mais le désir est enraciné dans l'*intérieurité* et est un *universel*. Le plaisir ne disparaît ni avec l'instrument ni par abstention singulière.

Mais de son côté l'*Aufklärung* isole ici l'*intérieur*, l'*ineffectif*, en face de l'effectivité, de même qu'en face de l'*intérieurité* de la foi dans son intuition et sa ferveur elle maintient fermement l'*extériorité* de la chose. Elle place l'essentiel dans l'*intention*, dans la *pensée*, et s'épargne par là l'accomplissement de la libération des buts naturels; au contraire, cette *intérieurité* elle-même est l'élément formel qui a son remplissement dans les impulsions naturelles, lesquelles sont précisément justifiées par le fait qu'elles sont intérieures, qu'elles appartiennent à l'*être universel*, à la nature.

157. Le mouvement du culte est en effet le suivant : de même qu'il exprime le mouvement du Dieu-homme, il exprime aussi le mouvement de l'homme-Dieu, de la communauté qui s'élève hors de sa nature sensible et mauvaise.

c) — (LA FOI VIDÉE DE SON CONTENU ¹⁵⁸.) L'Aufklärung a donc sur la foi un pouvoir irrésistible, parce que dans la conscience même de la foi se trouvent les moments qu'elle met en valeur. En observant de plus près l'effet de cette force, son comportement à l'égard de la foi paraît déchirer la belle unité de la *confiance* et de la *certitude* immédiate, contaminer la conscience spirituelle de la foi avec les pensées basses de l'effectivité sensible; elle paraît détruire l'âme *apaisée* et assurée dans sa soumission en y introduisant la *vanité* de l'entendement et de la volonté et de la réalisation personnelles. Mais en fait l'Aufklärung introduit plutôt la suppression d'une séparation sans pensée ou plutôt sans concept, qui est présente dans la foi. La conscience croyante a deux poids et deux mesures; elle a des yeux et des oreilles doubles, deux langages; toute représentation lui est double sans confrontation réduisant cette équivoque. En d'autres termes, la foi vit dans des perceptions de deux espèces: l'une, la perception de la conscience *endormie*, vivant purement dans la pensée sans concept; l'autre, la perception de la conscience *éveillée*, vivant purement dans l'effectivité sensible; et dans chacune de ces perceptions la foi mène un genre de vie particulier. — L'Aufklärung illumine ¹⁵⁹ ce monde céleste avec les représentations du monde sensible, et lui fait voir cette finité que la foi ne peut renier, parce qu'elle est conscience de soi, est ainsi l'unité à laquelle ces deux sortes de représentations appartiennent, et dans laquelle elles ne tombent pas à part l'une de l'autre; elles appartiennent en effet l'une et l'autre à ce même Soi *simple* indivisé, dans lequel la foi est passée.

Ainsi la foi a perdu le contenu qui remplissait son élément et l'a enfoui dans un profond tissage ¹⁶⁰ de l'esprit en soi-même. La foi est expulsée de son propre royaume; ou ce royaume est sac-

¹⁵⁸. Quand la foi est ainsi vidée de son contenu, que lui reste-t-il? Elle est en fait la même chose que l'« Aufklärung », c'est-à-dire la séparation radicale du fini et de l'infini. Toutefois tandis que l'« Aufklärung » est satisfaite, ou ignore qu'elle ne saurait l'être, la foi est insatisfaite, elle se souvient de son monde précédent et aspire à une unité qui n'étant plus naïve, ne saurait être qu'une reconstruction artificielle. Cf., par exemple, la philosophie de la foi de Jacobi jugée par Hegel dans *Glauben und Wissen*, *Hegels Werke*, éd. Lasson, I, p. 262. Ce qui suit sur la belle unité, l'âme apaisée et sûre se retrouve dans le texte sur Jacobi.

¹⁵⁹. « Beleuchten »; jeu de mots sur « les lumières » qui éclairent le monde de l'au-delà, de la conscience endormie.

¹⁶⁰. « Weben. » Ce tissage est le travail inconscient, sourd, dans le monde de l'esprit.

cagé du fait que la conscience éveillée en a tiré à soi toute distinction et toute expansion, a revendiqué toutes ses parties en les restituant à la terre, comme sa propriété. — Mais la foi n'est pourtant pas satisfaite, car avec cette illumination n'est partout venue à la lumière que l'essence seulement singulière, en sorte que ne parlent plus à l'esprit que l'effectivité sans essence et la finité délaissée par l'esprit. — Puisque la foi est sans contenu et ne peut séjourner dans ce vide, ou puisqu'en s'élevant au-dessus du fini, qui est l'unique contenu, elle ne trouve que le vide, elle n'est qu'une *pure aspiration*¹⁶¹; sa vérité est un au-delà vide auquel aucun contenu n'est plus conforme; car tout est autrement conformé. — En fait, la foi est devenue la même chose que l'*Aufklärung*, c'est-à-dire la conscience du rapport du fini étant en soi avec l'absolu sans prédicats inconnu et inconnaissable, avec cette différence seulement que l'*Aufklärung* est *satisfaite*; mais que la *foi* est l'*Aufklärung* *insatisfaite*. On verra toutefois dans l'*Aufklärung* si elle peut persister dans cette satisfaction; à l'arrière-plan il y a cette aspiration de l'esprit sombre qui déplore la perte de son monde spirituel. L'*Aufklärung* elle-même a en elle cette tâche de l'aspiration insatisfaite — comme *pur objet*, dans son essence absolue *vide*, — comme *opération* et *mouvement* dans l'effort pour aller au-delà de son essence singulière vers l'au-delà non rempli, — comme *objet plein de contenu*, dans l'*absence de Soi* de l'utile. L'*Aufklärung* insatisfaite supprimera cette tâche; en considérant de plus près le résultat positif qui lui est la vérité, il se montrera que cette tâche y est déjà en soi supprimée.

II

LA VÉRITÉ DE L'AUFKLAERUNG¹⁶²

Le sourd tissage de l'esprit, ne distinguant rien de plus en soi-même, est donc entré en soi-même au-delà de la conscience;

161. « Ein reines Sehnen. »

162. Sur l'appréciation de Hegel au sujet de l'« *Aufklärung* », la différence entre cette appréciation et celle de Fichte parue un an plus tôt dans *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* », cf. particulièrement N. Hartmann : *Die philosophie des deutschen Idealismus, II Teil, Hegel*, 1929, pp. 128 et suivantes.

celle-ci, au contraire, est devenue claire à soi-même. Le premier moment de cette clarté est déterminé dans sa nécessité et sa condition par le fait que la pure intellection, ou l'intellection qui est *en soi* concept, s'actualise effectivement; elle le fait en posant l'être-autre ou la déterminabilité en elle. De cette façon elle est pure intellection négative, c'est-à-dire négation du concept; cette négation est également pure, et ainsi s'est effectué le devenir de la *pure chose*, l'essence absolue, qui d'ailleurs n'a aucune détermination de plus¹⁶³. Considérons cela de plus près : l'intellection, comme concept absolu, est la distinction de différences qui ne sont plus des différences, une distinction d'abstractions ou de purs concepts qui ne se soutiennent plus eux-mêmes et ont seulement soutien et distinction par le *tout du mouvement*. Cette distinction du non-distinct consiste précisément en ce que le concept absolu fait de soi-même son objet, et se pose, comme l'essence, en face de ce mouvement¹⁶⁴. L'essence manque par là du côté dans lequel les abstractions ou les différences sont *tenues séparées* les unes en dehors des autres, et devient donc la *pure pensée* comme *pure chose*¹⁶⁵. — C'est là justement l'obscur inconscient tissage de l'esprit en lui-même dans lequel s'enfonçait la foi, quand elle perdait toute distinction dans le contenu. — C'est en même temps ce mouvement de la pure conscience de soi vis-à-vis duquel elle doit être l'au-delà absolument étranger. En effet, puisque cette pure conscience de soi est le mouvement dans les purs concepts, c'est-à-dire dans des différences qui ne sont pas des différences, elle s'enfonce elle-même en fait dans le tissage inconscient, c'est-à-dire dans le pur sentir ou la pure *cho-séité*¹⁶⁶. — Le concept qui s'est rendu étranger à soi — car il se trouve ici encore à l'étage de cette extranéation — ne reconnaît toutefois pas cette *égale essence* des deux côtés (le mouvement de

163. La vérité de l'« Aufklärung », en tant que le contenu de la culture précédente s'est enfoncé dans l'inconscience de l'esprit, est la pure négation de l'intellection, son autre, c'est-à-dire la pure chose abstraite du matérialisme, qui est aussi bien comme le montrera Hegel la pure pensée sans déterminations.

164. On peut considérer la « Vérité » comme le mouvement de son devenir ou comme le « repos translucide et simple ». En séparant ces deux moments on a l'objet de l'intellection, l'essence absolue, et le mouvement de l'intellection, la consciencé. C'est là proprement la séparation du non-distinct.

165. Ainsi est déjà démontrée l'identité des deux partis de l'« Aufklärung », le matérialisme empiriste, et le rationalisme agnosticiste.

166. La passivité du « pur sentir » exprime en fait l'inconscience de l'esprit sur lui-même.

la conscience de soi et son essence absolue), — ne connaît pas leur identité d'essence qui est en fait leur substance et leur subsistance. Puisqu'il ne connaît pas cette unité, l'essence vaut pour lui seulement dans la forme de l'au-delà objectif, tandis que la conscience qui fait les distinctions et qui ainsi a l'en-soi en dehors d'elle vaut comme une conscience finie¹⁶⁷.

Au sujet de cette essence absolue, l'Aufklärung entre en conflit avec elle-même, conflit qu'elle avait auparavant avec la foi, et se divise en deux partis. Un parti se prouve comme le parti vainqueur seulement parce qu'il se scinde à son tour en deux partis. En effet, il montre par là qu'il possède en lui-même le principe qu'il combattait auparavant et a supprimé l'unilatéralité avec laquelle il entrait d'abord en scène. L'intérêt qui se morcelait en premier lieu entre lui et l'autre s'adresse maintenant entièrement à lui, et oublie l'autre, puisque cet intérêt trouve en lui seul l'opposition qui l'absorbait. Cependant en même temps l'opposition a été élevée dans l'élément supérieur victorieux et s'y présente sous une forme clarifiée. De cette façon, le schisme naissant dans un parti qui semble une infortune manifeste plutôt sa fortune.

I. (La pure pensée et la pure matière¹⁶⁸.) La pure essence même n'a en elle aucune différence; par conséquent, la différence atteint l'essence du fait que *pour la conscience* surgissent deux pures essences de cet ordre ou que surgit une double conscience de cette essence. — La pure essence absolue est seulement dans la pure pensée, ou plutôt elle est la pure pensée même; elle est donc sans plus *au delà* du fini, de la conscience de soi, et seulement l'essence négative. Mais de cette façon elle est justement l'être, le négatif de la conscience de soi. Comme *négatif* de cette

167. En conséquence la distinction de la *vérité* comme objet immuable et de la *vérité* comme devenir d'elle-même aboutit à poser l'essence absolue *au delà* de la conscience, et à rejeter la conscience, comme mouvement de l'intellection, dans la *finitude*... La conscience est toujours *finie* et son objet est toujours *au delà* d'elle, soit comme pure matière, soit comme pure pensée.

168. Les deux partis entre lesquels se divise l'« Aufklärung » victorieuse sont le *matérialisme* (cf. le jugement de Hegel sur d'Holbach, le *Système de la nature* dans les leçons sur l'histoire de la philosophie, *Werke*, 1844, III, p. 469) et l'*idéisme*. Sur cette opposition, cf. l'œuvre sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling, *Hegels Werke*, éd. Lasson, I, p. 97. En fait ces deux partis ont oublié le sens de la philosophie cartésienne, l'*identité* de l'*Être* et de la *pure pensée*.

conscience de soi, elle est aussi rapportée à elle; est l'être extérieur qui rapporté à la conscience de soi, au sein de laquelle tombent les différences et les déterminations, reçoit en soi-même les distinctions, celles par lesquelles il devient goûté, vu, etc., et la relation est la certitude sensible et la perception ¹⁶⁹.

Partant de cet être sensible dans lequel passe nécessairement cet au-delà négatif, mais faisant abstraction de ces modes déterminés du rapport de la conscience, il ne nous reste alors que la pure matière, comme le sourd tissage et mouvement en soi-même. Il est essentiel ici de considérer que la pure matière n'est que ce qui reste quand nous faisons abstraction du voir, toucher, goûter, etc., c'est-à-dire que la pure matière n'est pas le vu, goûté, touché, etc.; ce n'est pas la matière qui est vue, touchée, goûtée, mais la couleur, une pierre, un sel, elle est plutôt la pure abstraction ¹⁷⁰, et ainsi est présente la pure essence de la pensée, ou la pure pensée même, comme l'absolu sans distinction en soi-même, non déterminé et sans prédicats ¹⁷¹.

Un des partis de l'Aufklärung nomme essence absolue cet absolu sans prédicats qui est dans la pensée au delà de la conscience effective, dont on est parti; — l'autre le nomme matière. Si on les distinguait comme Nature et Esprit ou Dieu, il manquerait alors au tissage inconscient en soi-même pour être nature la richesse de la vie déployée, à l'esprit ou à Dieu la conscience se distinguant en soi-même ¹⁷². Les deux choses sont, comme on l'a vu, simplement le même concept; la différence ne réside pas dans la chose, mais uniquement dans les points de départ divers des deux formations et dans le fait que chaque parti se fixe à un point particulier dans le mouvement de la pensée ¹⁷³. S'ils passaient outre, ils se rencontreraient et connaîtraient comme la même essence ce que l'un donne comme une abomination, l'autre comme une folie. En effet, pour l'un l'essence absolue est dans

169. Passage de la pure pensée à l'être du matérialisme.

170. Comme l'a précisément montré Berkeley dont la critique de l'abstraction est une critique de la pure matière.

171. Passage inverse de la pure matière à la pure pensée.

172. Ce matérialisme abstrait n'est pas la « philosophie de la nature », qui n'en reste pas à l'abstraction, et cet idéalisme n'est pas « philosophie de l'esprit » qui n'en reste pas également à la pure pensée. En d'autres termes les mots Nature et Esprit contiennent bien plus de richesse concrète que les mots de matière et de pure pensée.

173. On a vu, en effet, plus haut le passage de la pure pensée à la matière, et de la matière à la pure pensée, mais les deux partis s'arrêtent en un certain point de ce mouvement et c'est cet arrêt qui constitue leur différence.

sa pure pensée, ou est immédiatement pour la pure conscience, à l'extérieur de la conscience finie, l'au-delà négatif de cette dernière. S'il réfléchissait sur ceci : qu'en partie cette simple immédiateté de la pensée n'est rien d'autre que le *pur être*, qu'en partie ce qui est négatif pour la conscience se rapporte en même temps à elle, — que dans le jugement négatif le « *est* » (copule) tient aussi bien ensemble les deux termes séparés, — alors le rapport de cet au-delà avec la conscience se montrerait dans la détermination d'un *étant* extérieur à la conscience, et ainsi comme la même chose que ce qu'on nomme la *pure matière*; le moment manquant de la *présence* serait récupéré. — L'autre parti part de l'être sensible, *fait ensuite abstraction* du rapport sensible du goûter, voir, etc., et en fait le pur *en-soi*, l'absolue matière qui n'est ni touchée, ni goûtée; cet être est devenu ainsi le Simple sans prédicat, est devenu essence de la *pure conscience*; c'est le pur concept comme étant *en-soi*, ou la *pure pensée en soi-même*. Cette intellection ne fait pas dans sa conscience la démarche opposée, celle qui va de l'étant qui est *purement étant* au *pensé* qui est la même chose que le *purement étant*, ou ne va pas du *purement positif* au *purement négatif*. Pourtant le positif n'est *purement positif* qu'au moyen de la négation, tandis que le *purement négatif* comme pur est en soi-même égal à soi-même, et justement est par là positif. — En d'autres termes, les deux partis ne sont pas parvenus au concept de la métaphysique cartésienne, selon lequel *être* et *pensée* sont identiques en soi; ils ne sont pas parvenus à la pensée que l'*être*, le *pur être*, n'est pas un *effectif concret*, mais la pure abstraction, et qu'inversement la pure pensée, l'égalité avec soi-même ou l'essence, est en partie le *négatif* de la conscience de soi, et ainsi *être*, en partie comme simplicité immédiate, n'est de même rien d'autre qu'*être*; la *Pensée* est *Choséité*, ou *Choséité* est *Pensée*.

II. (Le monde de l'utilité¹⁷⁴.) Ici l'essence a d'abord la *scission* en elle, de façon à appartenir à deux façons différentes de la considérer; mais d'une part l'essence doit avoir la différence en elle-même, d'autre part justement en cela ces deux façons de la considérer se réduisent à une seule. En effet, les moments abs-

174. Le monde de l'utilité est la vérité de ces deux systèmes, leur point de rencontre concret; mais ce monde lui-même encore objectif conduit à l'*être-pour-soi* de la conscience comme sa vérité.

traits du pur être et du négatif par le moyen desquels ces deux façons se distinguent sont ensuite réunis dans leur objet. — L'universel qu'elles ont en commun est l'abstraction du pur frémissement à l'intérieur de soi-même ou de la pure pensée de soi-même¹⁷⁵. Ce simple mouvement de rotation sur soi doit se décomposer, puisqu'il n'est mouvement que quand il distingue ses moments. Cette distinction des moments laisse derrière soi l'immobilité, comme la vide dépouille du pur être qui n'est plus aucune pensée effective, aucune vie en soi-même; cette distinction en effet, en tant que la différence, est tout contenu; mais elle qui se pose à l'extérieur de cette unité est ainsi le changement — *changement ne retournant pas en soi-même*¹⁷⁶ — des moments de l'être-en-soi, de l'être-pour-un-autre et de l'être-pour-soi; — est l'effectivité telle qu'elle est objet pour la conscience effective de la pure intelligence, — l'utilité.

Pour aussi mauvaise que puisse paraître l'utilité à la foi, ou à la sentimentalité¹⁷⁷, ou encore à l'abstraction, se nommant elle-même spéculation, qui s'absorbe dans l'en-soi, elle est toutefois ce en quoi la pure intelligence a achevé sa réalisation et est à soi-même son objet, objet qu'elle ne renie plus maintenant et qui n'a plus pour elle la valeur du vide ou du pur au-delà. En effet, la pure intelligence est, comme nous l'avons vu, le concept même qui est, ou la pure personnalité égale à soi-même se distinguant en soi-même, en sorte que chacun des termes distincts soit à son tour pur concept, c'est-à-dire soit immédiatement non distinct. Elle est pure conscience de soi simple qui, dans une unité immédiate, est aussi bien pour soi qu'en-soi. Son être-en-soi n'est donc pas être permanent, mais il cesse immédiatement d'être quelque chose dans sa différence; mais un tel être, qui immédiatement n'a aucune consistance, n'est pas en soi, mais essentiellement est pour un autre qui est la puissance qui l'absorbe. Mais ce second moment opposé au premier, à l'être-en-soi, disparaît aussi immédiatement que le premier, ou, comme être seulement pour un autre, il est plutôt la disparition même; et ce qui est posé c'est

175. Comme on la trouve réalisée dans la conception de l'Ether, cf. *Hegels Werke, Jenenser Logik*, etc., Band XVIII a, p. 186.

176. Ce non-retour en soi est caractéristique de l'utilité. Les trois moments — être-en-soi, être-pour-un-autre, être-pour-soi — se succèdent, mais ne s'unifient pas dans le moment qui est pourtant leur vérité, l'être-pour-soi. C'est pourquoi le monde de l'utilité est encore un monde objectif, et n'est pas encore la liberté absolue.

177. « Empfindsamkeit. »

l'être-retourné en soi-même, l'être-pour-soi. Mais cet être-pour-soi simple est comme l'égalité avec soi-même, plutôt un être, ou ainsi est pour un autre¹⁷⁸. — Une telle nature de la pure intellection dans l'étalement de ses moments, ou la pure intellection comme objet, trouve son expression dans l'utile. L'utile est une subsistance en soi, ou chose, et cet être-en-soi est en même temps seulement pur moment; il est ainsi absolument pour un autre, mais il est pour un autre seulement autant qu'il est en soi; ces moments opposés sont retournés dans l'unité inséparable de l'être-pour-soi. Mais si l'utile exprime bien le concept de la pure intellection, il n'est pourtant pas l'intellection comme telle, mais seulement comme représentation, ou comme son objet. Il est seulement le changement sans repos de ces moments, dont l'un est bien justement l'être-retourné en soi-même, mais seulement comme être-pour-soi, c'est-à-dire comme un moment abstrait, apparaissant d'un côté en face des autres moments. L'utile même n'est pas l'essence négative, ayant en soi ces moments dans leur opposition et les ayant en même temps indivisés sous un seul et même regard, ou les ayant comme une pensée, tels qu'ils sont comme pure intellection; le moment de l'être-pour-soi est bien dans l'utile, mais pas en sorte qu'il envahisse les autres moments — l'en-soi et l'être-pour-un-autre — de façon à être le Soi. La pure intellection a donc dans l'utile son propre concept dans ses purs moments comme objet. Elle est la conscience de cette métaphysique¹⁷⁹, mais pas encore sa compréhension conceptuelle; elle n'est pas encore parvenue à l'unité de l'être et du concept même. Parce que l'utile a encore la forme d'un objet pour l'intellection, celle-ci a bien un monde qui n'est plus en soi et pour soi, mais elle a toutefois encore un monde qu'elle distingue de soi. Mais quand les oppositions ont abouti au sommet du concept, le degré le plus voisin va être leur collision et leur écroulement, tandis que l'Aufklärung cueille les fruits de ses opérations.

178. Mouvement dialectique des moments qui passent l'un dans l'autre sans arrêt. L'objet n'est pas en soi, il se distingue, il est pour un autre, mais il revient alors en soi; il est pour soi; cependant cet être-pour-soi dans son égalité avec soi-même est être immédiat; il devient encore une fois pour un autre, etc... Cette dialectique surmonte sans cesse l'objectivité, mais la laisse encore subsister dans la mesure où elle ne rassemble pas tous les moments en un seul, le Soi.

179. « Metaphysik », au sens étymologique du terme. Le monde est une méta-physique; mais cette métaphysique est encore objet de la conscience, elle n'est pas rentrée dans le Soi comme cela va être le cas dans l'expérience de la Liberté absolue où le monde devient ma volonté.

III. (La certitude de soi.) Considérons l'objet atteint en rapport à l'ensemble de cette sphère; nous voyons que le monde effectif de la culture s'était concentré dans la *vanité* de la conscience de soi, — dans l'*être-pour-soi*, qui a encore comme contenu la confusion de ce monde, est encore le concept *singulier*, et non le concept pour soi *universel*. Mais ce concept retourné en soi-même est la pure intellection, — la pure conscience, comme le pur *Soi* ou la négativité, de même que la foi est la pure conscience comme la *pure pensée* ou la positivité. La foi a dans ce *Soi* le moment qui l'achève; — mais elle périt en étant ainsi achevée et c'est dans la pure intellection que nous voyons les deux moments, comme l'essence absolue — celle qui est purement *pensée* ou le négatif — et comme matière, qui est l'*étant* positif. Il manque à cet achèvement encore cette *effectivité* de la conscience de soi qui appartient à la conscience vaine, — le monde à partir duquel la pensée s'éleva à soi-même. Ce qui manque est atteint dans l'utilité, en tant que la pure intellection obtient en elle l'objectivité positive; la pure intellection est alors conscience effective satisfaite en soi-même. Cette objectivité constitue maintenant *son monde*; elle est devenue la vérité de tout le monde précédent, du monde idéal comme du monde réel¹⁸⁰. Le premier monde de l'esprit est le royaume développé de son être-là qui se disperse et de la *certitude* de soi-même singularisée, de même que la nature disperse sa vie en figures d'une infinie variété sans qu'y soit présent leur *genre*¹⁸¹. Le second monde de l'esprit contient le *genre*, il est le royaume de l'*être-en-soi* ou de la *vérité* opposée à cette certitude¹⁸². Le troisième royaume cependant, l'*utile*, est la *vérité* qui est aussi bien la *certitude* de soi-même. Au royaume de la vérité de la *foi* manque le principe de l'*effectivité* ou de la certitude de soi-même en tant que cet *individu singulier*. Mais à l'*effectivité* ou à la certitude de soi-même, en tant que cet individu singulier, manque l'*en-*

180. Le monde de la foi et le monde de la culture sont rassemblés dans ce monde de l'utilité, et la conscience de soi s'y retrouve elle-même. Ce monde est son monde.

181. Le monde de la culture est l'esprit dispersé qui s'est perdu lui-même, comme la vie dans l'ensemble de la nature.

182. Le monde de la foi est le monde de l'essence, de l'universel, mais il est sans la certitude subjective et effective de la conscience de soi. Dans l'utilité ces deux mondes se rejoignent et constituent le monde comme un moment pour la conscience de soi.

soi. Dans l'objet de la pure intellection les deux mondes sont réunis. L'utile est l'objet en tant que la conscience de soi le pénètre du regard¹⁸³ et possède en cet objet la *certitude singulière* de soi-même, sa jouissance (son être-pour-soi). La conscience de soi voit à fond en lui de cette façon, et cette vision ou intellection¹⁸⁴ contient l'essence *vraie* de l'objet (être ce qui est pénétré du regard ou être *pour un autre*) ; l'intellection est donc elle-même *savoir vrai*, et la conscience de soi a aussi immédiatement la certitude universelle de soi-même, sa *pure conscience* dans cette relation, dans laquelle donc *vérité* aussi bien que présence et *effectivité* sont réunies. Les deux mondes sont réconciliés ; le ciel est descendu et transporté sur la terre¹⁸⁵.

183. « Durchschaut. »

184. Hegel joue sur les mots *Einsehen* et *Einsicht*.

185. Transition qui annonce la Révolution française, l'expérience de la « Liberté absolue ». Puisque la conscience de soi a concilié le moment de la certitude effective et celui de la vérité, elle n'a plus qu'à se réaliser effectivement elle-même dans son monde ; ainsi ce monde sera aussi bien le ciel — l'en-soi — que la terre — la certitude effective et la présence. Cf. le texte de Hegel sur le sens de la Révolution française dans les *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, traduction française de Gibelin, t. II, p. 228.

c) La liberté absolue et la Terreur

I. (La liberté absolue.) La conscience a trouvé son concept dans l'utilité; mais ce concept en partie est encore *objet*, en partie donc est encore *but* en possession duquel la conscience ne se trouve pas encore immédiatement. L'utilité n'est encore que prédicat de l'objet; elle n'est pas elle-même sujet, ou n'est pas l'immédiate et unique *effectivité* de celui-ci. La même chose se manifesta précédemment : nous trouvions que l'*être-pour-soi* ne s'était pas encore montré comme la substance des autres moments, démonstration par le moyen de laquelle l'utile ne serait immédiatement rien d'autre que le Soi de la conscience, et celle-ci l'aurait donc en sa possession¹⁸⁶. Cependant cette révocation de la forme de l'objectivité de l'utile a déjà eu lieu *en soi*; et de cette révolution intérieure jaillit la révolution effective de la réalité effective, la nouvelle figure de la conscience, la *liberté absolue*.

En fait ce qui est présent ce n'est plus qu'une vide apparence d'objectivité séparant la conscience de soi de la possession. En effet d'une part toute subsistance et toute validité des membres déterminés de l'organisation du monde effectif et du monde de la foi sont en général retournés dans cette détermination simple comme dans leur fondement et esprit; mais d'autre part cette détermination simple n'a plus rien de propre pour soi, elle est bien plutôt pure métaphysique¹⁸⁷, pur concept ou savoir de la conscience de soi. La conscience sait de l'*être-en-soi* et *pour-soi* de l'utile, comme objet, que son *être-en-soi* est essentiellement *être pour un autre*; l'*être-en-soi*, comme ce qui *manque du Soi*, est en vérité le Soi passif ou ce qui est Soi pour un autre Soi. L'objet est cependant pour la conscience dans cette forme abstraite du *pur être-en-soi*, car la conscience est pur acte de l'intel-

186. L'utilité n'est encore qu'un prédicat de l'objet. Le Soi n'est donc pas posé comme vérité absolue. Ainsi on justifie les institutions, la monarchie par exemple, non plus par le droit divin, mais par leur utilité sociale — mais la vérité de cette utilité sociale, c'est le *Soi universel*.

187. Cf. *Philosophie de l'Histoire*, op. cit., p. 228. « La conscience du spirituel constitue désormais essentiellement le fondement, et le pouvoir est passé ainsi à la *Philosophie*. »

lection, dont les différences sont dans la pure forme des concepts. — Mais l'être-pour-soi dans lequel retourne l'être pour un autre, le Soi, n'est pas un Soi différent du Moi, un Soi propre de ce qu'on nomme objet. En effet la conscience, comme pure intelligence, n'est pas *Soi singulier* auquel l'objet s'objecterait¹⁸⁸ également comme *Soi propre*, mais elle est pur concept, le regard du Soi dans le Soi, l'absolu se voir *soi-même* doublé. La certitude de soi est donc le sujet universel et son concept conscient l'essence de toute effectivité. Si donc l'utile n'était que le changement des moments — changement ne se repliant pas dans sa propre *unité*, — et par conséquent était encore objet pour le savoir, il cesse maintenant d'être tel, car le savoir est lui-même le mouvement de ces moments abstraits; il est le Soi universel, le Soi aussi bien de soi-même que de l'objet, et, en tant que savoir universel, il est l'unité se repliant en soi-même de ce mouvement.

C'est alors que l'esprit est présent comme *absolue liberté*; il est la conscience de soi qui se comprend elle-même et comprend ainsi que sa certitude de soi-même est l'essence de toutes les masses¹⁸⁹ spirituelles du monde réel comme du monde suprasensible; ou exprimé inversement que l'essence et l'effectivité sont le savoir que la conscience a de soi. — Celle-ci est consciente de sa pure personnalité et en cela de toute réalité spirituelle, et toute réalité est seulement esprit; le monde lui est uniquement sa volonté, et celle-ci est volonté universelle¹⁹⁰. Et certes cette volonté n'est pas la pensée vide de la volonté qui est posée dans l'assentiment silencieux ou dans l'assentiment par représentation¹⁹¹, mais elle est volonté réellement universelle,

188. « Dem der Gegenstand... gegenüberstände. » — On voit pourquoi nous avons traduit dans cette *Phénoménologie* « Das Selbst » par le *Soi* et non par le *Moi*. Le *Soi* est plus objectif; le *Moi* est le *Soi* universel et, comme dit Hegel, il est l'égalité du *Soi* avec soi.

189. Ces *Masses*, comme on l'a vu à propos de la culture, sont les divisions objectives de l'organisme social ou les différences de la pure pensée. Elles ne doivent plus être maintenant qu'une expression du *Moi* et par conséquent doivent disparaître dans leur subsistance.

190. Texte essentiel qui condense les caractères de cette nouvelle expérience. « Le monde est ma volonté. » Cf. *Philosophie de l'Histoire*, op. cit., p. 228. « Et la raison de la volonté consiste précisément à se tenir dans la volonté pure, à ne vouloir qu'elle dans tout le particulier, le droit pour le droit seul, le devoir pour le devoir seul. Cela demeurera paisible théorie chez les Allemands; mais les Français voulaient l'exécuter pratiquement, etc. »

191. Critique d'un système seulement représentatif. Ce qui suit est un commentaire du *Contrat social* de Rousseau et de l'idée de volonté générale.

volonté de tous les *singuliers* comme tels. La volonté est en effet en soi la conscience de la personnalité ou d'un chacun, et doit être comme cette volonté effective authentique, comme essence consciente *de soi* de toutes les personnalités et de chaque personnalité, de sorte que chacun fasse toujours toute chose sans se diviser, et que ce qui émerge comme opération du tout soit l'opération immédiate et consciente d'un chacun.

Cette substance indivise de la liberté absolue s'élève sur le trône du monde sans qu'une puissance quelconque soit en mesure de lui résister. En effet, puisqu'en vérité la conscience seule est l'élément dans lequel les essences ou les pouvoirs spirituels ont leur substance, alors tout leur système qui s'articulait et se préservait par la division en masses distinctes s'est écroulé depuis que la conscience singulière comprend l'objet de telle façon qu'il n'ait plus aucune autre essence que la conscience de soi elle-même, ou de telle façon qu'il soit absolument le concept. Ce qui faisait du concept l'objet dans l'élément de l'être, c'était sa division en masses *subsistantes* séparées; mais l'objet devenant concept, il n'y a plus rien de subsistant en lui; la négativité a transpercé tous ses moments. Il entre dans l'existence en sorte que chaque conscience singulière se soulève de la sphère qui lui était attribuée, ne trouve plus dans cette masse particulière son essence et son œuvre, mais comprend son Soi comme le *concept* de la volonté, toutes les masses comme essence de cette volonté, et ainsi ne peut s'actualiser que dans un travail qui soit le travail total¹⁹². Dans cette liberté absolue sont donc détruits tous les états¹⁹³ qui sont les essences spirituelles, dans lesquelles le tout s'articulait; la conscience singulière qui appartenait à un tel membre de cette articulation, et au sein de ce membre particulier voulait et accomplissait, a supprimé ses barrières; son but est le but universel, son langage la loi universelle, son œuvre l'œuvre universelle¹⁹⁴.

L'objet et la *différence* ont ici perdu la signification de l'*utilité*, qui était prédicat de tout être réel. La conscience ne com-

192. La conscience singulière se concevant comme *volonté* n'accepte plus sa limitation et son aliénation (cf. Rousseau, *Contrat social*, éd. Beaulavon, p. 164). C'est pourquoi disparaissent progressivement toutes les divisions organiques de la substance sociale, le vieil ordre de choses vermoulu que l'évolution antérieure conduisait à sa ruine, ce que Hegel nomme les masses spirituelles.

193. « Stände ».

194. Interprétation du *Contrat social* de Rousseau.

mence plus son mouvement dans l'objet comme dans un *terme étranger* à partir duquel elle retournait alors et seulement en soi-même, mais l'objet lui est la conscience elle-même. L'opposition consiste donc seulement dans la différence de la conscience *singulière* et de la conscience *universelle*¹⁹⁵; mais la conscience singulière se sait immédiatement comme ce qui avait seulement l'apparence de l'opposition, elle est conscience et vouloir universels. L'*au-delà* de cette effectivité sienne plane sur le cadavre de l'indépendance évanouie de l'être réel ou cru par la foi seulement comme l'exhalaison d'un gaz fade, du vide « Être suprême¹⁹⁶ ».

II. (La Terreur.) Après la suppression des masses spirituelles distinctes, de la vie bornée des individus, et après la suppression des deux mondes de cette vie, il ne reste donc plus que le mouvement de la conscience de soi universelle à l'intérieur de soi-même, comme une action réciproque entre cette conscience dans la forme de l'*universalité* et elle-même dans celle de la conscience *personnelle*; la volonté universelle se concentre *en soi-même* et est volonté *singulière* en face de laquelle se tiennent la loi et l'œuvre universelles. Cette conscience *singulière* cependant est aussi immédiatement consciente de soi-même comme de la volonté universelle; elle sait consciemment que son objet est loi donnée par elle et œuvre accomplie par elle. Passant à l'activité et créant de l'objectivité, elle ne fait rien de singulier, mais seulement des lois et des actions d'État.

Ce mouvement est donc l'action réciproque de la conscience sur soi-même, dans laquelle elle ne laisse rien se détacher d'elle sous la figure d'un *objet libre* passant en face d'elle. Il en résulte qu'elle ne peut parvenir à aucune œuvre positive, ni aux œuvres universelles du langage et de l'effectivité, ni aux lois et aux institutions universelles de la liberté *consciente*, ni aux opérations et aux œuvres de la liberté *voulante*¹⁹⁷. — L'œuvre à laquelle la liberté prenant conscience de soi pourrait parvenir consisterait en ceci : comme substance universelle, elle se ferait *objet* et être

195. C'est cette opposition qui constituera la base de la dialectique suivante; la Terreur.

196. En français dans le texte.

197. En se refusant à toute *aliénation* d'elle-même, la conscience ne peut parvenir à aucune œuvre *positive*; ni à une *constitution* réglant et organisant la liberté, ni à des *actes* de gouvernement.

permanent; cet être-autre serait la différence au sein de la liberté, selon laquelle elle se diviserait dans les masses spirituelles stables et dans les membres des divers pouvoirs; ces masses seraient alors pour une part *les fonctions constituées par la pensée* d'un pouvoir divisé en législatif, judiciaire et exécutif¹⁹⁸; elles seraient pour l'autre les *essences réelles* qui se manifestaient dans le monde réel de la culture et, pour une observation plus attentive du contenu de l'opération universelle, seraient les masses spécialisées du travail, qui deviennent ensuite distinctes comme *états sociaux particuliers*¹⁹⁹. — La liberté universelle qui se spécifierait de cette façon dans ses membres, et ainsi se ferait substance dans l'élément de l'être, serait par là même libre de l'individualité singulière et distribuerait la foule des individus à ses divers membres organiques; mais l'opération et l'être de la personnalité se trouveraient par là bornés à une branche du tout, à une espèce de l'opération et de l'être. Posée dans l'*élément de l'être*, cette personnalité recevrait la signification d'une personnalité *déterminée*; elle cesserait d'être conscience de soi universelle en vérité. Cette conscience de soi, au surplus, ne se laisse pas frustrer de l'effectivité par l'image de l'obéissance à des lois *données par elle* qui lui assigneraient une partie du tout, et par sa *représentation* dans la législation et l'opération universelle²⁰⁰, — elle ne se laisse pas frustrer de l'effectivité consistant à donner *elle-même* la loi et à accomplir non une œuvre singulière, mais l'œuvre universelle même, car là où le Soi est seulement *représenté* et *présenté idéalement*²⁰¹, il n'est pas effectivement; où il est *par procuration* il n'est pas.

Si dans cette œuvre universelle de la liberté absolue, considérée comme substance étant là, la conscience de soi singulière ne se trouve pas, aussi peu elle se trouve dans les *opérations* propres et les actions *individuelles* de la volonté de cette liberté²⁰². Pour

198. La division des pouvoirs de Montesquieu condamnée précisément par Rousseau.

199. Les classes sociales en général. Sur cette division de la société, sa signification dans le monde antique et sa signification dans le monde moderne, cf. *Hegels Werke*, I, éd. Lasson, les œuvres d'Héna sur le Droit naturel et le « System der Sittlichkeit ».

200. Critique du système seulement représentatif.

201. « Repräsentiert und vorgestellt ».

202. C'est-à-dire du pouvoir exécutif, du gouvernement. — Ce qui s'oppose toujours, c'est la *conscience de soi* comme pure liberté (sans aliénation), et cette liberté posée dans l'être sous forme de *substance*.

que l'universel parvienne à une opération, il est nécessaire qu'il se concentre dans l'Un de l'individualité et place à la tête une conscience de soi singulière; c'est en effet dans un Soi qui est un que la volonté universelle est volonté *effective*; toutefois tous les *autres singuliers* sont ainsi exclus du *tout* de cette opération et y participent seulement dans une mesure limitée; de cette façon l'opération ne serait pas opération de la conscience de soi *universelle effective*. — La liberté universelle ne peut donc produire ni une œuvre positive ni une opération positive; il ne lui reste que l'*opération négative*; elle est seulement la *furie* de la destruction ²⁰³.

Mais l'effectivité suprême et la plus opposée à la liberté universelle, ou mieux l'unique objet qui devienne encore pour elle, c'est la liberté et la singularité de la conscience de soi effective elle-même. Cette universalité en effet, qui ne se laisse pas conduire à la réalité de l'articulation organique et se fixe pour but de se maintenir dans sa continuité indivise, se distingue en même temps à l'intérieur de soi-même, parce qu'elle est mouvement ou conscience en général; et en vertu de sa propre abstraction elle se sépare en extrêmes non moins abstraits : elle se divise dans l'universalité simple, inflexible, froide, et dans la discrète, absolue, dure rigidité de la ponctualité égoïstique de la conscience de soi effective ²⁰⁴. Maintenant qu'elle en a fini avec la destruction de l'organisation réelle, et subsiste seulement pour soi, c'est là son unique objet — un objet qui n'a plus aucun autre contenu, possession ou être-là, aucune autre extension extérieure; mais cet objet est seulement le savoir de soi, comme Soi singulier absolument pur et libre ²⁰⁵. Ce en quoi cet objet peut être saisi n'est que son être-là *abstrait* en général. — La relation donc de ces deux termes, puisqu'ils sont chacun pour soi indivisiblement et absolument et ainsi ne peuvent se concéder aucune partie constituant l'intermédiaire qui les unirait, est

203. Passage à la *Terreur* proprement dite. La conscience de soi universelle dans son effectivité ne peut être que l'*action négative*; toute opération positive est opération d'un Soi singulier qui exclut ainsi les autres.

204. Le seul mouvement qui trouve encore place est celui de la négation de l'entité singulière par l'entité universelle.

205. Hegel voit dans la *Terreur* une sorte d'illustration concrète de cette rencontre du Singulier et de l'Universel dans leur abstraction qui est un des thèmes de sa métaphysique. — Sur Robespierre et la *Terreur*, cf. le cours de philosophie de l'esprit de Hegel à Iéna en 1805-1806 et la description de ce « despotisme de la liberté », *Jenenser Realphilosophie*, Vorlesungen von 1805-1806, éd. Hoffmeister, p. 248.

la pure négation, tout à fait *sans médiation*, et précisément la négation du singulier, comme l'*entité de l'être* dans l'universel. L'unique œuvre et opération de la liberté universelle est donc la *mort*, et, plus exactement, *une mort* qui n'a aucune portée intérieure, qui n'accomplit rien, car ce qui est nié c'est le point vide de contenu, le point du Soi absolument libre. C'est ainsi la mort la plus froide et la plus plate, sans plus de signification que de trancher une tête de chou ou d'engloutir une gorgée d'eau.

C'est dans la platitude de cette syllabe sans expression que réside la sagesse du gouvernement, l'entendement de la volonté universelle, son accomplissement. Le gouvernement n'est lui-même rien d'autre que le point qui se fixe ou l'individualité de la volonté universelle. Le gouvernement, une décision et une exécution qui procèdent d'un point, veut et exécute en même temps un ordre et une action déterminés. Il exclut donc d'une part les autres individus de son opération, et d'autre part il se constitue lui-même comme tel qu'il soit une volonté déterminée, et de ce fait soit opposé à la volonté universelle. Le gouvernement ne peut donc pas se présenter autrement que comme une *faction*. Ce qu'on nomme gouvernement, c'est seulement la *faction victorieuse*, et justement dans le fait d'être *faction* se trouve immédiatement la nécessité de son déclin; et le fait qu'elle soit au gouvernement la rend inversement *faction* et coupable²⁰⁶. Si la volonté universelle s'en tient à l'action effective du gouvernement comme au crime qu'il commet contre elle, alors le gouvernement, par contre, n'a rien de déterminé ou d'extérieur par où la faute de la volonté opposée à lui se manifesterait, car en face de lui, comme la volonté universelle *effective*, il n'y a que la volonté pure ineffective, l'*intention*. *Être suspect* se substitue à être *coupable*, ou en a la signification et l'effet; et la réaction externe contre cette effectivité qui réside dans l'intérieur simple

206. Pour garantir l'application de la volonté générale, Fichte imaginait un système de contrainte mutuelle des gouvernés et des gouvernants; et Hegel remarquait à Iéna (Werke, éd. Lasson, t. VII, p. 365) que ce *perpetuum mobile* serait en fin de compte un *perpetuum quietum*. Or l'action est nécessaire. « Un gouvernement existe toujours, la question est seulement de savoir ce qu'il est devenu » (Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction française, II, p. 232). C'est pourquoi ce gouvernement dans son action déterminée est nécessairement *coupable*; inversement, les citoyens sont toujours pour ce gouvernement *suspects* (Loi des suspects). Les individus sont coupables non par leurs actions, mais par leurs *intentions* supposées, leur réserve à l'égard du gouvernement.

de l'intention consiste dans la destruction brutale de ce Soi dans l'élément de l'être auquel on ne peut rien enlever d'autre que son être même.

III. (Le réveil de la subjectivité libre.) Dans cette œuvre caractéristique la liberté absolue se devient à soi-même objet et la conscience de soi fait l'expérience de ce qu'est cette liberté absolue. *En soi* elle est justement cette conscience de soi *abstraite* qui détruit en elle-même toute différence et toute subsistance de la différence. C'est comme telle qu'elle est à soi-même objet; la *terreur* de la mort est l'intuition de cette essence négative de la liberté²⁰⁷; mais dans cette réalisation la conscience de soi absolument libre est trouvée bien différente du concept que cette réalisation se faisait d'elle-même; selon ce concept, la volonté universelle serait seulement l'essence positive de la personnalité, et cette personnalité s'y saurait elle-même positivement ou s'y saurait conservée. Mais pour la conscience de soi qui comme pure intellection sépare son essence positive et son essence négative — sépare l'absolu sans prédicats en tant que pure *pensée* et en tant que pure *matière* —, l'absolu *passage* d'une essence dans l'autre est ici présent dans son effectivité²⁰⁸. — La volonté universelle comme conscience de soi effective absolument positive, parce qu'elle est cette effectivité consciente de soi élevée jusqu'à la *pure* pensée ou jusqu'à la *matière abstraite*, se convertit dans l'essence négative et se démontre être aussi bien la *suppression de la pensée de soi-même* ou de la conscience de soi.

La liberté absolue donc, comme *pure égalité* avec soi-même de la volonté universelle, a en elle la *négation*, a donc aussi en elle la *différence* en général, et développe de nouveau cette différence comme différence *effective*. En effet, la *pure négativité* a dans la volonté universelle égale à soi-même l'élément de la subsistance ou la substance, au sein de laquelle ses moments se réalisent; elle a la *matière* qu'elle peut convertir dans sa déterminabilité; et, en tant que cette substance s'est montrée comme le négatif pour la conscience singulière, de nouveau se façonne l'organisation des masses spirituelles auxquelles la foule des cons-

207. Il ne faut donc pas dire : « La liberté ou la mort », mais la liberté absolue est elle-même la mort

208. L'absolu *sans prédicats* de la philosophie précédente trouve donc ici sa signification concrète. Comme *pure abstraction*, sa vérité est la mort.

ciences singulières est attribuée. Celles-ci, qui ont ressenti la crainte de leur maître absolu, la mort, se prêtent encore une fois à la négation et à la différence, s'ordonnent sous les masses; et si elles reviennent à une œuvre fractionnée et bornée, elles reviennent par là aussi à leur effectivité substantielle²⁰⁹.

L'esprit serait rejeté de ce tumulte à son point de départ, au monde éthique et au monde réel de la culture qui aurait été seulement rafraîchi et rajeuni par la crainte du maître²¹⁰ ayant pénétrée une fois de plus dans les âmes. L'esprit devrait parcourir ce cycle de la nécessité et le répéter sans cesse si la parfaite compénétration de la conscience de soi et de la substance était seule le résultat final — une compénétration dans laquelle la conscience de soi ayant éprouvé contre elle la force négative de son essence universelle voudrait se savoir et se trouver, non comme ce Particulier, mais seulement comme Universel, et pourrait ainsi supporter l'effectivité objective de l'esprit universel, effectivité l'excluant en tant que Particulier²¹¹. — Mais dans la liberté absolue l'action réciproque n'avait pas lieu entre la conscience enfoncée dans l'être-là multiforme ou se fixant des buts et des pensées déterminés et un monde *extérieur* valide, — qu'il s'agisse du monde de l'effectivité ou de celui de la pensée, — mais elle avait lieu entre un monde uniquement dans la forme de la conscience comme volonté universelle, et la conscience de

209. Le Soi croyait avoir atteint la liberté *positive*, il trouve la liberté *négative*. Sa substance — le corps social — se montre à lui comme sa négation en tant que Soi singulier; et cette négation lui apparaît comme la *terreur* de la mort. Il se soumet donc comme l'esclave qui, ayant éprouvé la crainte de la mort, le *maître absolu* (*Phénoménologie*, t. I, p. 164), se discipline et se cultive. Cette discipline se manifeste ici par la réapparition des masses distinctes du corps social, la négation au sein de la substance positive étant son articulation en systèmes particuliers. Cette refonte de la société est particulièrement l'œuvre de Napoléon. Les classes sociales ne sont plus d'ailleurs ce qu'elles étaient auparavant. Cf. sur ce point les textes cités par Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, t. I, p. 194.

210. La Mort.

211. L'hypothèse présentée ici serait celle d'une philosophie cyclique de l'histoire avec trois moments dans chaque cycle; l'esprit immédiat, la culture ou le moment de la séparation, la liberté absolue ou la révolution contre l'aliénation de l'esprit. C'est l'opposition de la *substance* et de la *conscience de soi* que chaque révolution tenterait de surmonter; mais comme elle ne pourrait y parvenir, la révolution se bornerait, comme la guerre, à rajeunir la vie sociale et à la refondre pour une nouvelle restauration. De cycles en cycles, la compénétration de la *Substance* et du *Soi* deviendrait plus intime. Cette hypothèse n'est pas retenue par Hegel. L'expérience de la Liberté absolue conduit comme on va le voir à une *intérieurisation* nouvelle dans la pure volonté morale.

soi retirée de tout être-là, de tout but particulier et jugement multiforme et condensée dans le Soi simple. La culture que cette conscience de soi atteint dans son interaction avec cette essence²¹² est donc la plus haute et la suprême, celle de voir sa pure effectivité simple disparaître immédiatement et passer dans le néant vide. Dans le monde même de la culture la conscience de soi ne parvient pas à avoir l'intuition de sa négation ou de son extranéation dans cette forme de l'abstraction pure, mais sa négation est la négation pleine de contenu; elle est ou bien l'honneur ou bien la richesse que la conscience de soi gagne à la place du Soi qu'elle a rendu étranger; ou bien encore le langage de l'esprit et de l'intellection-que la conscience déchirée acquiert; ou elle est le ciel de la foi, ou l'utile de l'Aufklärung²¹³. Toutes ces déterminations sont perdues dans la perte que le Soi subit dans la liberté absolue. Sa négation est la mort privée de sens, la pure terreur du négatif qui n'a en soi rien de positif, aucune plénitude; — mais en même temps cette négation dans son effectivité n'est pas une *entité étrangère*; elle n'est ni la nécessité universelle restant au delà dans laquelle le monde éthique décline, ni l'accident singulier de la possession privée ou du caprice du possesseur dont la conscience déchirée se voit dépendante; — mais elle est la volonté universelle qui dans son ultime abstraction n'a plus rien de positif, et donc ne peut rien donner en échange du sacrifice²¹⁴; cependant c'est justement pour cela que la volonté universelle se fait immédiatement une avec la conscience de soi; ou elle est le purement positif parce qu'elle est le purement négatif, et la mort sans signification, la négativité sans plénitude du Soi, dans le concept intérieur se retourne dans l'ab-

212. La volonté universelle. — Les deux termes en présence n'étaient pas un monde et une individualité, mais la volonté universelle et la volonté singulière. Sous cette forme pure l'opposition prend un autre sens que le sens politique et social. La *volonté générale* de Rousseau se réalisant dans l'expérience de la terreur, deviendra la volonté universelle de Kant, négation de la nature de l'individu, mais négation intérieure et envisagée positivement comme *pur* savoir et *pur* vouloir. De même que le drame réel du maître et de l'esclave devenait le drame intérieur de la liberté stoïcienne, de même ici le drame politique s'intériorise en drame moral.

213. Résumé des diverses aliénations du Soi dans le monde de la culture — en échange desquelles le Soi obtenait toujours une réalité positive.

214. On remarquera cette intériorisation perpétuelle de la mort, négation abstraite, dans la philosophie de Hegel, le sens spirituel de la mort. Cf. sur ce point la préface de la *Phénoménologie*. « C'est la vie qui porte la mort et se maintient dans la mort même qui est la vie de l'esprit » (t. I, p. 29).

solue positivité. Pour la conscience l'unité immédiate de soi avec la volonté universelle, son exigence de se savoir comme ce point déterminé dans la volonté universelle, est convertie dans l'expérience complètement opposée. Ce qui disparaît devant la conscience dans cette expérience, c'est l'*être* abstrait ou l'immédiateté du point sans substance; et cette immédiateté disparue est la volonté universelle elle-même, comme cette volonté que la conscience se sait maintenant être, en tant qu'elle est *immédiateté supprimée*, c'est-à-dire en tant qu'elle est pur savoir ou pure volonté²¹⁵. Par là elle sait cette volonté pure comme soi-même et se sait comme essence, mais non pas comme l'essence *étant immédiatement*; elle ne sait pas la volonté comme le gouvernement révolutionnaire ou comme l'anarchie s'efforçant de constituer l'anarchie, et elle-même comme centre de cette faction ou de la faction opposée; au contraire, la *volonté universelle* est son *pur savoir et vouloir* et la *conscience* est volonté universelle comme ce pur savoir et vouloir. Ici elle ne se perd pas *soi-même*, car le pur savoir et vouloir sont bien plus elle-même que le point atomique de la conscience. Elle est donc l'interaction du pur savoir avec soi-même; le pur *savoir*, comme *essence*, est la volonté universelle; mais cette *essence* n'est uniquement que le pur savoir. La conscience de soi est donc le pur savoir de l'essence comme pur savoir. Elle, comme *Soi singulier*, n'est en outre que la forme du sujet ou de l'opération effective, une forme qui est sue par elle comme *forme*. De même pour elle l'effectivité *objective*, l'*être*, est uniquement forme privée du Soi, car une telle effectivité serait le non su; mais ce savoir sait le savoir comme l'essence²¹⁶.

Là liberté absolue a donc accordé avec soi-même l'opposition de la volonté universelle et de la volonté singulière. L'esprit devenu étranger à soi, poussé au sommet de son opposition dans laquelle le pur vouloir et le purement voulant sont encore dis-

²¹⁵. Le *Soi immédiatement nié* s'élève au pur savoir et au pur vouloir. La différence entre le monde politique et le monde moral sera précisément cette négation d'une réalisation *immédiate*.

²¹⁶. Il y aura donc dans la « vision morale du monde », un terme essentiel le pur savoir comme devoir, et un terme inessentiel le non-su, l'effectivité que la conscience vient d'abandonner à la suite de cette expérience politique. Or c'est là la source d'une contradiction nouvelle. L'opposition de la nature et du devoir se reproduira à l'intérieur de cette « vision morale du monde ». Ainsi la conscience stoïcienne considérait le contenu comme inessentiel, mais ce contenu se faisait valoir en elle dans sa déterminabilité.

tincts, réduit cette opposition à une forme translucide, et s'y trouve ainsi soi-même. — Comme le royaume du monde effectif passe dans le royaume de la foi et de l'intellection, ainsi la liberté absolue sort de son effectivité qui se détruit soi-même pour entrer dans une autre terre²¹⁷ de l'esprit conscient de soi où la liberté absolue dans cette non-effectivité a la valeur du vrai; dans la pensée de ce vrai l'esprit se réconforte, en tant que l'esprit *est pensée et le reste*²¹⁸, et qu'il sait cet être inclus dans la conscience de soi comme l'essence parfaite et complète. C'est sa nouvelle figure, celle de l'*esprit moral*, qui a pris naissance.

217. Cf. sur ce point la lettre de Hegel déjà citée du 28 avril 1814 à son ami Niehammer où il se vante d'avoir « prédit ce renversement dans son œuvre terminée pendant la nuit qui précéda la bataille d'Iéna ».

218. C'est-à-dire ne se réalise pas immédiatement et effectivement.

C. — L'ESPRIT CERTAIN DE SOI-MEME.

LA MORALITE

Le monde éthique montrait l'esprit en lui seulement défunt, c'est-à-dire le *Soi singulier*, comme étant son destin et sa vérité¹. Cependant cette *personne du droit* possède sa substance et son contenu en dehors d'elle-même. Le mouvement du monde de la culture et de la foi supprime alors cette abstraction de la personne, et moyennant l'extranéation consommée, moyennant l'abstraction suprême, la substance devient pour le *Soi* de l'esprit d'abord la *volonté universelle* et enfin sa propriété². C'est donc ici que le savoir semble enfin être devenu parfaitement égal à sa vérité; en effet sa vérité est ce savoir même, et toute opposition des deux côtés a disparu; elle a disparu non seulement *pour nous*, ou *en soi*, mais encore pour la conscience de soi elle-même. La conscience de soi a obtenu la maîtrise sur l'opposition que la conscience enveloppe. Cette conscience repose sur l'opposition de la certitude de soi-même et de l'objet; mais maintenant l'objet est à lui-même la certitude de soi, le savoir; — de la même façon la certitude de soi-même comme telle n'a plus de buts propres; elle n'est donc plus dans la déterminabilité, mais est pur savoir³.

Le savoir de la conscience de soi lui est donc la *substance* même. Pour la conscience de soi cette substance est, dans une

1. Dans le monde éthique, comme on l'a vu, le *Soi singulier* n'est pas encore effectif; il n'est que l'ombre impuissante qui a une présence dans la famille. Mais c'est cette ombre qui, comme *personne du droit*, est la vérité et le destin de ce monde immédiat.

2. Résumé de tout le développement de l'esprit jusque là. La personne du droit renonce à son *Soi* abstrait et conquiert l'effectivité, la domination, la richesse, le ciel de la foi, etc. Enfin la substance qui s'oppose à la conscience de soi n'est plus que la *volonté universelle*. Cette volonté universelle, en devenant *savoir* au lieu de se réaliser immédiatement, passe dans le *Soi*. C'est ici que commence l'esprit *certain de soi-même*. Le *savoir* paraît avoir pour vérité le *savoir* même; et l'opposition incluse dans la conscience (certitude et vérité) paraît dépassée.

3. La conscience de soi n'est plus enfermée dans la déterminabilité quand elle *sait* comme son essence sa pure liberté.

unité indivisible, aussi bien immédiate qu'absolument médiate⁴. Elle est immédiate, — comme la conscience éthique elle sait et fait elle-même le devoir, appartient à ce devoir comme à sa nature; toutefois elle n'est pas *caractère*, comme l'est la conscience éthique, qui, en raison de sa déterminabilité, est un esprit déterminé, appartient à une seule des essentialités éthiques et a donc en elle le côté du *non savoir*. — La conscience de cette substance est *médiation absolue*, comme le sont la conscience qui se cultive et la conscience croyante; en effet, elle est essentiellement le mouvement du Soi consistant à supprimer l'abstraction de l'*être-là immédiat*, et à devenir consciemment Universel; — mais elle ne devient telle ni par la pure extranéation de son Soi et de l'effectivité et par le déchirement, — ni par la fuite de cette effectivité. Mais cette conscience est à soi-même *immédiatement présente* dans sa substance, car cette substance est son savoir, elle est la pure certitude de soi-même intuitionnée; et justement cette *immédiateté*, qui est sa propre effectivité, est toute effectivité parce que l'immédiat est l'*être même*, et, comme la pure immédiateté clarifiée en traversant la négativité absolue, la substance est pur être, elle est *être* en général, ou *tout être*.

L'essence absolue n'est par conséquent pas épuisée dans la détermination d'être l'essence simple de la *pensée*, mais elle est *toute* effectivité, et cette effectivité est seulement comme savoir. Ce que la conscience ne saurait pas, n'aurait aucun sens et ne pourrait constituer aucun pouvoir pour elle. Dans sa volonté imprégnée par le savoir se sont résorbés toute objectivité et tout monde. Elle est absolument libre du fait qu'elle sait sa liberté, et c'est justement ce savoir de sa liberté qui est sa substance et son but et son unique contenu.

4. Dans le premier monde — l'esprit éthique — l'esprit était *immédiat*; dans le second il était séparé de lui-même et ne se réalisait qu'à travers la *médiation*. Maintenant ces deux moments se retrouvent dans l'esprit certain de lui-même. La conscience de soi morale sait *immédiatement* le devoir comme son essence; et cette pure immédiateté a la valeur de toute l'effectivité, de *tout l'être*, comme le dira Hegel. Mais, d'autre part, elle ne devient universelle qu'en s'opposant à l'être-là abstrait, la nature inessentielle; et cette *médiation* est, comme on le verra, essentielle à la moralité.

a) La vision morale du monde

I. (L'harmonie postulée du Devoir et de l'Effectivité.)

La conscience de soi sait le devoir comme l'essence absolue; elle n'est liée que par lui, et cette substance est sa propre pure conscience, car le devoir ne peut pas prendre la forme d'une chose étrangère pour elle. Mais ainsi enfermée en soi-même, la conscience de soi morale n'est pas encore posée et considérée comme conscience. L'objet est savoir immédiat, et, dans une telle pure compénétration avec le Soi, il n'est pas objet. Cependant la conscience de soi est essentiellement la médiation et la négativité; par conséquent elle inclut dans son concept le rapport avec un être-autre, et est conscience. Du fait que le devoir constitue son but unique et son objet essentiel, cet être-autre est d'une part pour la conscience de soi une effectivité dépourvue complètement de signification. Toutefois, puisque cette conscience est si parfaitement enfermée en soi-même, elle se comporte à l'égard de cet être-autre d'une manière parfaitement libre et indifférente, et l'être-là est par conséquent d'autre part un être-là complètement délaissé par la conscience de soi, un être-là qui lui aussi ne se rapporte qu'à soi-même. D'autant plus libre devient la conscience de soi, d'autant plus libre aussi devient l'objet négatif de sa conscience. Cet objet est alors un monde s'accomplissant en soi-même jusqu'à l'individualité propre, il est un Tout indépendant de lois particulières, autant qu'un processus indépendant et une libre actualisation de ces lois — une nature en général, dont les lois et l'opération n'appartiennent qu'à elle-même comme à une essence qui se soucie aussi peu de la conscience de soi morale que celle-ci se soucie de la nature⁵.

A partir de cette détermination se constitue une « vision mo-

5. Exposition du problème : La conscience de soi morale a un but unique et un objet essentiel, le *devoir*; mais étant conscience elle est aussi en rapport avec un être-autre, la *nature*, telle qu'elle est définie par Kant dans la *Critique de la raison pure*. C'est cette dualité qui donnera naissance à la « vision morale du monde », telle qu'on la trouve chez Kant (postulats de la raison pratique) et à certains égards chez Fichte. Le problème essentiel est déjà condensé dans cette proposition : « D'autant plus libre devient la conscience de soi, d'autant plus libre aussi devient l'objet négatif de sa conscience. »

rale du monde »; elle consiste dans le rapport de l'être-en-soi et pour-soi *moral* et de l'être-en-soi et pour-soi *naturel*⁶. Au fondement de ce rapport se trouvent, d'une part, la pleine *indifférence* mutuelle et l'*indépendance spécifique* de la Nature et de la *moralité* (comme buts moraux et activité morale); mais se trouve aussi bien, d'autre part, la conscience de l'essentialité exclusive du devoir et de la complète dépendance et inessentialité de la nature. La « vision morale du monde » contient le développement des moments présents dans ce rapport de présuppositions si foncièrement antithétiques.

Soit donc d'abord présupposée la conscience morale en général⁷. Le devoir vaut pour elle comme l'essence, pour elle qui est *effective* et *active* et qui dans son effectivité et dans son opération accomplit le devoir. Mais pour cette conscience morale est en même temps donnée la liberté présupposée de la nature; on peut encore dire qu'elle *éprouve* par expérience que la nature ne se soucie pas de lui procurer la conscience de l'unité de son effectivité avec la sienne; elle découvre donc que *peut-être* la nature la fera heureuse, *peut-être* aussi ne la fera pas heureuse. La conscience non-morale, par contre, trouve peut-être par chance son actualisation là où la conscience morale voit seulement une *occasion* d'agir, mais ne se voit pas elle-même obtenir par cette action le bonheur dérivant de l'exécution et de la jouissance de l'achèvement. Elle trouve plutôt le motif de se plaindre d'un tel état de choses dans lequel il y a manque de correspondance entre elle-même et l'être-là et de se lamenter de l'injustice qui la limite à avoir son objet seulement comme *pur devoir* et cependant lui refuse de voir cet objet et de se voir soi-même actualisés.

La conscience morale ne peut pas renoncer à la félicité; elle ne peut pas laisser partir ce moment de son but absolu. Le but, qui est énoncé comme *pur devoir*, a essentiellement en lui la néces-

6. Les deux termes sont précisément l'un et l'autre en soi et pour soi. La critique de la morale kantienne, particulièrement des *postulats* qui constituent « la vision morale du monde », a été faite par Hegel dès les écrits théologiques de jeunesse (cf. par exemple Nohl, p. 382), puis dans l'œuvre d'Iéna, *Glauben und Wissen* (chapitre sur Kant, *Hegels Werke*, éd. Lasson, I, p. 235), enfin dans le chapitre sur Kant des *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. L'exposé, qui suit, des postulats kantien est une libre interprétation de Kant, une traduction de cette pensée en une « vision morale du monde ».

7. Première hypothèse — il y a en fait une conscience morale, ce dont Kant est amené à douter. Le terme allemand est ici *Bewusstsein*; le mot *Gewissen*, que nous traduisons par *conscience-morale* (ou bonne conscience), exprime un autre étage de la dialectique.

sité de contenir cette conscience de soi *singulière*. En effet la *conviction individuelle* et le savoir de cette conviction constituaient un moment absolu de la moralité; or ce moment dans le *but* devenu *objectif*, dans le *devoir accompli*, est la conscience *singulière* ayant l'intuition de soi comme actualisée, c'est-à-dire est la *jouissance*⁸. Cette jouissance est insérée dans le concept, non pas à vrai dire dans le concept de la moralité entendue comme *disposition* (à agir)⁹, mais bien dans celui de son *actualisation effective*. Cependant, par là même, la jouissance est impliquée aussi dans la moralité entendue comme *disposition*, car la moralité ne tend pas à rester disposition en contraste avec l'agir, mais elle tend à *agir*, ou à s'actualiser effectivement¹⁰. Le but, comme le tout exprimé avec la conscience de ses moments, implique donc ceci : que le *devoir accompli* est aussi bien action purement morale qu'*individualité* réalisée, et que la *nature*, comme le côté de la *singularité* en face du but abstrait, ne fait qu'un avec ce but. — Nécessaire est l'expérience de la désharmonie des deux côtés puisque la nature est libre; néanmoins aussi le *devoir seul* est l'essentiel et la nature par contraste est ce qui est privé du *Soi*. Ce but total constitué par l'harmonie contient en soi l'effectivité même. Il est en même temps la *pensée* de l'*effectivité*. L'harmonie de la moralité et de la nature — ou puisque la nature est prise en considération seulement en tant que la conscience fait l'expérience de l'unité de cette nature avec elle-même — l'harmonie de la moralité et de la félicité est *pensée* comme étant nécessairement; en d'autres termes elle est *postulée*¹¹. *Exiger* en effet veut dire que quelque chose est *pensé* comme étant, qui n'est pas encore actuel effectivement; une nécessité, non du *concept* comme concept, mais de l'*être*. Cependant, la nécessité est en même temps essentiellement le rapport par le moyen du concept. L'*être* exigé n'appartient donc pas à la représentation de la conscience contingente, mais il est inclus

8. Définition qui n'a pas la platitude de la définition du bonheur par l'« Aufklärung ». La félicité est ici la conscience *singulière* de l'actualisation concrète de la moralité.

9. « *Gesinnung* ».

10. Remarque essentielle, car la moralité qui en resterait à l'intention d'agir sans agir ne serait plus même intention *morale*.

11. Ceci correspond au postulat kantien de l'harmonie de la moralité et de la félicité (par l'intermédiaire de l'existence de Dieu chez Kant). Ce premier postulat concerne l'*en-soi*, puisqu'il rassemble la nature *en général* et la moralité.

dans le concept de la moralité même dont le contenu vrai est l'unité de la conscience pure et de la conscience singulière. A cette dernière conscience il appartient que cette unité soit pour elle comme une effectivité, ce qui signifie félicité en ce qui concerne le contenu du but, mais être-là en général en ce qui concerne sa forme. — Cet être-là exigé, ou l'unité des deux, n'est donc pas un souhait, ou considéré comme but, n'est pas un but tel que son atteinte serait encore incertaine, mais il est une exigence de la raison, ou une certitude immédiate et une présupposition de cette même raison¹².

Cette première expérience et ce postulat ne sont pas les seuls, mais un cycle complet de postulats se découvre. La nature en effet n'est pas seulement ce mode d'être extérieur complètement libre, dans lequel comme dans un pur objet la conscience aurait à réaliser son but. Cette conscience est en elle-même essentiellement une conscience telle que pour elle est cette autre effectivité libre; c'est-à-dire qu'elle est elle-même un quelque chose de contingent et de naturel¹³. Cette nature, qui est proprement la sienne, est alors la sensibilité qui dans la figure du vouloir, comme impulsions et inclinations, a pour soi une propre essentialité déterminée ou des buts singuliers; elle est ainsi opposée à la volonté pure et à son but pur. En contraste avec cette opposition, ce qui est essence à la pure conscience, c'est plutôt le rapport de la sensibilité avec elle, l'absolue unité de cette sensibilité avec elle-même. Les deux choses, la pure pensée et la sensibilité de la conscience, sont en soi une conscience unique, et la pure pensée est précisément ce pour quoi et ce en quoi cette pure unité est¹⁴; mais pour elle, comme conscience, est l'opposition de soi-même et des impulsions. Dans ce conflit de la raison et de la sensibilité l'essence est pour la raison que le conflit se résolve et produise, comme résultat, l'unité des deux termes; non pas

12. Le postulat porte sur l'être; il n'est cependant qu'une nécessité de la pensée, du concept; et Kant s'est interdit tout passage du concept à l'être en critiquant la preuve ontologique. Toutefois ce postulat n'est pas non plus un souhait; de là le caractère original de sa nécessité. Cf. à cet égard le texte des écrits théologiques de jeunesse intitulé *Glauben und Sein*, Nohl, p. 382.

13. Ce passage de la Nature, comme pur objet externe à ma nature, paraît plus particulièrement inspiré de Fichte. Mais le but de Hegel est de considérer maintenant le postulat kantien dit de « l'immortalité de l'âme », selon lequel « nous pouvons toujours faire des progrès dans la moralité ». Tandis que le postulat précèdent concernait l'en-soi, ce postulat concerne le pour-soi.

14. Mais elle est comme pensée de l'effectivité, non comme effectivité.

l'unité *originnaire* consistant en ce que les deux sont dans un seul individu, mais une unité telle qu'elle provienne du savoir de l'opposition des deux. C'est seulement une telle unité qui est la moralité *effective*, car en elle est contenue l'opposition moyennant laquelle le Soi est conscience, ou est, maintenant seulement, Soi effectif, Soi en fait, et en même temps Universel¹⁵. En d'autres termes est ici exprimée cette *médiation* qui, comme nous le voyons, est essentielle à la moralité¹⁶. — Étant donné que des deux moments de l'opposition la sensibilité est uniquement l'être-autre ou le négatif, tandis que, au contraire, la pure pensée du devoir est l'essence de laquelle rien ne peut être abandonné, l'unité produite semble alors ne pouvoir s'actualiser que par la suppression de la sensibilité. Cependant puisque la sensibilité est elle-même moment de ce devenir, le moment de l'effectivité, il faudra d'abord se contenter d'exprimer cette unité en parlant de la « *conformité* de la sensibilité à la moralité ». — Cette unité est également un *être postulé*, elle n'est pas là, car ce qui est là c'est la conscience, c'est-à-dire l'opposition de la sensibilité et de la pure conscience. Mais en même temps cette unité n'est pas un *en-soi* comme le premier postulat dans lequel la nature libre constitue un côté, et dans lequel l'harmonie de la nature avec la conscience morale tombe en conséquence en dehors de cette conscience même; ici, par contre, la nature est cette nature qui se trouve dans la conscience elle-même, et il s'agit seulement de la moralité comme telle, d'une harmonie qui est celle propre du Soi opérant. La conscience a donc à promouvoir elle-même cette harmonie et à faire sans cesse des progrès dans la moralité. Mais il faut toujours *renvoyer l'accomplissement parfait à l'infini*, car s'il s'introduisait effectivement, alors la conscience morale se supprimerait¹⁷. En effet, la *moralité* est seulement *conscience* morale en tant que l'essence négative; pour

15. L'unité à réaliser doit être une réconciliation, non une unité primitive, car les deux moments sont essentiels, pour que le Soi garde son effectivité et s'élève en même temps à l'universalité.

16. Dans l'introduction à ce chapitre (cf. *supra*, *L'esprit certain de soi-même : la moralité*), Hegel avait indiqué que la moralité était, comme la culture, médiation; c'est-à-dire qu'elle se développe par le savoir d'une opposition, précisément l'opposition de la sensibilité et de la pure volonté, qui n'est pure que par référence à cette sensibilité.

17. La critique du *faux infini* se substituant à l'*infini véritable*, sous la forme d'un progrès à l'infini, a été faite par Hegel dès ses travaux de jeunesse, dans sa critique de Fichte (cf. t. I, éd. Lasson, p. 53). — Pour un exposé

le pur devoir de cette essence la sensibilité a seulement une signification négative et est seulement « le non-conforme au devoir ». Mais dans l'harmonie *la moralité* comme *conscience* ou comme son effectivité, disparaît, de la même façon que dans la *conscience* morale, ou dans l'effectivité son *harmonie* disparaît. La perfection n'est donc pas effectivement accessible; elle doit être seulement pensée comme une *tâche absolue*, c'est-à-dire telle qu'elle demeure toujours une tâche à remplir. Néanmoins il faut penser en même temps le contenu de cette tâche, comme un contenu tel qu'il doit indubitablement *être*, et qu'il ne reste pas une tâche; que dans le but une fois atteint on imagine ou non la conscience morale complètement supprimée. Ce qui en est proprement on ne peut pas le discerner clairement dans les lointains nébuleux de l'infini dans lesquels, précisément pour cette raison, il faut rejeter l'atteinte du but. On devra proprement dire que la représentation déterminée ne doit pas être intéressante et n'a pas à être cherchée, parce que cela aboutit à des contradictions — contradictions d'une tâche qui doit rester tâche et toutefois être remplie, — d'une moralité qui ne doit plus être conscience, qui ne doit plus être effective. Mais en considérant que là moralité accomplie parfaitement contiendrait une contradiction; le caractère sacré de l'essentialité morale en souffrirait et le devoir absolu se manifesterait comme quelque chose qui serait inefficace.

Le premier postulat était l'harmonie de la moralité et de la nature objective, le but final du *monde*; le second était l'harmonie de la moralité et de la volonté sensible, le but final de la *conscience de soi* comme telle; le premier était donc l'harmonie dans la forme de l'*être-en-soi*, l'autre dans la forme de l'*être-pour-soi*. Cependant ce qui, comme moyen terme, met en connexion ces extrêmes, ces buts finals qui sont pensés, c'est le mouvement de l'action effective même. Ce sont des harmonies dont les moments dans leur distinction abstraite ne sont pas encore devenus objets; cela arrive dans l'effectivité, dans laquelle les côtés émergent dans la conscience propre, chacun comme *l'autre de l'autre*. Tandis que tout d'abord les postulats séparés

technique sur ce faux infini, cf. *Wissenschaft der Logik*, éd. Lasson, t. III, 1, p. 119. — D'autre part, le but final de cette moralité serait la fin de la moralité. Dans cette « vision morale du monde », en effet, ce qui constitue l'essence de la moralité, c'est l'effort pour l'effort même, non l'accomplissement.

contenaient seulement des harmonies étant *en soi*, puis étant *pour soi*, les postulats qui prennent ainsi naissance contiennent des harmonies étant *en soi* et *pour soi*.

II. (Le législateur divin et la conscience de soi morale imparfaite¹⁸.) La conscience morale, comme le *savoir simple* et le *vouloir simple* du pur *devoir*, entre en rapport dans le processus de l'action avec l'objet opposé à sa simplicité, avec l'effectivité du *cas multiforme*; cette conscience assume ainsi une *relation* morale multiforme. C'est ici que prennent naissance selon le contenu les *multiples* lois en général, et, selon la forme, les puissances contradictoires de la conscience qui sait et de ce qui est inconscient. — Considérons tout d'abord les *devoirs multiples*. Ce que la conscience morale en général tient comme valide en eux, c'est uniquement le *pur devoir*. Les *multiples devoirs*, en tant que multiples, sont des devoirs *déterminés*, et comme déterminés pour la conscience morale ils ne sont donc rien de sacré. Mais en même temps, moyennant le concept de l'*action*, action qui inclut en soi une effectivité multiforme et donc des attitudes morales variées, ces multiples devoirs, *nécessairement*, doivent être considérés comme étant en soi et *pour soi*. Puisqu'en outre ils ne peuvent être que dans une *conscience* morale, c'est qu'ils sont en même temps dans une autre conscience que celle pour laquelle le devoir pur, comme pur, est en soi et pour soi, et est sacré¹⁹.

Il est donc postulé qu'il y a une *autre* conscience qui consacre ces devoirs ou qui les sait et les veut comme devoirs. La première conscience contient le devoir pur *indifférent* à l'égard de tout *contenu déterminé*, et le devoir est seulement cette indifférence à l'égard du contenu. Mais l'autre conscience contient le rapport non moins essentiel avec l'action et la *nécessité* du con-

18. La troisième série de postulats concerne l'être en soi et pour soi, le législateur divin nécessaire non seulement pour mettre en harmonie la nature et la moralité, mais encore la pluralité des devoirs déterminés avec le pur devoir, le contenu avec la forme. Ce passage de la morale à la religion se trouve encore chez Kant par la considération des devoirs déterminés comme législation divine, ainsi que le remarque Hegel : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke, 1844, p. 538; c'est dans l'action effective que cette contradiction se manifeste et le sacré apparaîtra tantôt comme le contenu en Dieu, tantôt comme la *forme* pure que l'homme, incapable de l'atteindre, pose hors de lui.

19. Le devoir *déterminé*, comme déterminé, est au delà de ma conscience morale dans une autre conscience morale.

tenu *déterminé*; puisque les devoirs valent pour cette autre conscience comme devoirs *déterminés*, c'est que le contenu comme tel est pour elle aussi essentiel que l'est la forme en vertu de laquelle le contenu est devoir. Cette conscience est ainsi une conscience telle qu'en elle l'Universel et le Particulier s'unifient complètement²⁰; son concept est donc le même concept que celui de l'harmonie de la moralité et de la félicité. En effet, cette opposition exprime également la séparation de la conscience morale *égale à soi-même* d'avec l'effectivité qui, en tant que l'être *multiplement* divers, contredit l'essence simple du devoir. Mais si le premier postulat exprime seulement l'harmonie de la moralité et de la nature dans l'élément de l'être, la nature y étant ce négatif de la conscience de soi, le moment de l'être, par contre cet *en-soi* est maintenant essentiellement posé comme conscience. En effet, l'être a maintenant la forme du *contenu du devoir* ou est la *déterminabilité* dans le *devoir déterminé*. L'*en-soi* est donc l'unité de tels éléments qui, en tant qu'essentialités simples, sont essentialités de la pensée et sont donc seulement dans une conscience. Cette conscience est donc maintenant un maître et un souverain du monde qui produit l'harmonie de la moralité et de la félicité et en même temps consacre les devoirs comme *multiples*. Cette consécration signifie aussi bien que, pour la conscience du *devoir pur*, le devoir déterminé ne peut être sacré immédiatement. Si cependant le devoir déterminé, en vertu de l'action effective qui est une action déterminée, est également *nécessaire*, alors sa nécessité tombe en dehors de cette conscience dans une autre conscience qui est ainsi la médiatrice entre le devoir déterminé et le pur devoir, et qui est la raison pour laquelle le devoir déterminé a aussi une validité²¹.

Cependant dans l'action effective la conscience se comporte comme ce *Soi-ci*, comme une conscience entièrement singulière; elle est dirigée sur l'effectivité comme telle, et prend celle-ci pour son but car elle veut accomplir quelque chose²². Le *devoir*

20. Cette idée se trouve aussi chez Kant dans la « critique du jugement ». C'est celle de « l'intellectus archetypus ». Cf. *Critique du jugement*, traduction française de J. Gibelin, Vrin, 1928, pp. 217 et 220.

21. Ce qui compte pour moi c'est le pur devoir, la volonté d'obéir par respect pour la loi; mais les devoirs déterminés ne sont sacrés pour moi que par l'intermédiaire d'une autre conscience qui les consacre, parce qu'en elle le contenu et la forme ne sont pas séparés.

22. « L'effectivité du but, a déjà dit Hegel, est le but de l'action. »

en général tombe donc en dehors d'elle dans une autre essence qui est conscience et le législateur sacré du pur devoir. Pour la conscience agissante, justement parce qu'elle est conscience agissante, c'est l'Autre du pur devoir qui vaut immédiatement; ce devoir pur est donc contenu d'une autre conscience et n'est donc sacré pour la conscience agissante que médiatement, c'est-à-dire dans cette autre conscience²³.

Puisqu'il est posé par là que la validité du devoir, comme de ce qui est sacré *en soi et pour soi*, tombe en dehors de la conscience effective, celle-ci se trouve alors tout à fait d'un côté comme la *conscience morale imparfaite*. Si, en ce qui concerne *son savoir*, elle se sait donc comme une conscience dont le savoir et la conviction sont imparfaits et contingents, semblablement en ce qui concerne *son vouloir* elle se sait comme une conscience dont les buts sont affectés de sensibilité. Par conséquent, en raison de son indignité, elle ne peut pas prétendre nécessairement à la félicité, mais la regarder comme quelque chose de contingent, et l'attendre seulement de la grâce.

Mais, bien que son effectivité soit imparfaite, à l'égard de son *pur vouloir* et *savoir* c'est le devoir qui vaut comme l'essence; dans le concept en tant qu'il est opposé à la réalité, ou dans la pensée, elle est donc parfaite. Cependant l'essence absolue est justement cet élément pensé, ce terme postulé au-delà de l'effectivité; elle est donc la pensée dans laquelle le savoir et le vouloir moralement imparfaits valent comme parfaits, et en accordant une pleine importance à ce vouloir c'est elle aussi qui répartit la félicité selon la dignité, c'est-à-dire selon le *mérite qui lui est attribué*²⁴.

III. (Le monde moral comme représentation.) La « vision du monde » est ici achevée. En effet dans le concept de la conscience de soi morale les deux côtés, pur devoir et effectivité, sont posés en une seule unité, et l'un et l'autre sont ainsi, non comme étant en soi et pour soi, mais comme *moments* ou comme

²³. Hypothèse exactement inverse de la précédente; le *pur devoir* est en Dieu.

²⁴. Nous étions partis de l'hypothèse suivante : « Il existe une conscience de soi morale. » Nous aboutissons maintenant à cette conclusion qu'il en existe une en *pensée*. C'est par rapport au saint législateur seul que le pur vouloir peut être posé et qu'en conséquence le bonheur peut être attribué à la conscience singulière selon son *mérite*. Le monde moral n'est plus maintenant qu'une « représentation ».

supprimés²⁵. Cela devient explicite pour la conscience dans la dernière partie de la vision morale du monde; la conscience pose précisément le pur devoir dans une essence différente de celle qu'elle-même est, c'est-à-dire qu'elle le pose en partie comme une *entité représentée*, en partie comme quelque chose de tel qu'il n'est pas ce qui vaut en soi et pour soi, mais c'est alors le non-moral qui vaut plutôt comme parfait. Pareillement, cette conscience se pose soi-même comme une conscience dont l'effectivité, qui n'est pas conforme au devoir, est supprimée et, en tant que *supprimée* ou dans la *représentation* de l'essence absolue, ne contredit plus la moralité.

Toutefois, pour la conscience morale même, sa vision morale du monde ne signifie pas qu'elle développe en cette dernière son propre concept et se le fait objet; elle n'a aucune conscience sur cette opposition de la forme et sur l'opposition concernant le contenu; elle ne met pas en rapport et ne compare pas entre eux les termes de cette opposition, mais elle s'achemine dans son développement, sans être le *concept* qui tient ensemble les moments. En effet, elle sait seulement la pure essence ou l'objet — en tant que l'objet est *devoir*, en tant qu'il est objet *abstrait* de sa pure conscience — comme pur savoir ou comme soi-même. Elle se comporte donc seulement comme pensée, non comme concept²⁶. Par conséquent l'objet de sa conscience *effective* ne lui est donc pas encore transparent; elle n'est pas le concept absolu, le seul qui saisisse l'*être-autre* comme tel, ou son contraire absolu, comme soi-même. Elle tient sa propre effectivité aussi bien que toute effectivité objective comme l'*inessentiel*. Mais sa liberté est la liberté de la pure pensée et, en contraste avec elle, la nature surgit donc en même temps comme quelque chose d'également libre²⁷. Puisque dans la conscience morale sont de

25. Nous avons vu en effet dans le paragraphe précédent que c'était tantôt l'un, tantôt l'autre de ces côtés qui était attribué à la conscience humaine; nous avons vu enfin comment leur unité se réalisait dans la représentation.

26. Elle ressemble ainsi à la Foi qui est « pure pensée », mais non concept. *Vide supra*, pp. 84 et suivantes. — Le mouvement du concept qui saisit soi-même et son contraire et ne reste pas dans l'opposition est ce que Hegel veut réaliser dans sa philosophie.

27. Cette pure liberté qui ne séjourne que dans la pensée et laisse le contenu également libre était aussi caractéristique du Stoïcisme. Cf. *Phénoménologie*, t. I, p. 170. « La liberté de la conscience de soi est indifférente à l'égard de l'être-là naturel, etc. », mais ici plus que dans le Stoïcisme est présente l'exigence de l'*action*. C'est cette exigence qui fait apparaître les contradictions.

la même façon et la *liberté de l'être* et l'inclusion de cet être dans la conscience, son objet devient comme un objet *dans l'élément de l'être*, qui en même temps n'est que *pensé*²⁸. Dans la phase ultime de sa vision du monde le contenu est posé essentiellement de telle sorte que son être est un être représenté; et cette conjonction de l'être et de la pensée est énoncée comme ce qu'elle est en fait, la *représentation*.

Si nous considérons la vision morale du monde en sorte que ce mode objectif ne soit rien d'autre que le concept même de la conscience de soi morale — concept qu'elle se rend objectif — alors il se montre, à travers cette conscience, en ce qui concerne la forme de l'origine de cette vision du monde une autre figure de sa présentation²⁹. — Le premier point dont nous sommes partis est la conscience de soi morale *effective*, ou l'hypothèse qu'il y a une telle conscience de soi. En effet, le concept la pose dans cette détermination : que pour elle toute effectivité en général n'a d'essence qu'en tant qu'elle est conforme au devoir; et le concept pose cette essence comme savoir, c'est-à-dire qu'il la pose dans une unité immédiate avec le Soi effectif; cette unité est ainsi à son tour effective, elle est une conscience morale effective. — Celle-ci maintenant, en tant que conscience, se représente son contenu comme objet, c'est-à-dire comme *but final du monde*, comme harmonie de la moralité et de toute effectivité. Mais, comme elle représente cette unité comme objet et n'est pas encore le concept qui a la puissance sur l'objet comme tel, elle prend cette unité comme un négatif de la conscience de soi; en d'autres termes cette unité tombe en dehors d'elle comme un au-delà de son effectivité, mais en même temps comme un au-delà tel qu'il est aussi pensé comme étant, quoiqu'il soit seulement pensé.

A elle, qui, en tant que conscience de soi, est un autre que l'objet, ce qui appartient comme résidu, c'est la non-harmonie de

28. Cette synthèse définit pour Hegel l'élément de la représentation.

29. L'origine était l'existence effective d'une conscience de soi morale. L'autre forme de présentation part au contraire de l'hypothèse qu'il n'en existe pas effectivement, mais seulement dans la représentation. A cette deuxième hypothèse on est conduit par le fait que la conscience projette son idéal, l'unité de l'effectivité et de la moralité, hors de soi et ne garde plus que le désaccord des deux moments. C'est là une nouvelle forme de la conscience malheureuse. Cf. ce texte de Hegel (*Écrits de jeunesse*; Nohl, p. 377) : Nous ne pouvons pas poser l'idéal hors de nous, car il serait un objet, ni en nous seulement, car il ne serait plus idéal.

la conscience du devoir et de l'effectivité, y compris précisément sa propre effectivité. La proposition s'énonce donc maintenant ainsi : *il n'y a aucune conscience de soi effective moralement parfaite*; et puisque l'élément moral n'est qu'en tant qu'il est parfait, car le devoir est le *pur en-soi* sans mélange, et la moralité consiste seulement dans la conformité à cette pureté — alors la seconde proposition signifie qu'il n'y a aucune *effectivité qui soit morale*.

Mais puisqu'en troisième lieu la conscience de soi est un Soi, alors elle est *en soi* l'unité du devoir et de l'effectivité. Cette unité lui devient donc objet, comme la moralité parfaite — mais comme un au-delà de son effectivité — un au-delà toutefois qui *doit être effectif*³⁰.

Dans ce terme final, unité synthétique des deux premières propositions, l'effectivité consciente de soi et le devoir sont posés chacun seulement comme moment supprimé. Aucun des deux, en effet, n'est isolé dans sa singularité; au contraire ces facteurs, dont la caractéristique essentielle consiste à être chacun libre de l'autre, ne sont plus dans cette unité *libres l'un de l'autre*, mais chacun est supprimé. Selon le contenu, ils deviennent alors objet comme des moments tels que chacun *passé pour l'autre*; et selon la forme ils deviennent objet de telle façon que cet échange mutuel des deux est en même temps seulement *représenté*. — En d'autres termes, l'*effectivement non-moral*, étant aussi bien pure pensée et étant élevé au-dessus de son effectivité, est cependant moral dans la représentation, et est pris pour pleinement valide. De cette façon la première proposition — *il y a une conscience de soi morale* — est rétablie, mais jointe étroitement à la seconde — *il n'y a aucune conscience de soi morale* — c'est-à-dire qu'il y en a une mais seulement dans la représentation, ou encore il n'y en a précisément pas mais elle est admise comme morale par une autre conscience.

30. L'unité des deux hypothèses est alors établie, mais dans le mouvement du « Sollen », dans la représentation. L'unité à laquelle parvient la pensée kantienne est seulement une unité représentée, non pas actualisée.

b) Le déplacement (équivoque)³¹

Dans la vision morale du monde nous voyons d'une part la conscience *elle-même produire consciemment* son objet; nous ne la voyons donc pas rencontrer l'objet comme une chose étrangère, et nous ne voyons pas l'objet venir à elle d'une façon inconsciente. Mais la conscience procède partout selon un fondement à partir duquel elle *pose l'essence objective*; elle sait donc l'essence comme soi-même, car elle se sait comme l'agent de sa production. En conséquence elle paraît ici atteindre son apaisement et sa satisfaction, car cette satisfaction elle peut seulement la trouver là où elle n'a plus besoin d'aller au delà de son objet parce que cet objet ne va plus au delà d'elle. D'autre part, cependant, cette conscience pose plutôt l'objet en *dehors de soi* comme un au-delà de soi. Mais cet étant-en-soi-et-pour-soi est aussi bien posé comme tel qu'il ne soit pas libre de la conscience de soi, mais soit à la disposition et par le moyen de cette conscience de soi³².

I. (Les contradictions dans la vision morale du monde.)

Par conséquent la vision morale du monde n'est en fait rien d'autre que le développement complet de cette contradiction fondamentale selon ses différents côtés. Elle est, pour employer une expression kantienne ici tout à fait appropriée, « toute une nichée » de contradictions privées de pensées³³. Dans le déve-

31. *Verstellung*. Il est impossible de rendre exactement cette expression allemande qui signifie aussi bien *déplacer* que *dissimuler*. Hegel joue sur les mots *aufstellen* et *verstellen*. La conscience *place* un moment qu'elle *déplace* aussitôt. Nous disons « un *déplacement* de la question ». Mais à la limite ce déplacement conscient devient ici une hypocrisie.

32. Conclusion du chapitre précédent. Dans la « vision morale du monde », l'essence objective (c'est-à-dire le monde moral tel qu'il est déterminé par le système des postulats) est posée par la conscience elle-même pour répondre à ses propres exigences rationnelles; cet objet n'est donc plus un terme étranger qui séparerait le savoir de sa vérité. Toutefois il est posé par la conscience au delà d'elle-même, et par conséquent elle ne se trouve pas encore pleinement en lui quoiqu'il ne soit que par elle et pour elle.

33. Expression de Kant à propos de la preuve cosmologique : *Critique de la raison pure*, traduction française Barni, II, p. 141; Hegel prétend faire ici la *dialectique* de la « vision morale du monde » que Kant n'a pas faite.

loppement de cette situation la conscience se comporte ainsi : elle pose et fixe un moment, de là passe immédiatement à l'autre et supprime le premier; mais à peine a-t-elle placé ce second moment qu'elle le *déplace* aussi à son tour, faisant plutôt essence le contraire. En même temps elle est aussi intérieurement consciente de sa contradiction et de son déplacement équivoque des moments; car elle passe d'un moment, *immédiatement en rapport avec ce moment même*, au moment opposé; *parce qu'un moment n'a pour elle aucune réalité, elle le pose justement comme réel*, ou, ce qui est la même chose, pour affirmer un *moment* comme étant-en-soi, elle affirme le *moment opposé* comme le moment étant-en-soi. Elle avoue ainsi qu'en fait elle ne prend au sérieux aucun des deux moments, et c'est ce qu'il nous faut voir de plus près dans les moments de ce mouvement charlatanesque.

Considérons tout d'abord comme admise la présupposition qu'il y a une conscience morale effective, parce qu'une telle présupposition est faite immédiatement sans référence à quelque chose qui la précède, et envisageons l'harmonie de la moralité et de la nature, le premier postulat³⁴. L'harmonie doit être en soi, et non pour la conscience effective; elle ne doit pas avoir de présence, car la présence est plutôt seulement la contradiction de la nature et de la moralité. Dans la présence la *moralité* est posée comme *donnée*, et l'effectivité a une position telle qu'elle ne soit pas en harmonie avec elle. Cependant la conscience morale *effective* est une conscience *agissante*; c'est en cela justement que consiste l'effectivité de sa moralité. Mais dans le *processus de l'action*, cette position est immédiatement déplacée³⁵, car « l'agir » n'est rien d'autre que l'actualisation du but moral intérieur, rien d'autre que la production d'une *effectivité déterminée* par le but, ou de l'harmonie du but moral et de l'effectivité elle-même. En même temps l'accomplissement de l'action est pour la conscience, il est la *présence* de cette unité de l'effectivité et du but, et puisque dans l'action accomplie la conscience s'actualise comme cette conscience singulière, ou intuitionne l'être-là rentré en elle-même — et puisqu'en cela même consiste

34. C'est ce *postulat* de l'harmonie de la moralité et de l'effectivité, c'est-à-dire la nature en général, dont Hegel va montrer qu'il est une nichée de contradictions.

35. « *Verstellt* », déplacée et dissimulée.

la jouissance — c'est que dans l'effectivité du but moral est en même temps contenue cette forme de l'effectivité qui se nomme jouissance et félicité. — L'action accomplit donc en fait immédiatement ce qui était proposé comme n'ayant pas lieu, et devait être seulement un postulat, seulement un au-delà. Par le fait la conscience exprime donc qu'elle ne prend pas le postulat au sérieux puisque le sens de l'action est plutôt celui-ci : donner une présence à ce qui ne devrait pas être dans la présence. Et puisque c'est à cause de l'action qu'est postulée l'harmonie — car ce qui, moyennant l'action, doit devenir *effectif*, est nécessairement *en soi*, autrement l'effectivité ne serait pas *possible* — c'est que la connexion du postulat et de l'action est constituée de telle façon qu'à cause de l'action, c'est-à-dire à cause de l'harmonie *effective* du but et de l'effectivité, cette harmonie est posée comme *non effective*, comme au delà ³⁶.

Quand l'*action a lieu*, la *non-conformité* du but et de l'effectivité n'est donc pas du tout prise au sérieux; au contraire, l'*action* même semble chose sérieuse. Mais en fait l'action effective est seulement action de la conscience *singulière*, elle est donc elle-même seulement quelque chose de singulier, et l'œuvre est contingente. Mais le but de la raison, considéré comme le but universel embrassant toutes choses, n'est rien de moins que le monde entier, un but final qui va bien au delà du contenu de cette action singulière et qu'il faut donc poser en général au delà de toute action effective. Puisqu'on doit réaliser le bien universel, rien de bien n'est fait ³⁷. Mais en fait la *nullité* de l'action effective et la *réalité* du but total seul qui sont maintenant proposées sont aussitôt déplacées de nouveau de tous les côtés. L'action morale n'est pas quelque chose de *contingent* et de *limité*, car elle a pour son essence le *pur devoir*. Ce pur devoir

36. La conscience morale est *active*: Or l'action est l'unité de l'effectivité et du but, l'harmonie réalisée, le *devoir qui se fait être*. Mais cette harmonie ne devrait pas avoir lieu d'après le postulat. Le postulat rend l'action *possible*, puisqu'il affirme qu'*en soi* l'accord existe, mais l'action *confirme* le postulat. Or le postulat rend précisément cette confirmation impossible en la posant *au delà* de toute effectivité. Plus simplement, le postulat a un sens *avant* l'action; dans l'action même il perd toute signification, et n'est plus pris au sérieux.

37. Le postulat reprend un sens si l'on considère que l'action est *singulière* et que le but est *universel*. Dans ces conditions, le bien que je fais est toujours insignifiant par rapport au bien universel qui est toujours au-delà. Mais cette position n'est pas sérieuse puisqu'une seule action morale parfaite est le *pur devoir*.

constitue l'*unique* but *total*, et l'action donc, comme actualisation de cet unique but total, est, en dépit de toute autre limitation du contenu, l'accomplissement du but total absolu; ou encore si de nouveau l'effectivité est prise comme nature qui a ses lois *propres* et est opposée au pur devoir en sorte que ce devoir ne puisse réaliser sa propre loi en elle, alors, ce devoir étant comme tel l'essence, on n'a *plus affaire* en fait à l'*accomplissement* du pur devoir qui est le but total. En effet, l'accomplissement se proposerait comme but non le pur devoir, mais plutôt ce qui lui est opposé, c'est-à-dire l'effectivité. Cependant cette proposition — qu'on n'a plus affaire à l'effectivité — est aussitôt déplacée, car selon le concept de l'action morale le pur devoir est essentiellement conscience *active*. On doit donc de toutes façons agir; le devoir absolu doit être exprimé dans la nature entière, et la loi morale doit devenir loi de la nature³⁸.

Admettons donc que ce bien suprême vaille comme l'essence, la conscience alors ne prend pas au sérieux la moralité. En effet, dans ce bien suprême la nature n'a pas une loi différente de celle que la moralité a. L'action morale elle-même disparaît en conséquence. En effet, l'action morale n'est que quand on présuppose un terme négatif qu'il faut supprimer moyennant l'action³⁹. Mais, la nature étant conforme à la loi éthique⁴⁰, cette loi même serait alors violée par l'action, par la suppression de ce qui est. — Selon cette admission comme présupposition essentielle on admet une situation telle qu'elle rend l'action morale superflue, et qu'en elle l'action morale n'a plus de place du tout. Le postulat de l'harmonie de la moralité et de l'effectivité — une harmonie qui est posée par le concept de l'action morale, concept qui consiste à amener les deux termes en accord — s'exprime de ce point de vue ainsi : l'action morale étant le but absolu, le but absolu est que l'action morale ne soit pas du tout présente.

38. L'action, qui est *nécessaire*, ne concerne pas le devoir qui est en soi et pour soi, mais la nature qui est imparfaite; et la *loi morale* doit devenir *loi de la nature*. Tel serait le nouveau sens du postulat. Mais, dans ce dernier cas, la conscience morale ne prend pas au sérieux la moralité même, car son but suprême est la suppression de la moralité, l'identité des deux lois qui est en fait la disparition de la loi morale.

39. En supprimant cet effort et cette médiation essentiels à la moralité, on supprime cette moralité elle-même.

40. « *Sittengesetz* ». L'emploi de ce terme au lieu du terme « *Moralität* » semble indiquer que dans ce cas on reviendrait à la position antérieure, celle de l'ἔθος, des mœurs, et que la moralité, au sens kantien du terme, serait abandonnée.

Si nous rassemblons ces moments à travers lesquels la conscience s'avance dans sa représentation morale, il est clair qu'elle supprime de nouveau chaque moment dans son contraire. Elle part de ce point : que *pour elle* la moralité et l'effectivité ne s'harmonisent pas; mais elle ne prend pas cette thèse au sérieux car dans l'action la présence de cette harmonie est *pour elle*. Elle ne prend pas non plus au sérieux cette *action* du fait que l'action est quelque chose de singulier, car elle se propose un but si élevé : le bien suprême. Mais c'est encore là seulement un déplacement de la question, car en cela s'écrouleraient toute action et toute moralité. En d'autres termes, elle ne prend pas proprement au sérieux l'action *morale*; mais la chose désirable au plus haut point, l'absolu, est l'état de choses dans lequel le bien suprême serait réalisé, et l'action morale superflue⁴¹.

II. (La résolution de la moralité dans son contraire.)

Partant de ce résultat, la conscience dans son mouvement contradictoire doit s'avancer plus loin encore et déplacer une fois de plus nécessairement la *suppression* de l'action morale⁴². La moralité est l'en-soi. Pour qu'elle ait lieu le but final du monde n'a pas besoin d'être réalisé, mais la conscience morale doit être *pour soi* et trouver devant elle une nature *opposée à elle*. Cependant la conscience morale doit être parfaitement accomplie en

41. On peut résumer ainsi le développement de cette dialectique concrète : *avant l'action je crois à la conformité du but et de la nature, cette confiance me permettant d'agir. Pendant l'action j'oublie le désaccord antérieur dont je suis parti, et en me donnant à l'action même, j'éprouve la présence de cet accord que je posais au delà. Mais à peine ai-je agi que le désaccord éclate à nouveau; ce que j'ai fait n'est rien et tout est à faire; mais que signifie tout; ce tout est le pur devoir présent dans chaque action morale singulière; alors à quoi bon l'action puisque la réalisation n'est pas ce qui compte? On peut dire, il est vrai, que l'action, qui est nécessaire, fait de la loi du devoir la loi même de la nature; identité qui enferme une suprême contradiction, car le mot même de devoir suppose la non-identité des deux lois. Le but suprême doit donc être à son tour « déplacé ».*

42. Aux objections précédentes on répondra en effet : « L'essentiel n'est pas de transformer la nature, mais *sa nature* », ce qui conduit au second postulat celui qui rend possible un progrès indéfini dans la moralité. Dans la critique de ce second postulat, Hegel va reprendre les arguments de sa jeunesse contre la séparation si radicale qu'introduit Kant entre le pur devoir et les inclinations. On sait qu'au contraire Hegel voyait dans l'amour « un principe fondamental du caractère empirique ayant quelque chose d'analogue avec la raison »; Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tubingen, 1907, p. 18. Sur cette opposition de la morale de Kant et de Hegel, cf. en particulier H. Leisegang, *Denkformen*, 1928, pp. 140 et suivantes.

elle-même. Ceci conduit au second postulat, celui de l'harmonie d'elle-même et de la nature qui est immédiatement dans la conscience, c'est-à-dire de la sensibilité. La conscience de soi morale propose son but comme pur, comme indépendant des inclinations et des impulsions en sorte qu'elle ait détruit à l'intérieur de soi les buts de la sensibilité. — Mais cette suppression de l'essence sensible est à peine proposée qu'elle est encore déplacée par la conscience. Elle agit, conduit son but à l'effectivité, et la sensibilité consciente de soi, qui doit être supprimée, est justement ce moyen terme entre la conscience pure et l'effectivité, — est l'instrument de la conscience pure pour son actualisation, ou l'organe; elle est ce qui fut nommé impulsion, inclination. La conscience ne prend donc pas au sérieux la suppression des inclinations et des impulsions, puisqu'elles sont précisément la *conscience de soi en train de s'actualiser*. Cependant elles ne doivent pas être réprimées, mais seulement être conformes à la raison. Elles lui sont bien aussi conformes, car l'*action morale* n'est rien d'autre que la conscience qui s'actualise, ainsi se donne la figure d'une impulsion, c'est-à-dire que la conscience est immédiatement l'harmonie présente de l'impulsion et de la moralité. Mais, en fait, l'impulsion n'est pas seulement cette figure vide qui pourrait avoir en soi-même un ressort différent de l'impulsion même d'où proviendrait son mouvement. En effet la sensibilité est une nature qui a en elle-même ses propres lois et ses propres ressorts moteurs. En conséquence la moralité ne peut pas prétendre sérieusement être le ressort des impulsions, l'angle d'inclination des inclinations. En effet, puisque celles-ci ont leur déterminabilité propre et solide, leur contenu spécifique, la conscience à laquelle elles devraient être conformes serait bien plutôt conforme à elles — une conformité que la conscience de soi morale s'interdit. C'est pourquoi l'harmonie des deux termes est seulement *en soi* et *postulée*. — Dans l'action morale l'harmonie présente de la moralité et de la sensibilité fut tout à l'heure proposée, mais tout cela est maintenant déplacé; l'harmonie est au-delà de la conscience dans un lointain nébuleux dans lequel il n'y a plus rien de précis à distinguer et à concevoir; car la tentative faite précédemment de concevoir cette unité a fait faillite. — Mais dans cet en-soi la conscience en général renonce à soi-même. Cet en-soi est son accomplissement moral parfait dans lequel le conflit de la moralité et de la sensibilité a cessé, et dans lequel la sensibilité est devenue conforme

à la moralité d'une façon insaisissable. — C'est pourquoi cette perfection est à nouveau un déplacement de la question, car en elle la *moralité* renoncerait à soi-même; elle est en effet seulement conscience du but absolu comme but *pur* et donc comme en *opposition* à tous les autres buts. La moralité est en même temps l'*activité* de ce but pur et la conscience de s'élever au-dessus de la sensibilité, de l'intrusion de cette sensibilité en elle, et de son opposition et son conflit avec elle. Que cette perfection morale ne soit pas prise au sérieux, cela est directement énoncé par la conscience elle-même dans le fait qu'elle déplace cette perfection dans l'au-delà, dans l'*infinité*, c'est-à-dire affirme que la perfection n'est jamais accomplie.

Ce qui plutôt pour la conscience a validité, c'est le stade intermédiaire de non-perfection — un état moyen qui du moins doit être un *progrès* vers la perfection. Mais cet état ne peut pas aussi être ce progrès. En effet, le progrès dans la moralité serait plutôt une marche vers son déclin, car le terme serait le néant déjà mentionné, ou la suppression de la moralité et de la conscience même. Mais venir toujours plus près du néant signifie *décroître*. Au surplus, *progresser* en général aussi bien que *décroître* introduiraient des différences de *grandeur* au sein de la moralité; mais de telles différences on ne saurait parler en elle. Dans la moralité, en tant que conscience pour laquelle le but éthique est le pur devoir, on ne doit pas penser à une diversité en général, encore moins à la différence superficielle de grandeur; il y a seulement une vertu unique, seulement un pur devoir, seulement une moralité⁴³.

Ce qui est sérieux ce n'est donc pas l'accomplissement parfait de la moralité, mais plutôt le stade intermédiaire, c'est-à-dire, comme on l'a déjà mentionné, la non-moralité. Nous revenons donc par un autre côté au contenu du premier postulat. On ne réussit pas à voir comment pour cette conscience morale on devrait réclamer la félicité en vertu de sa *dignité*⁴⁴. Elle est con-

43. Les critiques faites à propos de ce second postulat — celui de l'harmonie interne — sont semblables à celles qui ont été faites à propos du premier. Mais elles conduisent à la présupposition inverse de celle qui est admise originellement : il n'existe pas de conscience de soi morale.

44. La conclusion de ces critiques conduit à une nouvelle critique des fondements du premier postulat; la félicité y était réclamée comme un droit de la conscience de soi morale; mais puisqu'il n'y a pas de conscience de soi morale, cette exigence, comme va le montrer Hegel, traduit plutôt une immo-

sciente de son imperfection, et ne peut pas par conséquent exiger en fait la félicité comme ce qu'elle mérite, comme ce dont elle serait digne; mais elle peut la souhaiter et la demander comme venant d'une libre grâce, c'est-à-dire demander la félicité comme *telle*, en soi et pour soi-même, et ne pas l'attendre selon un fondement absolu, mais selon la contingence et le caprice. — La non-moralité énonce en cela justement ce qu'elle est, — ce n'est pas à la moralité qu'elle a affaire, mais à la félicité en soi et pour soi sans rapport à la moralité.

Avec ce second côté de la vision morale du monde est encore supprimée l'autre affirmation du premier côté selon laquelle on présuppose la désharmonie de la moralité et de la félicité. — Précisément on prétend que c'est un fait d'expérience que dans notre monde présent la moralité est souvent malheureuse, tandis qu'au contraire la non-moralité est souvent heureuse. Mais le stade intermédiaire de la moralité imparfaite qui s'est révélé comme l'essentiel montre manifestement que cette perception, cette expérience qui doit être, n'est qu'un déplacement⁴⁵ de la question. En effet, la moralité étant incomplète, c'est-à-dire *en fait n'étant pas*, que peut signifier l'expérience selon laquelle il lui arrive du malheur? — Mais il est apparu en même temps qu'il s'agissait seulement de la félicité en soi et pour soi; il est donc évident que dans le jugement selon lequel il arrive du bonheur à l'immoralité, on ne pensait pas à une injustice ayant lieu ici. La moralité en général étant imparfaite, la désignation d'un individu comme immoral vient *en soi* à disparaître; elle a donc seulement un fondement arbitraire. Le sens et le contenu du jugement de l'expérience ne sont donc que ceci : que la félicité comme telle en soi et pour soi ne devrait pas échoir à certains, c'est-à-dire que le sens et le contenu de ce jugement sont l'*envie* qui se couvre du manteau de la moralité. Mais la raison pour laquelle le bonheur, comme on dit, devrait être le lot d'autres individus, est la bonne amitié qui *sans jalousie souhaite* pour eux et pour soi-même cette grâce, cette chance.

ralité foncière : elle manifeste l'*envie* de la part de ceux qui s'estiment malheureux. La critique hégélienne fait déjà penser à certaines analyses de Nietzsche.

45. « Verstellung »; ici déjà une hypocrisie.

III. (La vérité de la conscience de soi morale.) Dans la conscience morale la moralité est donc imparfaite; c'est là ce qui est maintenant proposé⁴⁶. Toutefois ce qui constitue l'essence de la moralité, c'est d'être seulement ce qui est *parfaitement pur*; la moralité imparfaite est ainsi impure; en d'autres termes elle est immoralité. La moralité même est donc dans une essence différente de la conscience effective; cette essence est un saint législateur moral. — La moralité *imparfaite* dans la conscience — moralité qui est le fondement à partir duquel se font ces postulats — a *tout d'abord* la signification suivante : la moralité étant posée dans la conscience comme effective se trouve en rapport avec un Autre, avec un être-là; elle reçoit donc en elle l'être-autre ou la différence, d'où naît une multitude de commandements moraux variés. Mais la conscience de soi morale tient en même temps pour inessentiels ces *multiples* devoirs, car ce qui compte c'est seulement l'*unique* pur devoir, et *pour elle* ces multiples devoirs, en tant qu'ils sont devoirs *déterminés*, n'ont aucune vérité. Ils peuvent donc avoir leur vérité seulement dans un *Autre*, et sont, ce qu'ils ne sont pas pour la conscience de soi morale, sacrés par l'intermédiaire d'un saint législateur⁴⁷. — Mais ce n'est là, une fois de plus, qu'un déplacement de la question. En effet, la conscience de soi morale se sait comme l'absolu, et devoir est uniquement ce qu'*elle sait* comme devoir. Or elle sait comme devoir seulement le devoir pur; ce qui ne lui est pas sacré, en soi n'est pas sacré; et ce qui en soi n'est pas sacré ne peut pas le devenir par l'intermédiaire de l'essence sainte. Et ainsi la conscience morale ne peut pas sérieusement faire devenir sacré quelque chose par l'*intermédiaire d'une conscience différente d'elle-même*; car ce qui lui est sacré, c'est uni-

46. En partant de la proposition que la moralité n'est pas parfaite ici-bas, on est conduit au troisième système de postulats, celui qui pose « un saint législateur moral ». Dans cette représentation la conscience de soi morale trouve sa vérité, c'est-à-dire pense ses propres contradictions. Ce saint législateur est en effet tantôt la source du devoir *déterminé*, tantôt la source du pur devoir. Il y a une sorte de jeu d'échange des déterminations entre ce législateur et la conscience humaine.

47. C'est bien ce que dit Kant lui-même : « La loi morale... conduit à la religion, c'est-à-dire à la connaissance de tous les devoirs comme commandements divins,... comme lois essentielles de toute volonté libre par soi-même, qui pourtant doivent être considérés comme commandements de l'être suprême », *Kritik der praktischen Vernunft WW. Akademie Ausgabe*, V, pp. 129-130.

quement ce qui l'est *moyennant elle-même et en elle*. — Il est donc aussi peu sérieux de considérer cette autre essence comme une essence sainte, puisqu'en elle quelque chose devrait parvenir à l'essentialité qui pour la conscience morale, c'est-à-dire en soi, n'a aucune essentialité.

Si l'essence sainte fut postulée de telle façon qu'en elle le devoir puisse avoir sa validité, non comme pur devoir, mais comme une pluralité de devoirs *déterminés*, il faut une fois de plus effectuer un déplacement, et l'autre essence doit être sainte seulement en tant qu'en elle le *pur devoir* seul a validité. Et en fait le pur devoir a validité seulement dans une autre essence, non pas dans la conscience morale. Quoiqu'en elle paraisse valoir seulement la pure moralité, cette conscience morale doit pourtant être posée d'une autre façon, car elle est en même temps conscience naturelle. La moralité est en elle affectée et conditionnée par la sensibilité, et ainsi elle n'est pas en soi et pour soi, mais est une contingence du libre *vouloir*. Mais en elle, comme volonté pure, elle est une contingence du *savoir*; *en soi et pour soi* la moralité est donc dans une autre essence⁴⁸.

Cette essence est par conséquent ici la moralité, dans sa pure perfection, parce que dans une telle essence la moralité ne se trouve pas en rapport avec la nature et la sensibilité. Toutefois, la *réalité* du pur devoir est son *actualisation* dans la nature et la sensibilité. La conscience morale fait consister son imperfection dans le fait qu'en elle la moralité a un rapport *positif* avec la nature et la sensibilité; en effet, la conscience morale considère comme un moment essentiel de la moralité que la moralité ait un rapport *uniquement négatif* avec la nature et la sensibilité. Par contre la pure essence morale, étant au-dessus de la *lutte*⁴⁹ avec la nature et la sensibilité, ne se trouve pas dans un rapport *négatif* avec elles. Il ne lui reste donc en fait que le rapport *positif* avec elles; c'est-à-dire justement ce qui valait comme l'imparfait, comme l'immoral. Cependant la moralité pure, tout à fait séparée de l'effectivité, en sorte qu'elle serait sans aucun

48. J'interprète ainsi ce dernier texte. Dans la conscience morale humaine il y a une double contingence correspondant aux moments de l'en-soi et du pour-soi. D'une part, la volonté n'est pas nécessairement pure puisque le mal est possible (et un mal radical selon Kant), d'autre part, en tant que volonté pure, le savoir du devoir déterminé reste contingent. C'est pourquoi la pure moralité en soi et pour soi est rejetée dans une autre essence.

49. Cette *lutte* est en effet essentielle pour caractériser la notion de devoir.

rapport positif avec celle-ci, serait une abstraction inconsciente, ineffective, dans laquelle le concept de moralité, celui d'être pensée du pur devoir et d'être en même temps une volonté et une opération, serait complètement supprimé. Cette essence ainsi purement morale est donc, encore une fois, un déplacement de la question, et est à rejeter.

Mais dans cette essence purement morale se rapprochent les uns des autres les moments de la contradiction dans laquelle cette représentation synthétique tournoie; et les termes opposés dans l'élément du « aussi »⁵⁰ que cette représentation, incapable d'unifier ces pensées, fait se succéder les uns aux autres, en laissant toujours se détacher un contraire par le moyen de l'autre, se rapprochent tellement que la conscience doit ici abandonner sa vision morale du monde et refluer en soi-même.

La conscience morale connaît sa moralité comme imparfaite, parce que celle-ci est affectée par une sensibilité et une nature opposée à la moralité; cette nature en partie trouble la moralité même comme telle, en partie fait surgir une foule de devoirs par lesquels cette conscience dans le cas concret de l'action effective est mise dans l'embarras. En effet chaque cas est la concrétion de multiples rapports moraux, de la même façon qu'un objet de perception en général est une chose avec de multiples propriétés, et le devoir *déterminé* étant but, il a un contenu, et son *contenu* est une partie du but, et la moralité n'est pas pure. — Celle-ci a donc dans une autre essence sa *réalité*. Mais une telle réalité ne signifie rien d'autre sinon qu'ici la moralité est *en soi et pour soi*, — *pour soi*, c'est-à-dire est moralité d'une *conscience*, *en soi*, c'est-à-dire a *être-là* et *effectivité*. — Dans la première conscience imparfaite la moralité n'est pas réalisée; elle y est l'*en soi* dans le sens d'une *chose de pensée*, car elle est associée avec la nature et la sensibilité, avec l'effectivité de l'être et de la conscience, effectivité constituant son contenu; et nature et sensibilité sont ce qui est moralement nul. — Dans la seconde conscience la morale est présente comme *accomplie parfaitement* et non pas comme une chose de pensée sans réalisation. Mais cet accomplissement parfait consiste justement en ceci : la moralité a *effectivité dans une*

50. Le « aussi » est caractéristique de la représentation; il implique un lien extérieur entre les divers moments qui les fait se succéder sans se rapprocher. Sur cet élément dans la perception, cf. *Phénoménologie*, I, p. 95. La conscience de soi morale est capable de se représenter sa vérité, mais non de la penser *conceptuellement*.

conscience aussi bien qu'effectivité libre, être-là en général⁵¹; elle n'est pas l'élément vide, mais ce qui est rempli, plein de contenu; — c'est-à-dire que le parfait accomplissement de la moralité consiste maintenant en ce que soit à l'intérieur d'elle et présent en elle ce qui, il y a un instant, était caractérisé comme le moralement nul. Une fois la moralité doit avoir validité uniquement comme la chose de pensée ineffective provenant de la pure abstraction, mais aussi l'autre fois elle ne doit avoir sous cette forme aucune validité; sa vérité doit consister dans le fait d'être opposée à l'effectivité, tout à fait libre d'elle, et vide, et dans le fait d'être à nouveau effectivité.

Le syncrétisme de ces contradictions tel qu'il est exposé dans la vision morale du monde s'écroule en soi-même parce que la différence sur laquelle il repose — différence par laquelle quelque chose devrait être pensé et posé comme nécessaire qui serait en même temps inessentiel⁵² — devient une différence qui n'est plus même verbale. Ce qui en conclusion est posé comme un divers — aussi bien comme le néant que comme le réel — c'est un seul et même élément, l'être-là et l'effectivité; et ce qui absolument doit être seulement comme l'*au-delà* de l'être effectif et de la conscience effective, et doit aussi bien être dans la conscience et ainsi, en tant qu'au delà, n'être rien du tout, c'est le pur devoir et le savoir du pur devoir comme de l'essence⁵³. La conscience qui fait cette distinction qui n'en est pas une, et déclare que l'effectivité est en même temps ce qui n'est rien et ce qui est réel, — que la pure moralité est aussi bien l'essence vraie que ce qui est privé d'essence, cette conscience énonce maintenant ensemble les pensées qu'elle séparait auparavant; elle proclame qu'elle ne prend pas sérieusement cette détermination et cette séparation des moments du *Soi* et de l'*en-soi*; mais ce qu'elle énonce comme l'étant absolu en dehors de la conscience, elle le garde plutôt enfermé dans le *Soi* de la conscience de soi, et ce qu'elle énonce comme l'absolument pensé ou l'*en-soi* ab-

51. Dans ce cas, la moralité n'est pas seulement l'effectivité dans une conscience, c'est-à-dire *seulement* pensée; elle est encore effectivité libre, c'est-à-dire nature et efficence.

52. Le point de départ de toute cette « vision du monde » était en effet la *nécessité* de la nature pour que le devoir soit possible, et son caractère *inessentiel* pour que le devoir soit l'essence. « Le monde est comme il ne doit pas être pour que je puisse le faire comme il doit être. »

53. Le *pur devoir* et l'*effectivité* contiennent donc l'un et l'autre dans cette vision du monde une contradiction.

solu elle le prend proprement pour cette raison comme ce qui n'a pas de vérité⁵⁴. — Il devient clair pour la conscience que le détachement de ces moments est un déplacement équivoque; et elle tomberait dans l'*hypocrisie* si elle continuait dans la même voie. Mais comme pure conscience de soi morale, elle s'enfuit avec horreur et se retire en soi-même hors de ce désaccord entre sa représentation et ce qui est son essence, hors de cette non-vérité qui énonce comme vrai ce qu'elle tient pour non vrai. Elle est *pure certitude morale immédiate* (ou conscience-morale)⁵⁵ qui méprise une telle vision morale du monde; elle est à l'*intérieur de soi-même* l'esprit simple, certain de soi, qui, sans la médiation de ces représentations, agit immédiatement d'une façon consciencieuse, et dans cette immédiateté a sa vérité. — Cependant si ce monde du déplacement équivoque n'est rien d'autre que le développement de la conscience de soi morale en ses moments et ainsi est sa *réalité* elle ne deviendra, selon son essence, par son retour en soi-même rien d'autre; son retour en soi-même est plutôt seulement la *conscience atteinte* du fait que sa vérité est une vérité feinte. Elle *devrait* toujours la *faire passer* pour sa vérité, car elle devrait s'exprimer et se présenter comme représentation objective; mais elle *saurait* en même temps que c'est là seulement un déplacement⁵⁶; elle serait ainsi en fait l'*hypocrisie*, et ce *mépris* de ce déplacement serait déjà la première manifestation de l'*hypocrisie*.

c) La conscience-morale (ou la bonne conscience), la belle âme, le mal et son pardon⁵⁷

L'antinomie de la vision morale du monde — il y a une conscience morale et il n'y a aucune conscience morale; ou la vali-

54. La double contradiction précédente se condense en une seule, et c'est là un tournant dialectique essentiel; cette contradiction est maintenant celle du *Soi* et de l'*en-soi*, on pourrait dire de l'immanence et de la transcendance. Ce qui s'oppose, c'est le *Soi* de la conscience, véritable unité concrète présente à soi-même, et cet au-delà qui est sans cesse posé et déplacé dans « la vision morale du monde ».

55. « Reines Gewissen ».

56. « Verstellung ». La traduction par déguisement serait ici plus appropriée.

57. Tout le chapitre qu'on va lire correspond à l'évolution de l'idéalisme

dité du devoir est un au-delà de la conscience et inversement ne se rencontre que dans la conscience — cette antinomie a été condensée dans la représentation dans laquelle la conscience non-morale passe pour morale, son savoir et son vouloir contingents sont acceptés comme ayant le poids suffisant, et dans laquelle la félicité lui est dévolue par un acte de grâce. La conscience de soi morale ne prenait pas sur soi cette représentation contradictoire, mais elle la transférait à une essence différente d'elle. Mais cette transposition au delà de soi de ce qu'elle doit penser comme nécessaire est déjà la contradiction selon la forme, comme l'autre est la contradiction selon le contenu. Toutefois ce qui se manifeste comme contradictoire, dans la séparation et la perpétuelle résolution de quoi la vision morale du monde se débat, c'est en soi une seule et même chose, car le pur devoir, en tant que le *pur savoir*, n'est pas autre chose que le *Soi* de la conscience, et le *Soi* de la conscience est l'être et l'effectivité; — de même ce qui doit être au-delà de la conscience *effective* n'est pas autre chose que la pure pensée, est donc en fait le *Soi*; c'est pourquoi *pour nous* ou *en soi* la conscience de soi retourne en soi-même et sait comme soi-même cette essence dans laquelle l'effectif est en même temps *pur savoir* et *pur devoir*. Elle se prend elle-même comme ce qui dans sa contingence est pleinement valide, ce qui sait sa singularité immédiate comme le pur savoir et le pur agir, comme l'effectivité et l'harmonie véritables⁵⁸.

allemand : du « moralisme » de Kant et de Fichte à l'idéalisme *esthétique*, puis *religieux* de Schiller, Novalis, Jacobi, Schelling, Schleiermacher. La « vision morale du monde » devient la « vision esthétique » et « religieuse » des romantiques. La conscience-morale (*Gewissen*) n'a plus son essence au delà d'elle-même, elle est la certitude immédiate du *Soi*, la *génialité morale*, en laquelle s'unissent l'individuel et l'universel. Cette union affectera des formes variées (tantôt prédominance de l'individuel, tantôt prédominance de l'universel). Hegel interprétant cette évolution de la « philosophie allemande » conduira ce mouvement jusqu'à sa propre philosophie, celle de la réconciliation spirituelle et dialectique du singulier et de l'universel dans « le mal et son pardon ». — Au cours de ce chapitre nous traduirons en général *Gewissen* par la *bonne conscience*. La confusion possible entre *Bewusstsein* et *Gewissen* sera ainsi évitée.

58. La conscience de soi morale ne se possédait pas elle-même, elle se situait toujours au delà de soi, comme pur devoir, ou comme effectivité; maintenant elle rentré en soi-même, et dans l'unité concrète du *Soi* sont réconciliés le savoir du devoir et l'impulsion naturelle, la raison et la sensibilité, etc.; sur cette évolution du moralisme kantien à la certitude immédiate du *Soi*, cf. en particulier R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tubingen, 1921, t. II, p. 393.

I. (La bonne conscience comme liberté du Soi à l'intérieur de soi-même⁵⁹.) Ce *Soi de la bonne conscience*, l'esprit immédiatement certain de soi comme de la vérité absolue et de l'être, est le *troisième type de Soi spirituel*; il se manifeste à nous comme le résultat du troisième monde de l'esprit et doit être brièvement confronté avec les précédents types de Soi. La totalité ou effectivité qui se présente comme la vérité du monde éthique est le Soi de la *personne*; son être-là est l'*être-reconnu*. Comme la personne est le Soi vide de substance, ainsi cet être-là de la personne est aussi l'effectivité abstraite; la personne *vaut* et, précisément, *vaut* immédiatement; le Soi est le point qui se trouve immédiatement en repos dans l'élément de son être; ce point est sans la séparation de son universalité, et ainsi le Soi et l'universalité n'ont ni mouvement ni rapport mutuel; l'universel est sans distinction en lui et n'est pas le contenu du Soi, et ce Soi non plus n'est pas rempli par soi-même. — Le *second type de Soi* est le monde de la culture parvenu à sa vérité, ou l'esprit de la scission restitué à soi-même, — la liberté absolue. — Dans ce Soi cette première unité immédiate de la singularité et de l'universalité se brise; l'universel qui reste aussi essence purement spirituelle, être-reconnu, ou volonté et savoir universels, est *objet* et contenu du Soi et est son effectivité universelle. Mais il n'a pas la forme de l'être-là libre du Soi. Dans ce Soi, il ne parvient par conséquent à aucune plénitude, à aucun contenu, à aucun monde. — La conscience de soi morale laisse bien son universalité libre, — de sorte que celle-ci devient une nature propre — et la retient aussi bien fermement en soi-même comme supprimée; mais elle est seulement le jeu du déplacement équivoque, l'alternance de ces deux déterminations. C'est seulement comme certitude morale immédiate (conscience-morale) que dans *sa certitude de soi* elle possède le *contenu* pour le devoir auparavant vide, non moins que pour le droit vide et la volonté universelle vide; et puisque cette certitude de soi est aussi bien l'*immédiat*, elle a ici l'être-là même⁶⁰.

59. Les trois grandes divisions de ce chapitre correspondent la première à la prédominance de la *singularité* dans cette certitude immédiate du *Soi* (c'est le côté de la liberté du Soi qui agit), la seconde à la prédominance de l'*universalité* (c'est la belle âme qui finit par se refuser à l'action), la troisième à la *réconciliation* dialectique (le mal et son pardon).

60. La tension entre le Moi et l'« Univers » est caractéristique du roman de

a) — (LA BONNE CONSCIENCE COMME EFFECTIVITÉ DU DEVOIR.)

Parvenue à cette vérité qui est la sienne, la conscience de soi morale abandonne donc, ou plutôt supprime la séparation interne, source du déplacement; celle de l'*en-soi* et du *Soi*, du pur devoir, en tant que but pur, et de l'*effectivité*, en tant qu'une nature et une sensibilité opposées au but pur. Étant ainsi retournée en soi-même, elle est esprit moral *concret*, qui ne fait plus de la conscience du pur devoir une norme vide qui serait opposée à la conscience effective; mais le pur devoir et la nature, opposée à lui, sont des moments supprimés. Cet esprit est, dans une unité immédiate, *essence morale en train de s'actualiser*, et l'action est immédiatement figure morale *concrète*.

Soit un cas donné d'action; ce cas est une effectivité objective pour la conscience qui sait. Celle-ci, comme bonne conscience, le sait d'une façon immédiate et concrète; et en même temps ce cas est seulement comme la conscience le sait. Contingent est le savoir, en tant qu'il est un autre que l'objet; mais l'esprit certain de soi-même n'est plus un tel savoir contingent, une création interne de pensées desquelles l'effectivité serait différente. Mais, la séparation de l'*en-soi* et du *Soi* étant supprimée, le cas est immédiatement dans la *certitude* sensible du savoir comme il est *en soi*, et est *en soi* seulement comme il est dans ce savoir. — « L'agir », en tant que l'actualisation, est donc la forme pure du vouloir; la simple conversion de l'effectivité, comme un cas *dans l'élément de l'être*, en une effectivité *exécutée*, la conversion du seul mode du savoir *objectif* dans le mode du savoir de l'*effectivité* comme de quelque chose de produit par la conscience⁶¹. De même que la certitude sensible est immédiatement absorbée, ou plutôt convertie dans l'*en-soi* de l'esprit, de même cette con-

culture, et la *Phénoménologie* est un roman de culture philosophique, une imitation du *W. Meister* de Goethe. Les trois types de *Soi* considérés ici par Hegel correspondent aux trois moments du développement de l'esprit que nous venons de parcourir, l'*état immédiat* (le monde éthique dont la vérité était le *Soi* abstrait et sans vie du droit), l'*état de scission et de séparation* (le monde de la culture proprement dite dont la vérité est le *Soi* de la liberté absolue incapable de se réaliser concrètement), enfin l'*état de réconciliation* (la conscience-morale ici considérée dont la vérité est le *Soi* concret et universel retournant à l'immédiateté première, mais enrichi par tout son développement).

61. La « *Gewissen* » est la conscience-morale concrète, certaine du devoir concret au moment même où elle agit. Au contraire, la conscience morale précédente était en fait incapable de passer à l'action; elle séparait toujours l'*en-soi* (le pur devoir) et le cas concret.

version est tout aussi simple et sans médiation, elle est un passage à travers le pur concept, sans altération du contenu, lequel est déterminé par l'intérêt de la conscience qui a une connaissance de lui⁶². — De plus la bonne conscience ne sépare pas les circonstances du cas en devoirs divers. Elle ne se comporte pas comme *milieu positif universel* dans lequel les devoirs multiples recevraient, chacun pour soi, une substantialité inébranlable. Si elle se comportait ainsi, *ou bien* il ne serait pas possible d'agir, puisque chaque cas concret contient l'opposition en général et, comme cas moral, l'opposition des devoirs, et que dès lors dans la détermination de l'action, un côté, un devoir, serait toujours violé; — *ou bien* si l'action avait lieu, la violation d'un des devoirs opposés se produirait effectivement. La bonne conscience est plutôt l'Un négatif ou le Soi absolu qui anéantit ces diverses substances morales; elle est simple action conforme au devoir qui n'accomplit pas tel ou tel devoir, mais sait et fait ce qui est concrètement juste. Elle est donc en général avant tout l'action morale comme action, dans laquelle est passée la conscience précédente inopérante de la moralité⁶³. — La figure concrète de l'opération peut être analysée par la conscience qui distingue en diverses propriétés, c'est-à-dire ici en divers rapports moraux, et ceux-ci peuvent ou bien être expressément tenus pour absolus chacun isolément (comme chacun doit l'être s'il doit être devoir), ou bien encore être comparés et examinés. — Mais dans la simple action morale de la bonne conscience, les devoirs sont tellement fusionnés que toutes ces essences singulières sont immédiatement *détruites*, et que dans la certitude inébranlable de la bonne conscience il n'est plus possible d'ébranler et d'examiner le devoir.

Aussi peu encore trouvons-nous dans la bonne conscience

62. Sur cette conversion de la certitude sensible, cf. *Phénoménologie*, t. I, p. 81. La conscience sait immédiatement le contenu par l'intérêt qu'il présente pour elle et elle l'absorbe immédiatement dans sa forme du devoir; aussi ce contenu est devoir, et ce devoir est concret. L'unité est le Soi effectif, l'action, ce *point* du monde, qui nie les séparations précédentes.

63. Dans l'action, le Soi ne se comporte pas comme le *milieu (medium)* dans lequel se déposeraient l'un en dehors de l'autre les divers aspects du cas concret, mais plutôt comme le *point* de la négation absolue qui surmonte ces séparations impuissantes et s'affirme dans l'action effective. Cette conscience-morale concrète est donc « l'agir » même, et aucune action, pense Hegel, n'est concevable sans ce retour à l'immédiateté. Il y a un *ceci existentiel* absolu dans toute action, « une présence absolue... et une possibilité différente est absolument niée » (*Hegels Werke*, éd. Lasson, t. I, p. 360).

cette incertitude oscillante de la conscience qui tantôt pose la moralité pure ainsi nommée en dehors de soi dans une essence sainte différente, et se considère soi-même comme ce qui n'est pas sacré, tantôt inversement pose en soi-même la pureté morale et transpose dans l'autre essence la conjonction du sensible avec le moral.

Elle renonce à toutes ces propositions et à tous ces déplacements caractéristiques de la vision morale du monde puisqu'elle renonce à la conscience qui interprète comme contradictoires le devoir et l'effectivité. Selon cette conscience j'agis moralement quand je suis intérieurement conscient de n'accomplir que le pur devoir, et non pas *n'importe quoi d'autre*, ce qui signifie en fait quand je *n'agis pas*⁶⁴. Mais quand j'agis effectivement, je suis intérieurement conscient d'un *autre*, d'une effectivité qui est devant moi, et d'une que je veux accomplir; j'ai un but *déterminé* et remplis un devoir *déterminé*; il y a là quelque chose d'autre que le pur devoir qu'on devrait se proposer seul. — La bonne conscience, au contraire, est la conscience de ceci : quand la conscience énonce le *pur devoir* comme l'essence de son action, ce but pur est un déplacement de la Chose; en effet, la Chose même est que le pur devoir consiste dans l'abstraction vide de la pure pensée, et n'a sa réalité et son contenu que dans une effectivité déterminée, une effectivité qui est celle de la conscience même (celle-ci n'étant pas une chose de pensée mais un Singulier). La bonne conscience a *pour soi-même* sa vérité dans la *certitude immédiate* de soi-même. Cette certitude de soi-même *immédiate* et concrète est l'essence. Si on considère cette certitude selon l'opposition que la conscience implique, il en résulte que la propre *singularité* immédiate est le contenu de l'opération morale, et la forme de cette opération est justement ce Soi considéré comme pur mouvement, c'est-à-dire comme le *savoir*, ou la *conviction propre*⁶⁵.

64. L'analyse kantienne de la pureté morale aboutissait selon Hegel à une impuissance complète à agir. Dans *Glauben und Wissen*, Hegel loue au contraire Jacobi d'avoir substitué la certitude concrète de la conscience-morale à la loi abstraite du Kantisme. Sans doute la doctrine de Jacobi conduit à un individualisme moral qui reste « un dogmatisme de l'existence finie et de la subjectivité », et en tant que tel il doit être dépassé, mais il n'en constitue pas moins un moment essentiel. Toute cette analyse de la « Gewissen » nous paraît se référer à Jacobi; cf. *Glauben und Wissen, Hegels Werke*, éd. Lasson, I, p. 262.

65. Transition dialectique très importante pour ce qui va suivre. La certi-

Ceci étant examiné de plus près dans son unité et dans la signification des moments, il en résulte que la conscience⁶⁶ morale s'entendait elle-même seulement comme l'*en-soi* ou l'*essence*, mais que comme certitude morale immédiate (bonne conscience) elle saisit son *être-pour-soi* ou son *Soi*. — La contradiction de la vision morale du monde *se résout*, c'est-à-dire que la différence qui réside au fondement de cette vision du monde se révèle n'être nullement une différence, et converge dans la pure négativité; or cette négativité est justement le *Soi*, un *Soi* simple qui est aussi bien *pur savoir* que savoir de soi comme *cette* conscience singulière⁶⁷. Ce *Soi* constitue donc le contenu de l'essence auparavant vide, parce qu'il est l'*effectivité* qui n'a plus la signification d'être une nature étrangère à l'essence et indépendante dans ses propres lois. Il est, comme le négatif, la *différence* de la pure essence, un contenu, et précisément un contenu tel qu'il vaut en soi et pour soi.

De plus ce *Soi*, comme pur savoir égal à soi-même, est l'*absolument universel*, de sorte que justement ce savoir, comme étant *son propre savoir*, comme conviction, est le *devoir*. Le devoir n'est plus l'universel passant en face du *Soi*, mais il est su dans cet état de séparation n'avoir aucune validité. C'est maintenant la Loi qui est pour le *Soi*, non le *Soi* pour la Loi⁶⁸. La loi et le devoir cependant n'ont donc pas seulement la signification de l'être-pour-soi, mais encore celle de l'être-en-soi; car ce savoir est à cause de son égalité-avec-soi-même justement l'*en-soi*. Dans la conscience cet *en-soi* se sépare aussi de cette unité immédiate avec l'être-pour-soi; étant ainsi opposé, il est *être*, *être pour un autre*⁶⁹. — Le devoir donc, comme devoir qui est délaissé par le *Soi*, devient su maintenant comme étant un moment. Le devoir, de sa signification — *celle d'être essence absolue* — est rabaisé à l'être qui n'est pas soi même, qui n'est pas pour soi et qui est

tude morale dans l'action se dédouble à son tour; il y a la certitude du contenu singulier, et la certitude de cette certitude, ce que Hegel nomme la *conviction* qui accompagne l'action. C'est cette conviction qui fait l'action consciencieuse, et c'est elle qui, *reconnue par les autres*, transpose le moment abstrait du devoir dans l'effectivité.

66. « Bewusstsein ».

67. Le *Soi* est *pur savoir*, c'est-à-dire ici la *conviction*, et savoir du contenu, c'est-à-dire conscience singulière; mais ces deux moments dans l'action ne se séparent pas encore : ils sont unis dans l'effectivité du *Soi*.

68. Hegel, dans *Glauben und Wissen* (*op. cit.*, p. 305), cite ces paroles de Jacobi : « La loi est faite pour l'homme et non l'homme pour la loi. »

69. « Sein für anderes ».

donc être pour un autre. Mais cet être pour un autre reste aussi bien moment essentiel, parce que le Soi, comme conscience, constitue l'opposition de l'être-pour-soi et de l'être pour un autre, et maintenant le devoir est en lui-même *quelque chose d'immédiatement effectif*, et n'est plus la pure conscience seulement abstraite ⁷⁰.

b) — (LA RECONNAISSANCE DE LA CONVICTION.) Cet être pour un autre est donc la substance étant *en soi*, distincte du Soi. La bonne conscience n'a pas abandonné le pur devoir ou l'en-soi abstrait, mais le pur devoir est le moment essentiel consistant à se comporter envers les autres comme *universalité*. Il est l'élément commun des consciences de soi, et cet élément est la substance dans laquelle l'opération a *subsistance et effectivité*, le moment du *devenir reconnu* par les autres. La conscience de soi morale n'a pas ce moment de l'être-reconnu, de la *pure conscience* qui est là, et par conséquent elle n'est pas du tout agissante, pas du tout actualisante. Son *en-soi* est pour elle ou bien l'essence abstraite *ineffective* ou bien l'être comme une effectivité qui n'est pas spirituelle. Mais l'*effectivité dans l'élément de l'être* de la bonne conscience est telle qu'elle est Soi, c'est-à-dire qu'elle est l'être-là conscient de soi, l'élément spirituel du *devenir reconnu*. Par conséquent l'opération est seulement la traduction de son contenu *singulier* dans l'élément *objectif* au sein duquel ce contenu est universel et reconnu, et justement le fait qu'il est reconnu rend l'action effective. L'action est reconnue et ainsi effective parce que l'effectivité étant là est liée immédiatement avec la conviction ou le savoir, ou parce que le savoir de son but est immédiatement l'élément de l'être-là, est la reconnaissance universelle. L'essence de l'action, le devoir, consiste en effet dans la *conviction* ⁷¹ de la bonne conscience au sujet du devoir; cette conviction est justement l'en-soi même; elle est la *conscience de soi en soi universelle*, ou l'être-reconnu, et en conséquence l'effectivité. Ce qui est exécuté avec la conviction du devoir est donc immédiatement tel qu'il a consistance

70. Le devoir est devenu le moment concret, l'être pour un autre; il est la reconnaissance de la conviction, l'être-là spirituel dans la communauté des hommes.

71. « *Ueberzeugung* ». Le mot persuasion conviendrait peut-être mieux que le mot *conviction* ici. Mais la traduction littérale de « *Ueberzeugung* » est conviction, et on dit bien en français dans ce même sens « agir selon sa conviction ».

et être-là. Il n'y a donc plus lieu de parler ici d'une bonne intention qui ne s'actualise pas, ou du malheur qui arrive au bien; mais ce qui est su comme devoir s'accomplit et parvient à l'effectivité, parce que la conformité au devoir est justement l'universel de toutes les consciences de soi, ce qui est reconnu et donc ce qui est. Mais séparé et pris isolément, sans le contenu du Soi, ce devoir est l'être pour un autre, l'élément transparent qui n'a que la signification d'une essentialité en général inconsistante.

Considérons rétrospectivement la sphère avec laquelle surgissait en général la *réalité spirituelle*⁷² : l'expression de l'individualité est l'*en-soi-et-pour-soi*, tel était son concept. Mais la figure exprimant immédiatement ce concept était la *conscience honnête* qui s'affairait autour de la « Chose même »⁷³ abstraite. Cette « Chose même » n'était alors que prédicat, mais c'est seulement dans la bonne conscience qu'elle est *sujet*, sujet qui a posé en lui tous les moments de la conscience et pour lequel tous ces moments — substantialité en général, être-là extérieur et essence de la pensée — sont contenus dans cette certitude de soi-même. Dans le règne éthique la « Chose même » a la substantialité en général, dans la culture l'être-là extérieur, dans la moralité l'essence se sachant soi-même de la pensée; dans la bonne conscience enfin la « Chose même » est ce *sujet* qui sait en lui-même tous ces moments. Si la conscience honnête n'attrape toujours que la « Chose même » *vide*, par contre la bonne conscience l'atteint dans sa plénitude, plénitude qu'elle lui donne moyennant soi-même. Elle est cette puissance, parce qu'elle sait les moments de la conscience comme *moments*, et les domine en étant leur essence négative.

c) — (L'ABSOLUE LIBERTÉ DE LA CONVICTION⁷⁴.) Considérons la

72. *Phénoménologie*, t. I : « L'individualité qui se sait elle-même réelle en soi et pour soi-même », p. 322.

73. « *Die Sache selbst* ». Cette « Chose même » était l'essence spirituelle pour le sujet; mais cette essence était encore sans contenu et appliquée, comme prédicat, à un contenu quelconque. Le développement de l'esprit depuis le monde éthique jusqu'à la conscience-morale a précisément enrichi cette essentialité spirituelle et l'a élevée au sujet qui, en tant que puissance négative, retient tous ses moments en soi-même. Dans le *monde éthique* la Chose même était la substance, la vie sociale et familiale, dans le *monde de la culture* elle était l'être-là extérieur, le pouvoir ou la richesse, dans le *monde moral* elle était l'essence consciente de soi, le devoir.

74. Ce paragraphe va montrer que la *conviction* peut accompagner n'importe quel contenu arbitraire. La bonne conscience agissante est *en fait* conscience *singulière*. — La belle âme de Schiller (voir *Anmut und Würdigkeit*,

bonne conscience en rapport avec les déterminations singulières de l'opposition qui se manifeste au sein de l'action, — et considérons la conscience qu'elle a sur la nature de ces déterminations. En premier lieu elle se comporte à l'égard de l'effectivité du cas dans lequel il faut agir comme *élément du savoir*. En tant que le moment de l'universalité se trouve dans ce savoir, il appartient à l'*action consciencieuse* comme savoir d'embrasser d'une façon illimitée l'effectivité qui s'étend devant elle; il lui appartient donc de savoir exactement et d'évaluer avec précision les circonstances du cas. Mais *connaissant l'universalité comme un moment*, ce savoir est ainsi un savoir de ces circonstances tel qu'il est conscient de ne pas les embrasser, ou de ne pas être consciencieux dans sa procédure. Le rapport véritablement universel et pur du savoir serait un rapport à quelque chose de non opposé, un rapport à soi-même. Mais du fait de l'opposition qui lui est essentielle, l'*action* se rapporte à un négatif de la conscience, à une effectivité *étant en soi*. En contraste avec la simplicité de la pure conscience cette effectivité est l'*autre* absolu, ou la variété multiforme en soi; elle est une pluralité absolue de circonstances qui se divise et s'étend indéfiniment, en arrière dans ses conditions, latéralement dans ses concomitants, en avant dans ses conséquences. — La conscience consciencieuse est consciente de cette nature de la chose et de son attitude envers elle; elle sait qu'elle ne connaît pas le cas, dans lequel elle agit, selon cette exigence de l'universalité, et que sa prétention d'évaluer consciencieusement toutes les circonstances est futile. Toutefois cette connaissance et cette évaluation de toutes les circonstances ne sont pas tout à fait absentes — mais elles sont présentes seulement comme *moment*, comme quelque chose qui n'est que pour *autrui*; et cette conscience prend son savoir incomplet, parce qu'il est son *propre* savoir, comme savoir suffisant et complet.

1793) unissait la nature et le devoir. « C'est une âme en qui les devoirs... ont l'air d'être l'effet spontané de l'instinct même; la moralité est chez elle devenue nature. » Mais chez Goethe déjà la « belle âme repose sur les plus nobles duperies et sur la plus subtile confusion du subjectif et de l'objectif » (*Correspondance avec Schiller*, lettre 56, traduction Herr, p. 74). La belle âme dont parlera Hegel plus loin sera surtout l'âme contemplative et religieuse qui fuit l'action. Cette évolution de la belle âme de la conception esthétique de Schiller à la conception de Goethe dans le *W. Meister*, permet de comprendre ces textes mêmes de Hegel.

Les choses se passent de la même façon en ce qui concerne l'universalité de l'essence ou la détermination du contenu moyennant la pure conscience. — La bonne conscience s'acheminant vers l'action se rapporte aux multiples côtés du cas. Le cas se brise en termes séparés, et se brise aussi le rapport de la pure conscience avec lui; c'est ainsi que la multiple variété du cas est une multiple variété de *devoirs*. — La bonne conscience sait qu'elle doit choisir et décider entre eux, car aucun de ces devoirs n'est absolu dans sa déterminabilité ou dans son contenu; seul le *pur devoir* est absolu. Mais dans sa réalité cette abstraction a atteint la signification du Moi conscient de soi⁷⁵. L'esprit certain de soi-même repose comme certitude morale immédiate (bonne conscience) en soi-même, et son universalité *réelle* ou son devoir réside dans sa pure *conviction* du devoir. Cette *pure conviction* est, comme telle, aussi vide que le devoir pur, pur en ce sens qu'il n'y a rien en lui et qu'aucun contenu déterminé n'est devoir. Pourtant il faut agir, l'individu doit prendre une *détermination*, et l'esprit certain de soi-même, dans lequel l'en-soi a atteint la signification du Moi conscient de soi, se sait posséder dans la *certitude* immédiate de soi-même cette détermination et ce contenu. Cette certitude immédiate, comme détermination et contenu, est la conscience *naturelle*, c'est-à-dire les impulsions et les inclinations. — La bonne conscience ne reconnaît aucun contenu comme absolu pour elle, car elle est absolue négativité de tout Déterminé. Elle se détermine donc seulement *de soi-même*, mais le cercle du Soi, dans lequel tombe la déterminabilité comme telle, est ce qu'on nomme la sensibilité⁷⁶. Pour avoir un contenu provenant de la certitude immédiate de soi-même, il n'y a rien d'autre à trouver à sa disposition que la sensibilité. — Tout ce qui se présentait dans les figures précédentes comme bien ou mal, comme loi et droit, est un *Autre* que la certitude immédiate de soi-même, est un *universel* qui est maintenant un être pour un autre, ou, considéré autrement, est un objet qui médiatisant la conscience avec soi-même passe entre elle et sa propre vérité, et la sépare de soi au lieu d'en constituer l'immédiateté. — Mais pour la bonne conscience la certitude de soi-même est la pure vérité immédiate, et cette

75. Le pur devoir est en effet devenu le savoir du moi comme conviction.

76. Dans les confessions d'une belle âme (*W. Meister* de Goethe), l'héroïne exprime la même idée : « En face de l'opinion publique, ma conviction profonde, mon innocence étaient mes plus sûrs garants. »

vérité est donc sa certitude immédiate de soi-même représentée comme contenu, c'est-à-dire d'une façon générale est l'arbitraire de l'être singulier et la contingence de son être naturel inconscient.

Ce contenu vaut en même temps comme *essentialité* morale ou comme *devoir*. En effet, le pur devoir — résultat déjà acquis à propos de l'examen des lois⁷⁷ — est complètement indifférent à l'égard de tout contenu et tolère n'importe quel contenu. Ici le pur devoir a en même temps la forme essentielle de l'*être-pour-soi*, et cette forme de la conviction individuelle n'est rien d'autre que la conscience de la vacuité du pur devoir⁷⁸, la conscience que ce pur devoir est seulement moment, que sa substantialité est un prédicat ayant son sujet dans l'individu, dont le libre arbitre donne le contenu à ce pur devoir, peut joindre tout contenu à cette forme et attacher à un contenu quelconque son sentiment d'être consciencieux. — Un individu accroît sa propriété d'une certaine façon; c'est un devoir que chacun se soucie de la conservation de soi-même et de celle de sa famille et, plus encore, qu'il se procure la *possibilité* de rendre service à son prochain, et de faire du bien à ceux qui sont dans le besoin. L'individu est intimement conscient que c'est là le devoir, car ce contenu se trouve immédiatement dans la certitude de soi-même; il aperçoit, en outre, qu'il accomplit ce devoir dans ce cas. D'autres considèrent peut-être comme une fraude sa façon de procéder; c'est qu'ils s'en tiennent à d'autres aspects du cas concret, tandis que *lui* retient fermement cet aspect du cas selon lequel il est conscient de l'accroissement de sa propriété comme pur devoir. — De même ce que d'autres nomment violence et injustice accomplit le devoir d'affirmer sa propre indépendance contre d'autres; ce qu'ils nomment lâcheté accomplit le devoir de préserver sa propre vie et donc de préserver la possibilité d'être utile au prochain; par contre, ce qu'ils nomment le courage viole plutôt ces deux devoirs. Ce qui toutefois n'est pas permis à la lâcheté, c'est d'être assez maladroit pour ne pas savoir que la

77. Cf. *Phénoménologie*, t. I, p. 348 : « La raison examinant les lois. »

78. M^{me} de Staël parlant de la conception morale de Jacobi, *De l'Allemagne*, XVI, écrit : « La loi ne peut apprendre en morale, comme en poésie, que ce qu'il ne faut pas faire; mais en toutes choses ce qui est bon et sublime ne nous est révélé que par la divinité de notre cœur. » Ici la bonne conscience sait que le devoir pur est vide, et ce savoir de sa vacuité devient la conviction qui accompagne le contenu positif de l'action.

préservation de la vie et la sauvegarde de la possibilité d'être utile aux autres sont des devoirs — c'est de ne pas être *convaincue* de la conformité au devoir de son action, et d'ignorer que c'est dans le *savoir* que réside la conformité au devoir. Sans ce savoir la lâcheté commettrait la sottise d'être immorale. Puisque la moralité réside dans la conscience d'avoir rempli le devoir, cette conscience manquera aussi peu à l'action nommée lâcheté qu'à celle nommée courage — l'abstraction dite devoir étant capable de recevoir n'importe quel contenu et donc aussi ce contenu particulier. L'agent donc sait comme devoir ce qu'il fait, et puisqu'il le sait et que la conviction du devoir est justement ce qui fait la conformité au devoir, il est reconnu par les autres; l'action a donc validité et être-là effectif.

Contre cette liberté qui introduit un contenu quelconque aussi bien qu'un autre dans le milieu passif universel du devoir et du savoir purs, il ne sert à rien d'affirmer qu'on devrait introduire un contenu d'un autre genre. En effet tout contenu, quel qu'il soit, a en lui la *tache de la déterminabilité*, dont le pur savoir est libre et qu'il peut dédaigner, comme il peut aussi bien recevoir un contenu quelconque. Tout contenu, étant un contenu déterminé, est sur le même plan qu'un autre, même quand il semble avoir précisément cette caractéristique qu'en lui le particulier est supprimé. Si dans le cas effectif le devoir se scinde dans l'*opposition* en général et donc dans l'*opposition* de la *singularité* et de l'*universalité*, il peut sembler que ce devoir dont le contenu est l'universel même ait alors en lui immédiatement la nature du pur devoir et que forme et contenu se fassent ainsi adéquats l'un à l'autre; il peut sembler donc que l'action pour le bien universel par exemple doive être préférée à l'action pour le bien individuel. Seulement ce devoir universel est en général ce qui se *présente* comme substance étant en soi et pour soi, comme droit et comme loi, et qui a validité *indépendamment* du savoir et de la conviction aussi bien que de l'intérêt immédiat de l'être singulier; c'est donc proprement contre la *forme* de cela que s'est dirigée la moralité en général⁷⁹. Mais en ce qui concerne son *contenu*, il est encore un contenu *déterminé*, en

79. La Moralité en général (*Moralität*), par opposition à l'éthique (*Sittlichkeit*), est dirigée contre un ordre immédiat posé indépendamment de l'individu. Sur cette opposition et la moralité présentée comme une reconquête réflexive de l'ordre éthique immédiat, cf. *Phénoménologie*, t. I, p. 292.

tant que le bien universel est *opposé* au bien singulier. Sa loi est donc telle que la bonne conscience s'en sait absolument libre et s'attribue la faculté absolue d'y ajouter ou d'y retrancher, de la laisser de côté comme d'en remplir les obligations. — Alors cette distinction du devoir en devoir envers le singulier et devoir envers l'universel, selon la nature de l'opposition en général, n'est rien de stable. Mais plutôt ce que l'être singulier fait pour soi tourne aussi à l'avantage de l'universel; d'autant plus il se soucie de lui-même, d'autant plus grande est sa *possibilité* de rendre service aux autres; non seulement cela, mais encore son *effectivité* même consiste uniquement dans le fait d'être et de vivre en solidarité avec les autres; sa jouissance singulière a essentiellement la signification de livrer ainsi aux autres ce qui est sien et de contribuer à l'acquisition de leur jouissance⁸⁰. Dans l'accomplissement du devoir envers l'être singulier, donc envers soi-même, le devoir envers l'universel est aussi bien rempli. — L'évaluation et la comparaison des devoirs, qui s'introduiraient ici, aboutiraient au calcul de l'avantage que l'universel tirerait d'une action; mais d'une part la moralité serait ainsi livrée à la *contingence* nécessaire de l'intellection, d'autre part c'est précisément l'essence de la bonne conscience d'*exclure* ce calcul et cette évaluation, et de décider de soi-même sans de tels fondements.

De cette façon la bonne conscience agit et se maintient donc dans l'unité de l'*être-en-soi* et de l'*être-pour-soi*, dans l'unité de la pure pensée et de l'individualité; elle est l'esprit certain de soi-même qui a sa vérité en lui-même, dans son Soi, dans son savoir, et dans son savoir entendu comme le savoir du devoir⁸¹. Cet esprit certain de soi-même se maintient dans cette unité parce que ce qu'il y a de *positif* dans l'action, ce qui est aussi bien le contenu que la forme du devoir et le savoir du devoir, appartiennent au Soi, à la certitude de soi; mais ce qui, comme *en-soi* propre, veut s'*opposer* au Soi, vaut comme non-vrai, seulement comme supprimé, seulement comme moment. Ce qui vaut, ce n'est pas le *savoir universel* en général mais sa *connais-*

80. Cf. la conception utilitariste de la morale envisagée par Hegel dans le chapitre antérieur sur la « vérité de l'*Aufklärung* ».

81. L'analyse précédente était en effet seulement pour nous qui distinguons l'être-en-soi et l'être-pour-soi. Mais pour la bonne conscience elle-même, cette distinction ne s'est pas encore manifestée, en tant que le Soi est l'unité concrète du contenu et de la forme.

sance des circonstances. Le Soi incruste dans le devoir, comme l'*être-en-soi* universel, le contenu qu'il tire de son individualité naturelle, car ce contenu est le contenu présent en lui-même; ce contenu devient, à travers le milieu universel dans lequel il est, le devoir qu'il pratique; et ainsi le devoir pur et vide est posé comme entité supprimée, ou comme moment; ce contenu est sa vacuité supprimée ou en est le remplissement. — Mais ainsi la bonne conscience est aussi bien libre de tout contenu possible; elle s'absout de tout devoir déterminé qui doit valoir comme loi. Dans la force de la certitude de soi-même elle a la majesté de l'absolue « αὐτάρχεια », la toute puissance de lier et de délier. — Cette *auto-détermination* est donc immédiatement ce qui est absolument conforme au devoir; le devoir est le savoir même; mais cette ipséité pure et simple est l'en-soi. L'en-soi, en effet, est la pure égalité-avec-soi-même, et cette égalité est dans cette conscience⁸².

II. (L'universalité de la bonne conscience.) Ce pur savoir est immédiatement *être pour un autre*, car, en tant que la pure égalité avec soi-même, il est l'*immédiateté* ou l'être. Mais cet être est en même temps le pur Universel, l'ipséité de tous; en d'autres termes l'action est reconnue et par conséquent effective. Cet être est l'élément par le moyen duquel la bonne conscience se tient immédiatement dans le rapport d'égalité avec toutes les consciences de soi, et la signification de ce rapport n'est pas la Loi privée du Soi, mais le Soi de la bonne conscience.

a) — (INDÉTERMINATION DE LA CONVICTION.) Ce juste, c'est-à-dire ce que la bonne conscience accomplit, est en même temps *être pour un autre*; de ce fait une inégalité semble s'introduire en elle. Le devoir qu'elle accomplit est un contenu *déterminé*; ce contenu est bien le Soi de la conscience, et en cela il est son savoir de soi, son *égalité* avec soi-même. Cependant, cette égalité une fois accomplie, déposée dans le milieu universel de l'être, n'est plus *savoir*, n'est plus le processus de distinction qui en

82. Transition dialectique importante qui nous conduit à l'*Universalité* du Soi, tandis que l'expérience précédente nous faisait seulement considérer sa *singularité*. Ce Soi est le savoir de sa conviction et ce savoir est l'*ipseité* (*Selbstheit*) de tous, l'élément commun à toutes les consciences de soi. C'est cette intériorité commune, et donc universelle, qui trouvera son expression dans le langage, et dans le langage seulement, car la conviction reste *indéterminée* par rapport à l'action *exécutée*.

même temps supprime aussi immédiatement les différences faites. Mais, dans l'être, la différence est posée comme subsistante, et l'action est une action *déterminée* qui n'est pas égale à l'élément de la conscience de soi de tous et qui donc n'est pas nécessairement reconnue⁸³. Les deux côtés, la bonne conscience agissante et la conscience universelle qui reconnaît cette action comme devoir, sont également *libres* de la déterminabilité précise de cette opération. A cause de cette liberté, le rapport dans le milieu commun de leur connexion est plutôt un rapport de complète inégalité. C'est pourquoi la conscience pour laquelle est l'action se trouve dans un état de complète incertitude au sujet de l'esprit agissant certain de soi-même. Il agit, il pose une déterminabilité comme étant; à cet être, comme à sa vérité s'en tiennent les autres, et en lui ils sont certains de cet esprit; c'est là qu'il a exprimé *ce qu'il* tient comme devoir. Seulement il est libre de tout devoir *déterminé* quelconque; il est au delà du point précis où les autres pensent qu'il doit être effectivement; et ce milieu de l'être même et le devoir comme étant *en soi* ne valent pour lui que comme moment. Donc ce qu'il place devant les autres, il le déplace aussi une fois de plus, ou plutôt il l'a immédiatement déplacé. En effet, son *effectivité* ne lui est pas ce devoir et cette détermination proposés, mais ce devoir et cette détermination qu'il a dans l'absolue certitude de soi-même.

Les autres donc ne savent pas si cette conscience est moralement bonne ou mauvaise, ou mieux encore non seulement ils ne peuvent pas le savoir, mais ils sont nécessairement conduits à la prendre pour mauvaise. En effet, comme elle est libre de la *déterminabilité* du devoir, et du devoir en tant qu'étant *en soi*, eux aussi le sont de la même façon. Ce qu'elle leur propose, ils savent bien eux-mêmes le déplacer. C'est là seulement ce qui exprime le *Soi* d'un autre, non le leur propre. Non seulement ils s'en savent eux-mêmes libres, mais encore ils doivent le résoudre dans leur propre conscience, le réduire à néant par des jugements et des explications afin de préserver leur propre *Soi*.

Mais l'action de la bonne conscience n'est pas seulement cette *détermination* de l'être qui est délaissée par le pur *Soi*. Ce qui doit valoir et être reconnu comme devoir l'est seulement moyennant le savoir et la conviction qu'on en a comme devoir, moyen-

83. Sur ce jeu d'opposition des individualités, cf. déjà *Phénoménologie*, t. I, « Le règne animal de l'esprit », p. 324.

nant le savoir de soi-même dans l'opération. Si l'opération cesse de contenir en elle ce Soi, elle cesse aussi d'être ce qui seul constitue son essence. Son être-là délaissé par cette conscience serait une effectivité vulgaire, et l'action se manifesterait à nous comme la réalisation de son plaisir et de son désir. Ce qui doit être là n'est ici essence que parce qu'il est *su* comme individualité s'exprimant soi-même, et cet être-*su* est ce qui est le Reconnu, et ce qui, *comme tel*, doit avoir être-là⁸⁴.

Le Soi entre dans l'être-là *comme Soi*; l'esprit certain de soi existe comme tel pour les autres; son action *immédiate* n'est pas ce qui vaut et ce qui est effectif; ce n'est pas le *déterminé*, ce n'est pas l'*étant-en-soi* qui est le Reconnu, mais seulement le *Soi* qui se sait soi-même comme tel. L'élément qui confère la subsistance est la conscience de soi universelle; ce qui entre dans cet élément ne peut être l'*effet* de l'action; celle-ci ne s'y soutient pas et n'y obtient pas de permanence; par contre, seule la conscience de soi est le Reconnu et gagne l'effectivité.

b) — (LE LANGAGE DE LA CONVICTION.) Ainsi une fois de plus nous voyons le langage se manifester comme l'être-là de l'esprit. Le langage est la conscience de soi, qui est *pour les autres*, qui est *présente* immédiatement *comme telle* et qui, comme cette conscience de soi-ci, est conscience de soi universelle⁸⁵. Il est le Soi qui se sépare soi-même de soi, se devient objectif comme pur : Moi = Moi et qui, dans une telle objectivité, se maintient comme *ce Soi-ci*, et en même temps fusionne immédiatement avec les autres et est *leur* conscience de soi. Le Soi s'entend soi-même aussi bien qu'il est entendu par les autres, et le fait de l'entendre est justement l'être-là devenu *Soi*.

Le contenu auquel le langage parvient ici n'est plus le Soi pervers et pervertissant et déchiré du monde de la culture, mais l'esprit qui est retourné en soi-même certain de soi, certain dans son Soi de sa vérité ou de sa reconnaissance, et reconnu comme

84. Ce qui doit passer dans l'extériorité, c'est maintenant le Soi lui-même comme *Soi universel* : l'intériorité devenue être. Mais cela n'est possible que par le langage. On notera cette fonction du langage qui accompagne les principaux développements de la *Phénoménologie*, depuis la certitude sensible (*Phénoménologie*, t. I, p. 84). — Cette affirmation verbale de la conviction qui seule peut justifier l'action se retrouve dans tous les romans de l'époque depuis les lettres de la *Nouvelle Héloïse* jusqu'aux *Confessions* d'une belle âme. Comment ne pas penser aussi aux *Confessions* de J.-J. Rousseau ?

85. Cf. le passage sur le langage dans le chapitre sur la culture. *Vide supra*, p. 69.

ce savoir. Le langage de l'esprit éthique est la loi, le commandement simple et la plainte qui n'est que la larme versée sur la nécessité⁸⁶; la conscience morale, par contre, est encore *muette*, enfermée près de soi-même dans son intérieur; car en elle le Soi n'a pas encore d'être-là, mais l'être-là et le Soi ne se trouvent que dans un rapport extérieur l'un avec l'autre⁸⁷. Cependant, le langage surgit seulement comme l'élément médiateur des consciences de soi indépendantes et reconnues; et le *Soi étant-là* est la reconnaissance immédiatement universelle, multipliée, et dans cette multiplicité, simple. Le contenu du langage de la bonne conscience est le *Soi qui se sait comme essence*. C'est cela seul que le langage exprime, et cette expression est la véritable effectivité de l'opération et la validité de l'action. La conscience exprime sa *conviction*. L'action n'est devoir que dans cette conviction; elle vaut donc comme devoir seulement parce que la conviction est *exprimée*. En effet la conscience de soi universelle est libre de l'action *déterminée qui seulement est*. Cette action, comme être là, n'a pas de validité pour elle, mais ce qui compte c'est la *conviction* que cette action est le devoir, et cette conviction est effective dans le langage. — Réaliser effectivement l'action ne signifie pas ici traduire son contenu de la forme du *but* ou de l'*être-pour-soi* dans la forme de l'effectivité *abstraite*, mais de la forme de la *certitude* immédiate de soi-même, qui sait son savoir ou son être-pour-soi comme l'essence, dans la forme de l'*assurance* que la conscience est convaincue du devoir et, en tant que bonne conscience, sait *d'elle-même* le devoir. Cette assurance assure donc que la conscience est convaincue que sa conviction est l'essence.

Les questions de savoir si l'assurance d'agir par conviction du devoir est *vraie*, si c'est *effectivement* le *devoir* qui est fait — ces questions ou ces doutes n'ont aucun sens quand on les dirige contre la bonne conscience. — En se demandant si l'*assurance* est *vraie*, on présupposerait que l'intention interne est différente de celle qui est manifestée, c'est-à-dire que la volonté du Soi singulier peut se séparer du devoir, de la volonté de la con-

86. Sans doute s'agit-il de la tragédie antique.

87. C'est pourquoi cette conscience morale ne parvient pas à avoir sa littérature; le Soi ne saurait s'y exprimer directement. — Sur une évolution caractéristique du piétisme au rationalisme, puis du rationalisme au mysticisme romantique. Cf. le travail de R. Minder, *Die religiöse Entwicklung von K. P. Moritz*, 1936, Junker und Dönhaupt Verlag.

science universelle et pure. Cette dernière résiderait dans les paroles tandis que la première serait le véritable ressort de l'action; mais c'est justement cette différence de la conscience universelle et du Soi singulier qui s'est supprimée et dont la suppression est la bonne conscience. Le savoir immédiat du Soi certain de soi est loi et devoir. Son intention, proprement parce qu'elle est son intention, est le Juste. On exige seulement qu'il le sache et qu'il dise sa conviction que son savoir et son vouloir sont le juste. L'énonciation de cette assurance supprime en soi-même la forme de sa particularité; le fait de l'énonciation reconnaît l'*universalité nécessaire du Soi*. En se nommant certitude morale⁸⁸, ce Soi se nomme pur savoir de soi-même et pur vouloir abstrait, c'est-à-dire qu'il se nomme lui-même un savoir et un vouloir universel qui reconnaît les autres, est égal aux autres — car ils sont précisément ce savoir de soi et cette volonté purs — et qui pour cela est également reconnu par les autres. Dans le vouloir du Soi certain de soi, dans ce savoir que le Soi est l'essence réside l'essence du Juste. — Celui donc qui dit qu'il agit d'après sa conscience dit vrai, car sa bonne conscience est le Soi qui sait et qui veut. Mais il est essentiel qu'il le *dise*, car ce Soi doit en même temps être Soi universel. Cela il ne l'est pas dans le contenu de l'action, car ce contenu est à cause de sa *déterminabilité* en soi indifférent; mais l'universalité se trouve dans la forme de l'action. C'est cette forme qu'il faut poser comme effective; elle est le *Soi* qui comme tel est effectif dans le langage, qui se proclame comme le vrai, et dans le langage précisément reconnaît tous les Soi et est reconnu par eux.

c) — (LA BELLE AME⁸⁹.) Ainsi, dans la majesté de son élévation au-dessus de la loi déterminée et de tout contenu du devoir, la bonne conscience met un contenu arbitraire dans son savoir et son vouloir; elle est la génialité morale qui sait que la voix intérieure de son savoir immédiat est voix divine. Comme elle sait

88. *Gewissen*, c'est-à-dire une forme de certitude immédiate.

89. Sur la « belle âme », dans les écrits théologiques de jeunesse, cf. Nohl, p. 285, *op. cit.* La belle âme du mysticisme de jeunesse de Hegel est celle qui veut fuir devant le destin et créer le règne intérieur de Dieu. Le Christ se refuse à toute limitation objective de l'amour. Mais « une telle haute subjectivité passive ne peut pourtant échapper à la violence du monde ». Dans le texte de la *Phénoménologie*, la belle âme préserve son universalité en contemplant sa pureté universelle, exprimée dans le langage, et en se refusant à l'action qui la limiterait. Beaucoup plus que dans les écrits théologiques de jeunesse, la belle âme est exposée avec un parti pris critique évident. Hegel nous paraît surtout penser ici à Novalis.

aussi immédiatement dans ce savoir l'être-là, cette généralité est la force créatrice divine qui a la vitalité dans son concept. Elle est également le service divin⁹⁰ à l'intérieur de soi-même, car son action est la contemplation de sa propre divinité.

Ce service divin solitaire est en même temps essentiellement le service divin d'une *communauté*, et le pur *savoir* intérieur de soi et l'acte de s'apercevoir progressent jusqu'à devenir moment de la *conscience*. Se contempler soi-même est son être-là *objectif*, et cet élément objectif consiste dans l'expression de son savoir et de son vouloir comme d'un *universel*⁹¹. Grâce à cette expression le Soi obtient validité et l'action devient opération accomplissante. L'effectivité et la subsistance de son opération sont la conscience de soi universelle; mais l'expression de la bonne conscience pose la certitude de soi-même comme Soi pur et donc comme Soi universel; les autres laissent valoir l'action en raison de ce discours dans lequel le Soi est exprimé et reconnu comme l'essence. L'esprit et la substance de leur union est donc l'assurance mutuelle de leur délicatesse de conscience, de leurs bonnes intentions, la réjouissance sur cette pureté réciproque et la délectation dans la sublimité du savoir et de l'expression, dans les soins constants portés à l'entretien d'une telle excellence. — En tant que cette bonne conscience distingue encore sa *conscience abstraite* de sa *conscience de soi*, elle a seulement *caché* sa vie en Dieu; certes, Dieu est *immédiatement* présent à son esprit et à son cœur, à son Soi; mais ce qui est révélé, sa conscience effective et le mouvement médiateur de cette conscience sont pour elle un Autre que cet intérieur caché, et que l'immédiateté de la présence de l'essence⁹². Cependant, dans l'accomplissement de la bonne conscience se supprime la différence de sa conscience abstraite et de sa conscience de soi. Elle sait que la conscience *abstraite* est justement ce Soi, cet être-pour-soi

90. « Gottesdienst ».

91. Cette communauté est ce « royaume de Dieu », ce « règne de l'amour » dont s'entretenaient les étudiants de Tübingen pendant les années d'études de Hegel (1788-1793). Cf. aussi l'idée de *communauté* dans Schleiermacher, *Reden über die Religion*, et le jugement de Hegel sur Schleiermacher dans *Glauben und Wissen, Hegels Werke*, éd. Lasson, I, p. 311.

92. C'est cette différence de l'essence et du Soi qui permet encore à la belle âme d'être *conscience*. Mais précisément la disparition de cette différence dans l'absolue conscience de soi aboutit à l'anéantissement. Aussi Novalis dans les hymnes à la nuit peut dire : « Le monde entier est mort pour moi, je ne suis plus d'ici. »

certain de soi, que dans l'*immédiateté du rapport* du Soi avec l'*en-soi* — qui posé en dehors du Soi est l'essence abstraite et ce qui lui est caché — la *diversité* des termes est précisément supprimée. En effet, un rapport est *médiat* quand les termes rapportés ne sont pas *unum atque idem*, mais sont l'un pour l'autre un *Autre*, et ne sont identiques que dans un troisième. Cependant, le rapport *immédiat* ne signifie en fait que l'unité. La conscience, soulevée au-dessus de l'inconsistance de pensée qui tient encore pour différences ces différences qui n'en sont pas, sait l'*immédiateté* de la présence de l'essence en elle, comme unité de l'essence et de son Soi; elle sait donc que son Soi est l'*en-soi* vivant et sait ce savoir qui est le sien comme la religion; cette religion, comme savoir qui est objet d'intuition ou savoir étant-là, est le verbe de la communauté qui dit son propre esprit.

Nous voyons donc ici la conscience de soi qui s'est retirée dans son intimité la plus profonde — toute extériorité comme telle disparaît pour elle —, elle est retournée dans l'intuition du Moi = Moi⁹³ dans laquelle ce Moi est toute essentialité et être-là. Elle s'abîme dans ce concept de soi-même, car elle est poussée à la pointe de ses extrêmes et précisément de façon telle que les moments distingués, par lesquels elle est réelle ou est encore *conscience*, ne sont pas ces purs extrêmes seulement pour nous; mais ce qu'elle est pour soi, ce qui lui est *en soi* et ce qui lui est *être-là*, tous ces moments se sont évaporés en abstractions qui n'ont plus aucune stabilité, aucune substance pour cette conscience même; et tout ce qui jusqu'ici fut essence pour la conscience est retombé dans ces abstractions. — Clarifiée jusqu'à cette pureté transparente, la conscience est dans sa figure la plus pauvre, et la pauvreté qui constitue son unique possession est elle-même un mouvement de disparition; cette *certitude* absolue dans laquelle la substance s'est résolue est l'absolue *non-vérité* qui s'écroule en soi-même; c'est la *conscience de soi absolue* dans laquelle la *conscience* s'engloutit.

Considérons cet engloutissement à l'intérieur de soi-même : la *substance* qui est *en soi* est pour la conscience le *savoir* comme son savoir. Comme conscience elle est divisée dans l'opposition de Soi et de l'objet qui pour elle est l'essence, mais cet objet est précisément le parfaitement transparent, il est son *Soi*, et sa conscience n'est que le savoir de soi. Toute vie et toute essen-

93. Novalis avait transposé dans son romantisme la philosophie de Fichte.

tialité spirituelle sont revenues dans ce Soi, et ont perdu leur différence d'avec le Moi. Les moments de la conscience sont donc ces abstractions extrêmes dont aucune ne reste debout, mais se perd dans l'autre et l'engendre. C'est l'échange de la conscience malheureuse avec soi-même, mais qui, cette fois, se passe consciemment à l'intérieur d'elle-même, et qui est conscient d'être ce concept même de la raison que la conscience malheureuse est seulement *en soi*. La certitude absolue de soi-même se change donc immédiatement pour elle comme conscience en un écho mourant, en l'objectivité de son être-pour-soi; mais le monde ainsi créé est son *discours* qu'elle a entendu également immédiatement et dont l'écho ne fait que lui revenir⁹⁴. Ce retour ne signifie donc pas que le Soi est là *en soi* et *pour soi*; car l'essence ne lui est pas un en-soi, mais n'est que lui-même; la conscience n'a pas non plus d'être-là, car l'élément objectif ne parvient pas à être un négatif du Soi effectif, pas plus que ce Soi ne parvient à l'effectivité. Il lui manque la force pour s'aliéner, la force de se faire soi-même une chose et de supporter l'être⁹⁵. La conscience vit dans l'angoisse de souiller la splendeur de son intériorité par l'action et l'être-là, et pour préserver la pureté de son cœur elle fuit le contact de l'effectivité et persiste dans l'impuissance entêtée, impuissance à renoncer à son Soi affiné jusqu'au suprême degré d'abstraction, à se donner la substantialité, à transformer sa pensée en être et à se confier à la différence absolue. L'objet creux qu'elle crée pour soi-même la remplit donc maintenant de la conscience du vide. Son opération est aspiration nostalgique qui ne fait que se perdre en devenant objet sans essence, et au-delà de cette perte retombant vers soi-même se trouve seulement comme perdue; — dans cette pureté transparente de ses moments elle devient une malheureuse *belle âme*, comme on la nomme, sa lumière s'éteint peu à peu en elle-même, et elle s'évanouit comme une vapeur sans forme qui se dissout dans l'air.

94. Les *lieder* de Novalis peut-être, rejoignant la musique de Bach.

95. Cf. les termes de la préface de la *Phénoménologie*, où Hegel fait également allusion à Novalis, *Phénoménologie*, t. I, p. 29. — On sait la volonté systématique de la mort chez Novalis. — Du point de vue philosophique, la belle âme représente la pure conscience de soi opposée à la conscience et donc à l'objectivité (à la substance). Le développement de l'esprit commence par la *substantialité* (le monde éthique) et s'achève par le *sujet*; mais la substantialité se retrouve dans le *devenir* du sujet, comme le montre le paragraphe suivant.

III. (Le mal et son pardon⁹⁶.) Cette insensible fusion des essentialités inconsistantes de la vie évaporée est encore à prendre dans l'autre signification de l'*effectivité* de la bonne conscience et dans la *manifestation* de son mouvement; la bonne conscience est à considérer dans l'action⁹⁷. — Le moment *objectif* dans cette conscience s'est déterminé ci-dessus comme conscience universelle; le savoir qui se sait soi-même est, comme ce Soi particulier, distinct des autres Soi; le langage dans lequel tous se reconnaissent mutuellement comme agissant consciencieusement, cette égalité universelle se disloque dans l'inégalité de l'être-pour-soi singulier; et chaque conscience est aussi bien absolument réfléchie en soi-même hors de son universalité. C'est ainsi que se produit nécessairement l'opposition de la singularité aux autres individus singuliers et à l'universel; et c'est cette relation et son mouvement qu'il faut maintenant considérer. — On peut encore dire que cette universalité et le devoir ont la signification diamétralement opposée, celle de la *singularité* déterminée s'isolant de l'universel, pour laquelle le pur devoir n'est que l'universalité apparaissant à la *surface* et tournée vers le dehors; le devoir n'est que dans les mots, et sa valeur est celle de l'être pour un autre. La bonne conscience prenant d'abord une attitude seulement *négative* envers le devoir entendu comme *ce devoir déterminé donné* s'en sait libre; mais ensuite quand elle remplit le devoir vide avec un contenu *déterminé* qu'elle tire de soi-même, elle acquiert la conscience positive que c'est elle-même qui, comme ce Soi particulier, se procure le contenu; son pur Soi, comme savoir vide, est ce qui est dépourvu de contenu et de détermination. Le contenu que la bonne conscience lui donne est pris à son Soi, entendu comme *ce Soi déterminé*, à soi-même comme individualité naturelle, et tandis qu'en disant la délicatesse de conscience de son action elle est consciente de

96. Dans les écrits théologiques de jeunesse, la dialectique de la belle âme conduisait aussi, quoique en un sens un peu différent, à la dialectique du pardon des péchés. Cf. Nohl, *op. cit.*, *Die Vergebung der Sünden*, p. 283. Ici, Hegel veut dégager la signification philosophique de cette opposition qui est celle du *Monde* (comme action) et de l'esprit pur (comme contemplation). L'esprit absolu sera pour lui l'unité de cette singularité de l'action et de l'universalité de l'esprit.

97. Cette autre signification est celle que nous avons vue dans le premier mouvement de ce chapitre, « la bonne conscience comme liberté du Soi à l'intérieur de soi-même ».

son Soi pur, par contre dans *le but* de son action, comme contenu effectif, elle est consciente de soi, comme de cet être singulier particulier, consciente de l'opposition de ce qu'elle est pour soi et de ce qu'elle est pour autrui, de l'opposition de l'universalité ou du devoir et de son être-réfléchi hors du devoir.

a) — (LE CONFLIT DE LA MORALITÉ CONSCIENCIEUSE⁹⁸ ET DE L'HYPOCRISIE.) Si donc l'opposition, dans laquelle entre la bonne conscience en tant qu'elle agit, s'exprime dans sa vie intérieure, c'est que l'opposition est en même temps l'inégalité vers l'extérieur dans l'élément de l'être-là, l'inégalité de sa singularité particulière avec une singularité autre⁹⁹. — Sa particularité consiste en ceci : que les deux moments constituant sa conscience — le Soi et l'en-soi — sont *inégaux en valeur* en elle-même; précisément la certitude de soi-même y est l'essence relativement à l'en-soi ou l'universel qui vaut seulement comme moment. A cette détermination intérieure s'oppose donc l'élément de l'être-là ou la conscience universelle pour laquelle au contraire c'est l'universalité, le devoir, qui sont l'essence tandis que la singularité, qui est pour soi en contraste avec l'universel, vaut seulement comme moment supprimé. Pour cette conscience universelle qui s'en tient rigide au devoir, la première conscience vaut comme *le Mal* parce qu'elle est l'inégalité de son être intérieur avec l'universel; et si en même temps cette première conscience exprime son opération comme égalité avec soi-même, comme devoir et délicatesse de conscience, la conscience universelle la considère comme *hypocrisie*¹⁰⁰.

Le mouvement de cette opposition est, en premier lieu, l'établissement formel de l'égalité entre ce que le mal est à l'intérieur de soi et ce qu'il dit expressément. Il faut qu'il devienne manifeste qu'il est mauvais, et que son être-là devienne égal à son essence; l'*hypocrisie* doit être *démasquée*. — Ce retour dans l'égalité de cette inégalité présente dans l'*hypocrisie* ne s'est pas réalisée du fait que l'*hypocrisie*, comme on a coutume de le dire, démontre son respect pour le devoir et la vertu en en em-

98. « Gewissenhaftigkeit ».

99. Cette singularité autre est l'universel qui est lui-même singulier en tant qu'il s'oppose à la singularité de la conscience agissante.

100. Cette opposition du Bien (l'universel) et du Mal (le singulier) va devenir l'opposition de deux figures de la conscience, la conscience pécheresse et la conscience jugeante. Le mouvement est comparable à celui de l'esclave et du maître, de la conscience basse et de la conscience noble, etc.

pruntant l'apparence et en les utilisant comme masque pour sa propre conscience non moins que pour la conscience d'autrui¹⁰¹; reconnaissance en soi de l'opposé dans laquelle seraient contenus l'égalité et l'accord. — Seulement l'hypocrisie se situe également en dehors de cette reconnaissance verbale et est réfléchie en soi-même; elle utilise l'étant-en-soi seulement comme un être pour un autre; et ce qui est contenu pour tous dans cet usage est plutôt le propre mépris à son égard et la représentation de son manque d'essence. En effet, ce qui se laisse utiliser comme un instrument extérieur se montre comme une chose qui n'a en soi-même aucun poids propre.

Cette égalité ne se réalise pas non plus soit par l'insistance unilatérale de la conscience mauvaise sur soi, soit par le jugement de l'universel. — Si cette conscience mauvaise se renie en face de la conscience du devoir et affirme que ce que celle-ci énonce comme méchanceté, comme absolue inégalité avec l'universel, est une action conforme à la loi intérieure et à la bonne conscience, dans cette assurance unilatérale de l'égalité subsiste son inégalité avec l'Autre, parce qu'il ne croit pas à cette assurance et ne la reconnaît pas. — Ou encore puisque l'insistance unilatérale sur un extrême se dissout soi-même, de cette façon le mal se confesserait bien comme mal, mais alors il se supprimerait immédiatement, il ne serait plus hypocrisie et ne se démasquerait pas comme hypocrisie. Il se confesse en fait comme mal en affirmant que, en opposition à l'universel reconnu, il agit selon sa propre loi intérieure et sa bonne conscience. En effet, si cette loi et cette bonne conscience n'étaient pas la loi de sa singularité et de sa volonté arbitraire, ce ne serait pas quelque chose d'intérieur, de propre, mais ce qui est l'universellement reconnu. Si donc quelqu'un dit qu'il traite les autres selon sa loi et sa bonne conscience, il dit en fait qu'il les maltraite. Cependant la bonne conscience effective n'est pas cette insistance sur le savoir et sur le vouloir s'opposant à l'universel, mais l'universel est l'élément de son être-là, et son langage exprime son opération comme le devoir reconnu.

Mais l'hypocrisie est aussi peu démasquée et résolue par le fait de l'insistance de la conscience universelle sur son jugement¹⁰². — Quand cette conscience universelle stigmatise l'hypocrisie

101. Cf. la maxime de La Rochefoucauld.

102. C'est ici que l'Universel apparaît lui-même comme particulier.

comme mauvaise, basse, etc., elle se réclame dans un tel jugement de sa *propre* loi, comme la conscience *mauvaise* se réclame de la *sienne*. Celle-là, en effet, entre en opposition avec celle-ci et se montre ainsi comme une loi particulière; elle n'a donc pas de prééminence sur l'autre, mais la légitime plutôt, et ce zèle fait précisément le contraire de ce qu'il croit faire — c'est-à-dire qu'il montre ce qu'il nomme vrai devoir et qui doit être *universellement* reconnu comme quelque chose de *non-reconnu*; et il confère ainsi à l'autre le droit égal de l'être-pour-soi.

b) — (LE JUGEMENT MORAL¹⁰³.) Mais ce jugement a en même temps un autre côté selon lequel il devient l'introduction à la résolution de l'opposition en question. — La conscience de l'*universel* ne se comporte pas comme *effective* et comme *agissante* vis-à-vis de la première conscience — c'est plutôt celle-ci qui est la conscience effective — mais, opposée à elle, elle se comporte comme ce qui n'est pas empêtré dans l'opposition de la singularité et de l'universalité, opposition qui entre en jeu dans l'action. Elle séjourne dans l'universalité de la *pensée*, se comporte comme conscience qui *appréhende* intellectuellement¹⁰⁴, et sa première action est seulement le jugement. — Au moyen de ce jugement elle se pose maintenant, comme on l'a déjà noté, à côté de la première; grâce à cette égalité entre elles, celle-ci parvient à l'intuition de soi-même dans cette autre conscience. En effet, la conscience du devoir se comporte seulement en *appréhendant*, c'est-à-dire *passivement*. Or elle est par là en contradiction avec soi-même comme l'absolue volonté du devoir — avec soi, ce qui se détermine directement par soi-même. Elle s'est conservée dans sa pureté, car elle *n'agit pas*; elle est l'hypocrisie qui veut qu'on prenne pour opération *effective* le fait de juger et, au lieu de montrer la droiture par l'action, la montre seulement par la proclamation de ses excellentes dispositions. La conscience du devoir est donc constituée en tout et pour tout comme celle à laquelle on fait le reproche de mettre le devoir seulement dans les mots. Dans les deux, le côté de l'effectivité est également différent du discours, dans l'une par le *but égoïstique de l'ac-*

103. En fait, dans cette dialectique, c'est la conscience jugeante qui va se révéler comme le mal et comme l'hypocrisie. — « Ne jugez pas et vous ne serez point jugé. » Mais précisément la conscience jugeante sera jugée à son tour parce que : 1° elle parle au lieu d'agir; 2° elle interprète l'action comme le mal au lieu de découvrir en elle le côté universel qui s'y trouve aussi présent.

104. « Auffassendes ».

tion, dans l'autre par le *manque d'action* en général, action dont la nécessité est impliquée dans le fait de parler du devoir, car le devoir inopérant n'a vraiment aucune signification.

Mais le fait de juger doit être aussi considéré comme action positive de la pensée et a un contenu positif. Avec ce côté la contradiction qui est présente dans la conscience qui appréhende et son égalité avec la première deviennent encore plus complètes. — La conscience agissante exprime cette opération déterminée qui est la sienne comme devoir, et la conscience jugeante ne peut la démentir ; car le devoir même est la forme privée de contenu, capable de recevoir tout contenu. — Disons mieux : l'action concrète, en elle-même diverse dans sa multilatéralité, renferme en elle le côté universel qui fut pris comme devoir aussi bien que le côté particulier qui constitue l'apport et l'intérêt de l'individu. La conscience jugeante, cependant, ne s'arrête pas à ce côté du devoir et au savoir qu'en a celui qui agit — que c'est là son devoir, la situation et la condition de son effectivité, — mais elle s'en tient au contraire à l'autre côté, distrait l'action vers l'intérieur, l'explique avec son *intention* différente de l'action même et en éclaire les *ressorts* égoïstiques. De même que toute action est capable d'être considérée dans sa conformité au devoir, de même elle est capable de cette autre considération de la *particularité* ; car, comme action, elle est effectivité de l'individu¹⁰⁵. — Ce jugement pose ainsi l'action hors de son être-là et la réfléchit dans l'intérieur ou dans la forme de la particularité personnelle. — L'action est-elle auréolée de gloire ! ce jugement sait cet intérieur comme *recherche* de la gloire ; — l'action est-elle en général conforme à la condition sociale de l'individu sans aller au delà de cette condition, et constituée de telle sorte que l'individualité n'assume pas cette condition comme une détermination extérieure, mais remplit de soi-même cette universalité, et se montre par là capable de quelque chose de plus haut, alors ce jugement sait l'intérieur de cette action comme ambition, etc. Si dans l'action en général l'individu qui agit parvient à l'intuition de *soi-même* dans l'objectivité ou au sentiment de soi dans son être-là et donc à la jouissance, le jugement sait

105. On a vu plus haut que le devoir s'adaptait à tout contenu. Toute action est donc toujours susceptible d'une *double* interprétation ; elle peut être envisagée selon son côté *universel* et selon son côté *particulier*. Cf. dans l'histoire l'idée de « ruse de Dieu » chez Hegel.

l'intérieur comme impulsion vers une félicité propre, quand même cette félicité consisterait seulement dans la vanité morale intérieure, dans la jouissance qu'a la conscience de sa propre excellence et dans l'avant-goût de l'espérance d'une félicité future. — Aucune action ne peut échapper à un tel jugement, car le devoir pour le devoir, ce but pur, est ce qui est sans effectivité; il a son effectivité dans l'opération de l'individualité et l'action a ainsi le côté de la particularité en elle. — Il n'y a pas de héros pour son valet de chambre; mais non pas parce que le héros n'est pas un héros, mais parce que le valet de chambre est — le valet de chambre, avec lequel le héros n'a pas affaire en tant que héros, mais en tant que mangeant, buvant, s'habillant, en général en tant qu'homme privé dans la singularité du besoin et de la représentation. De même pour le jugement il n'y a aucune action dans laquelle il ne puisse opposer le côté de la singularité de l'individualité au côté universel de l'action, et à l'égard de celui qui agit jouer le rôle du valet de chambre de la moralité¹⁰⁶.

Cette conscience jugeante est donc à son tour *basse*, parce qu'elle divise l'action en produisant et en fixant son inégalité avec elle-même. En outre, elle est *hypocrisie* puisqu'elle ne fait pas passer son jugement pour une *autre manière* d'être mauvais, mais pour la *juste conscience* de l'action, puisque dans son ineffectivité et dans sa vanité de savoir bien et mieux elle se place elle-même au-dessus des faits qu'elle déprécie et veut que son discours inopérant soit pris pour une *effectivité* excellente. — Se faisant ainsi égale à celui qui agit et qui est jugé par elle, elle est reconnue par lui comme identique avec lui. La conscience agissante ne se trouve pas seulement appréhendée par l'autre conscience comme ce qui lui est étranger et inégal, mais elle trouve plutôt cette autre conscience, selon la constitution qui lui est propre, égale à elle-même. Contemplant alors cette égalité et *l'exprimant*, elle se *confesse* ouvertement à l'autre, et attend de son côté que l'autre, comme il s'est en fait mis sur le même plan qu'elle, répète aussi son discours, et exprime dans ce discours

106. Goethe en 1809 a repris ces pensées de Hegel (*Ottiliens Tagebuch, Wahlverwandtschaften*, 2 Teil, 5 Kap.). — Cette note est empruntée à l'édition allemande de la *Phénoménologie*. — L'allusion précédente à un mot de Napoléon montre le sens de la réconciliation dialectique tentée par Hegel. Il s'agit de justifier le devenir de l'histoire en l'élevant dans la pensée à l'universalité. Cette réconciliation de l'action et de la contemplation est la synthèse cherchée par Hegel.

son égalité avec elle; elle attend que se produise l'être-là effectuant la reconnaissance. Sa confession n'est pas un abaissement, une humiliation, un avilissement relativement à l'autre, parce que cette expression n'est pas l'expression unilatérale par laquelle elle établirait son inégalité avec lui; au contraire, elle s'exprime soi-même seulement à cause de l'intuition de l'égalité de l'autre avec elle-même; elle exprime, de son côté, leur égalité dans sa confession, et l'exprime parce que le langage est l'être-là de l'esprit comme Soi immédiat; elle attend donc que l'autre, de son côté, apporte sa contribution à cet être-là.

Mais à la confession du mal : « Voilà ce que je suis », ne succède pas la réponse d'une confession du même genre. Cette conscience jugeante ne l'entendait pas ainsi; bien au contraire, elle repousse de soi cette communauté et est le cœur dur, qui est pour soi et rejette la continuité avec l'autre. — Alors la scène se renverse. La conscience qui faisait sa confession se voit repoussée et voit le tort de l'autre, l'autre qui refuse de faire sortir sa vie intérieure dans l'être-là du discours, oppose au mal la beauté de sa propre âme, à la confession l'attitude obstinée du caractère toujours égal à soi-même et le mutisme de celui qui se retire en soi-même et refuse de s'abaisser jusqu'à un autre. C'est ici qu'est posée la suprême révolte de l'esprit certain de soi-même. En effet il se contemple soi-même en tant que ce *savoir simple du Soi* dans l'Autre, et précisément de telle façon que la figure extérieure de cet Autre n'est pas, comme elle l'était dans la richesse, ce qui est privé d'essence, une chose¹⁰⁷; mais ce qui est retenu en face de l'esprit, c'est la pensée, le savoir même. C'est proprement cette continuité absolument fluide du pur *savoir* qui refuse d'établir sa communication avec lui — lui qui déjà dans sa confession renonçait à l'être-pour-soi séparé, et se posait comme particularité supprimée, et ainsi comme la continuité avec l'Autre, c'est-à-dire comme Universel. Cependant *en lui-même* l'Autre se garde son être-pour-soi qui ne se communique pas; *en celui qui se confesse* il retient la même chose qui pourtant a déjà été rejetée par le pénitent. La conscience jugeante se montre par là comme la conscience délaissée par l'esprit et reniant l'esprit; en effet elle ne reconnaît pas que l'esprit, dans l'absolue certitude de soi-même, est maître sur tout fait et toute effectivité,

¹⁰⁷. Vide supra, le langage du déchirement, la culture et son royaume de l'effectivité, p. 76.

peut les rejeter et faire que ce qui est fait ne soit pas fait. En même temps elle ne reconnaît pas la contradiction qu'elle commet quand elle ne permet pas au rejet qui est arrivé dans le discours de valoir comme rejet authentique alors qu'elle-même a la certitude de son esprit non pas dans une action effective, mais dans son propre intérieur, et n'a l'être-là de cet intérieur que dans le discours de son jugement. C'est donc bien elle-même qui fait obstacle au retour de l'Autre du fait accompli dans l'être-là spirituel du discours et dans l'égalité de l'esprit, c'est elle qui produit par cette dureté l'inégalité qui encore est présente.

Maintenant, en tant que l'esprit certain de soi-même, comme belle âme, ne possède pas la force de se dessaisir du savoir de soi-même restant en soi, cette belle âme ne peut parvenir à l'égalité avec la conscience qui est repoussée, et donc à l'unité contemplée d'elle-même dans l'autre, elle ne peut atteindre l'être-là ; l'égalité se réalise donc seulement négativement, comme un être sans esprit. La belle âme, privée de l'effectivité, dans la contradiction de son pur Soi et de la nécessité pour ce Soi de s'aliéner jusqu'à l'être, et de se convertir en effectivité, dans l'immédiateté de cette opposition figée — une immédiateté qui seule est le moyen terme et la conciliation d'une opposition intensifiée à son pur degré d'abstraction, qui est pur être ou le néant vide — la belle âme donc, comme conscience de cette contradiction dans son immédiateté inconciliée, est disloquée jusqu'à la folie et se dissipe en consommation nostalgique. Ainsi la conscience abandonne en fait la dure persistance de son être-pour-soi, mais produit seulement l'unité sans esprit de l'être¹⁰⁸.

c) — (RÉMISSION ET RÉCONCILIATION.) L'égalisation véritable, c'est-à-dire *consciente de soi et étant-là*, est déjà contenue, selon sa nécessité, dans ce qui précède. Briser le cœur dur et le hausser à l'universalité, c'est le même mouvement déjà exprimé dans la conscience qui faisait sa propre confession. Les blessures de l'esprit se guérissent sans laisser de cicatrices. Le fait n'est pas l'Impérissable, mais l'esprit le réabsorbe en soi-même, et le côté de la singularité qui, soit comme intention, soit comme sa négativité et sa borne dans l'élément de l'être-là, est présent dans le fait, est ce qui immédiatement disparaît. Le Soi qui réalise — la forme de son action — est seulement un *moment* du tout, et

108. Ce que la belle âme a refusé, c'est son consentement à l'être, au monde. Ce qu'elle atteint c'est le non-être.

également le savoir, qui détermine moyennant le jugement et établit la distinction entre le côté singulier et le côté universel de l'action. Ce mal pose cette aliénation de soi, ou se pose soi-même comme moment, étant attiré dans la voie d'une confession exprimée par la vision de soi-même dans l'Autre. Mais cet Autre doit voir se briser son jugement unilatéral et non reconnu, proprement comme le premier doit voir se briser son être-là pour soi unilatéral et non reconnu; et comme l'un présente la puissance de l'esprit sur son effectivité, ainsi l'autre présente la puissance de l'esprit sur son concept déterminé¹⁰⁹.

Mais celui-ci renonce à la pensée qui morcelle et à la dureté de l'être-pour-soi qui s'en tient obstinément à une telle pensée, parce qu'en fait il se voit soi-même dans le premier. Ce qui rejette son effectivité et se fait le *celui-ci supprimé*, se présente par là en fait comme Universel; il retourne de son effectivité extérieure en soi-même comme essence; c'est pourquoi la conscience universelle se reconnaît elle-même en lui. — Le pardon qu'une telle conscience offre à la première conscience est la renonciation à soi-même, à son essence *ineffective*, essence à laquelle elle identifie cette autre conscience qui était action *effective*, et elle reconnaît comme bien ce qui était nommé mal d'après la détermination que l'action recevait dans la pensée; ou plus exactement elle abandonne cette différence de la pensée déterminée et son jugement déterminant étant-pour-soi, de la même façon que l'autre abandonne la détermination étant-pour-soi de l'action. — Le mot de la réconciliation est l'esprit *étant-là* qui contemple le pur savoir de soi-même comme essence *universelle* dans son contraire, dans le pur savoir de soi comme *singularité* qui est absolument au-dedans de soi — une reconnaissance réciproque qui est l'*esprit absolu*¹¹⁰.

L'esprit absolu entre dans l'être-là seulement à ce sommet dans lequel son pur savoir de soi-même est l'opposition et l'échange avec soi-même. Sachant que son *savoir pur* est l'*essence abstraite* il est ce devoir, dans l'acte du savoir, en absolue opposition au savoir qui se sait soi-même, comme absolue *singularité*

109. Ce concept *déterminé* est l'esprit pur; il est déterminé parce qu'il s'oppose à l'*effectivité* de l'action. De même Hegel dira que l'infini qui s'oppose au fini est encore pour cela même fini.

110. Les deux termes qui s'opposent et entre lesquels se manifeste le *oui* de la réconciliation sont le savoir de l'essence comme Universel et le savoir de soi comme Singulier.

du Soi, être l'essence. Le premier savoir est la pure continuité de l'universel qui sait comme ce qui est en soi le néant, comme le *mal*, la singularité se sachant comme essence. Le second savoir est inversement l'absolue discrétion qui se sait soi-même absolue dans son pur Un, et sait cet universel comme ce qui est privé d'effectivité et est seulement pour les *autres*. Les deux côtés sont clarifiés jusqu'à cette pureté dans laquelle ils n'ont plus en eux aucun être-là privé du Soi, aucun négatif de la conscience; mais l'un, le devoir, est le caractère, restant égal à soi-même, de son « se savoir soi-même », et l'autre, le mal, a également son but dans son *être-au-dedans-de-soi*, et son effectivité dans son discours; le contenu de ce discours est la substance qui donne à cet esprit la subsistance; le discours est l'assurance de la certitude de l'esprit au-dedans de soi-même. — Les deux esprits certains d'eux-mêmes n'ont pas d'autre but que leur pur Soi, pas d'autre réalité et être-là sinon justement ce pur Soi. Mais ils sont encore divers, et la diversité est celle qui est absolue parce qu'elle est posée dans cet élément du pur concept. Elle ne l'est pas aussi seulement pour nous, mais pour les concepts mêmes qui se tiennent dans cette opposition. En effet, ces concepts sont bien concepts réciproquement *déterminés*, mais ils sont en même temps concepts en soi universels, en sorte qu'ils remplissent toute la capacité du Soi, et ce Soi n'a pas d'autre contenu que cette déterminabilité qui est la sienne, qui ne va pas au delà de lui et qui n'est pas plus restreinte que lui. En effet l'une de ces déterminabilités, l'absolument universel, est le pur « se savoir soi-même » aussi bien que l'autre, l'absolue discrétion de la singularité, et toutes les deux ne sont que ce pur mouvement de se savoir. Les deux déterminabilités sont donc les concepts purs dans l'acte du savoir, dont la déterminabilité même est immédiatement savoir, ou dont la *relation* et l'opposition est le *Moi*. Ainsi ils sont *l'un pour l'autre* ces opposés directs. C'est ce qui est parfaitement *intérieur* qui, de cette façon, est passé en face de soi-même et est entré dans l'être-là. Ces concepts constituent le *pur savoir* qui au travers de cette opposition est posé comme *conscience*. Mais il n'est pas encore *conscience de soi*. Il atteint cette actualisation dans le mouvement de cette opposition. En effet, cette opposition est plutôt réellement la *continuité sans coupure* et l'égalité du *Moi = Moi*; et chaque *Moi* pour soi, moyennant la contradiction de sa pure universalité qui en même temps résiste encore à son égalité avec l'autre et s'en sépare, se

supprime en lui-même¹¹¹. Grâce à cette aliénation, ce savoir scindé dans son être-là, retourne dans l'unité du Soi, est le *Moi effectif*, le savoir universel de *soi-même* dans son *contraire absolu*, dans le savoir *étant-au-dedans-de-soi*, qui en vertu de la pureté de son être-au-dedans-de-soi séparé est lui-même le parfaitement universel. Le *Oui* de la réconciliation, dans lequel les deux *Moi* se désistent de leur *être-là* opposé, est l'*être-là* du *Moi* étendu jusqu'à la dualité, *Moi* qui en cela reste égal à soi-même, et qui dans sa complète aliénation et dans son contraire complet a la certitude de soi-même; — il est le Dieu se manifestant au milieu d'eux qui se savent comme le pur savoir.

111. Tel est le sens métaphysique du *Moi* = *Moi* qui exprime la conscience de soi de l'absolu par l'unité de l'Universel et du Singulier dans le mouvement du savoir. Mais ce principe ne s'oppose pas comme chez Fichte à un autre, il est lui-même le mouvement total. Chaque *Moi* en effet s'aliène et en se faisant autre se retrouve dans l'autre. L'intérieur se retrouve dans l'extérieur et inversement; et cependant l'opposition est conservée dans l'égalité. S'il n'en était pas ainsi, l'unité serait rejetée au-delà même du savoir.

VII

LA RELIGION

VII. — LA RELIGION

Dans les formes d'expérience traitées jusqu'ici, qui se distinguaient d'une façon générale comme *Conscience*, *Conscience de soi*, *Raison et Esprit*, la *Religion* aussi s'est bien présentée comme conscience de l'essence absolue en général; — mais seulement du point de vue de la conscience qui est consciente de l'essence absolue; mais ce n'est pas l'essence absolue en soi et pour soi-même, ce n'est pas la conscience de soi de l'esprit qui s'est manifestée dans ces formes¹.

Déjà la conscience devient, en tant qu'elle est *entendement*, conscience du *supra-sensible* ou de l'*Intérieur* de l'être-là objectif. Cependant le supra-sensible, l'éternel, ou comme on voudra encore le nommer, est *privé du Soi*; il n'est d'abord que l'*Universel* qui est encore bien loin d'être l'esprit qui se sait comme esprit². — Plus tard la *conscience de soi*, qui atteint son apogée dans la figure de la conscience *malheureuse*, fut seulement la *douleur* de l'esprit luttant pour s'élever à nouveau à l'objectivité, mais qui n'atteignait pas cette objectivité³. L'unité de la conscience de soi *singulière* et de son *essence* immuable, unité vers laquelle se porte cette conscience de soi, reste donc *un au-delà* d'elle-même. — L'être-là immédiat de la *raison* qui jaillit pour nous de cette douleur et ses figures particulières ne contiennent aucune religion parce que leur conscience de soi se sait ou se cherche dans la présence *immédiate*.

1. D'après ce texte, ce qui caractériserait « la Religion » considérée dans cette septième partie de la *Phénoménologie*, ce serait d'être la *conscience de soi de l'esprit*, l'essence absolue s'élevant à la conscience d'elle-même. Au contraire, la religion considérée au cours des étapes antérieures était seulement la *conscience* de l'essence absolue par un sujet distinct et qui se pense séparé d'elle. Toutefois on a souvent l'impression que Hegel traite plutôt ici encore d'une *Phénoménologie* de la religion, d'une pensée de son contenu par une *communauté* religieuse. Sur l'ambiguïté de cette conception de la religion dans la *Phénoménologie*, cf. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, II, 1938, p. 512.

2. Cf. *Phénoménologie*, t. I, p. 118.

3. *Phénoménologie*, t. I, p. 176.

Au contraire dans le monde éthique nous avons vu une religion, et c'était la *religion* du monde d'en bas⁴. Cette religion est la croyance à la nuit effrayante et inconnue du *Destin* et à l'Euménide de l'*esprit disparu*; — la première, la pure négativité dans la forme de l'universalité, la seconde cette même négativité dans la forme de la singularité. Dans la dernière forme l'essence absolue est donc bien le *Soi*, et a une *présence*, la présence du *Soi* qui ne peut être autrement que présent; mais le *Soi singulier* est *cette* ombre singulière qui a séparé de soi l'universalité qu'est le destin. Elle est bien ombre, *ceci supprimé*, et ainsi *Soi universel*, mais sa signification négative n'est pas encore convertie dans cette signification positive. Le *Soi supprimé* signifie donc en même temps encore immédiatement cette entité particulière et sans essence. Cependant le destin sans le *Soi* reste la nuit inconsciente qui ne parvient pas à la distinction à l'intérieur d'elle-même, pas encore à la clarté du savoir de soi-même⁵.

Cette croyance à la nécessité anéantissante et au monde d'en bas devient la *croyance au ciel*, parce que le *Soi disparu* doit s'unifier avec son universalité, exposer en elle ce qu'il contient et ainsi devenir clair à soi-même. Mais ce *règne* de la Foi nous l'avons vu déployer son contenu seulement dans l'élément de la pensée sans le concept, et nous l'avons vu par conséquent décliner dans son destin, c'est-à-dire dans la *religion* de « l'*Aufklärung* ». Dans celle-ci l'au-delà supra-sensible de l'entendement se présente à nouveau, mais de telle façon que la conscience de soi séjourne satisfaite dans l'en-deçà sans savoir l'au-delà supra-sensible — au-delà vide, inconnaissable et n'éveillant plus l'effroi — ni comme *Soi*, ni comme puissance⁶.

Enfin, dans la religion de la moralité, la pensée que l'essence

4. « *Unterwelt* »; la religion des enfers.

5. *Vide supra*, le chapitre sur « l'action éthique, le savoir humain et divin, la faute et le destin ». Ce qui manque à cette religion, c'est l'*unité* du destin et du *Soi*. Le *Soi*, comme ombre sans le destin reste singularité et le destin sans le *Soi* reste l'universel abstrait qui ne parvient pas au savoir de soi. Hegel reprendra cette opposition un peu plus loin dans l'étude de la *religion esthétique* et montrera que tout le mouvement de cette religion est précisément la réalisation de cette unité. Dans l'ordre non-religieux, la vérité du destin était aussi le *Soi* de la personne, *vide supra*, « l'état du droit ».

6. Interprétations des chapitres antérieurs sur « la foi et la pure intellection », l'*Aufklärung*, etc. Le ciel de la foi est bien l'*unité* du *Soi* et du destin, mais seulement dans l'élément de la pensée; il n'est pas conçu et disparaît donc devant la critique négative de l'*Aufklärung*; il ne reste alors, comme on l'a vu, qu'un au-delà *vide*, celui même de l'entendement, et un en-deçà sensible où séjourne la conscience.

absolue est un contenu positif est rétablie; mais ce contenu est uni à la négativité de l' « Aufklärung ». Il est un être qui en même temps est repris dans le Soi et reste inclus en lui, et il est un contenu distinct, dont les parties sont aussi immédiatement niées qu'elles sont proposées. Mais le destin dans lequel ce mouvement contradictoire s'enfonce est le Soi conscient de Soi, comme du destin de l'essentialité et de l'effectivité⁷.

Dans la religion l'esprit qui se sait soi-même est immédiatement sa propre conscience de soi pure. Les figures de l'esprit considérées jusqu'ici — l'esprit vrai, l'esprit devenu étranger à soi-même et l'esprit certain de soi-même — constituent ensemble l'esprit dans sa conscience, et cette conscience s'opposant à son monde ne se reconnaît pas en lui. Mais dans la bonne conscience l'esprit assujettit aussi bien son monde objectif en général que sa représentation et ses concepts déterminés; il est désormais conscience de soi étant près de soi. Dans celle-ci il a pour soi, représenté comme objet, la signification d'être l'esprit universel qui contient à l'intérieur de soi toute essence et toute effectivité; mais il n'est pas dans la forme de l'effectivité libre, ou de la Nature se manifestant comme indépendante. Il a bien figure ou la forme de l'être, étant objet de sa propre conscience; mais puisque dans la religion cette conscience est posée dans la détermination essentielle d'être conscience de soi, la figure est parfaitement transparente à soi-même, et l'effectivité que l'esprit contient est incluse en lui et supprimée en lui, de la même façon que quand nous parlons de « toute effectivité »; toute effectivité, c'est l'effectivité pensée, universelle.

Si donc dans la religion la détermination de la conscience propre de l'esprit n'a pas la forme de l'être-autre libre, alors

7. Dans la « vision morale du monde », l'au-delà est rétabli : la religion déterminée par les postulats de la raison pratique chez Kant; il a un contenu qui à la fois est posé dans le Soi et lui échappe sans cesse. Cf. la dialectique du progrès à l'infini. Cependant la vérité de cette vision, c'est toujours le Soi comme destin de l'au-delà : le Soi est maintenant enrichi par tous les développements antérieurs et apte à devenir la conscience de soi de l'esprit réunissant en elle l'essence — toujours posée au delà — et l'effectivité — toujours posée en deçà. — C'est cette présence de l'esprit conscient de soi (sans au-delà ni en deçà) que veut développer Hegel dans ces chapitres sur la Religion. En ce sens, la Religion, pour Hegel, s'oppose à la foi comme la présence de l'esprit à la non-présence de l'au-delà. On peut se demander si la conception commune de la religion ne concorde pas plutôt avec ce que Hegel nomme la foi. On pensera en particulier aux critiques que Kierkegaard adressera à la religion hégélienne.

l'être-là de cette conscience est distinct de sa *conscience de soi*, et sa propre effectivité tombe en dehors de la religion. Il y a bien un esprit unique des deux, mais sa conscience n'embrasse pas les deux ensemble, et la religion se manifeste comme une partie de l'existence, de l'opération et de l'entreprise humaines, tandis que l'autre partie est la vie de l'esprit dans son monde effectif⁸. Comme nous savons maintenant que l'esprit dans son monde et l'esprit conscient de soi comme esprit, c'est-à-dire l'esprit dans la religion, sont la même chose, alors l'accomplissement de la religion consiste en ce que les deux termes s'égalisent mutuellement; il ne consiste donc pas seulement en ce que l'effectivité de l'esprit soit embrassée par la religion, mais inversement en ce que l'esprit aussi se fasse effectivement réel comme esprit conscient de soi-même, et devienne *objet de sa propre conscience*. — En tant que l'esprit dans la religion se *représente* à soi-même, il est bien conscience, et l'effectivité incluse dans la religion est la figure et le vêtement de sa représentation. Mais le droit plein de l'effectivité n'est pas respecté dans cette représentation, son droit de ne pas être seulement un vêtement mais être-là libre et indépendant, et inversement n'étant pas accomplie en elle-même, cette effectivité est une figure *déterminée* qui n'atteint pas ce qu'elle doit représenter, c'est-à-dire l'esprit conscient de soi-même. Pour que la figure de l'esprit puisse l'exprimer, elle ne devrait être rien d'autre que lui et il devrait se manifester à soi-même ou être effectivement tel qu'il est dans son essence. C'est seulement ainsi que serait aussi atteint ce qui peut sembler l'exigence du contraire : c'est-à-dire que l'*objet de sa conscience* ait en même temps la forme de l'effectivité libre et indépendante. Mais seul l'esprit qui est à soi-même objet comme esprit absolu, et est consciemment une effectivité libre, et en même temps reste en cela conscient de soi-même.

8. La religion est la *conscience de soi de l'esprit*, mais comme telle elle s'oppose à la *conscience* de l'esprit qui est conscience d'un être-là déterminé d'une certaine « vie dans le monde ». C'est cette différence qui donne naissance à une *dialectique* de la religion. En effet, cette conscience de soi de l'absolu se représente à elle-même en utilisant l'être-là de la conscience, et par conséquent sa représentation d'elle-même est inadéquate à son essence en même temps que l'être-là qui sert à représenter cette essence n'est pas traité comme une effectivité libre, mais comme un symbole. Il faut donc et que l'effectivité, l'objet de la conscience, devienne adéquate à l'esprit absolu, et que l'esprit absolu se représente lui-même à lui-même comme il est. Tant que cette double exigence, qui revient à une seule, n'est pas remplie, *l'esprit de la religion et l'esprit dans le monde* sont inadéquats l'un à l'autre, et c'est pour cela qu'il y a un *devenir*, une *phénoménologie* de la religion.

Puisque tout d'abord sont distincts la conscience de soi et la conscience proprement dite, la *religion* et l'esprit dans son monde ou l'*être-là* de l'esprit, ce dernier consiste dans le tout de l'esprit en tant que ses moments se séparent les uns des autres et que chacun se présente pour soi-même. Mais les moments sont : la *conscience*, la *conscience de soi*, la *raison* et l'*esprit*, — c'est-à-dire l'esprit comme esprit immédiat qui n'est pas encore la conscience de l'esprit. Leur totalité *rassemblée* constitue l'esprit dans son existence dans le monde en général ; l'esprit, comme tel, contient les figures exposées jusque-là dans les déterminations générales, les moments qui viennent d'être désignés. La religion présuppose le cours intégral de ces moments et est leur totalité *simple* ou leur Soi absolu⁹. — Du reste le cours de ces moments, en référence à la religion, n'est pas représentable dans le temps. L'esprit entier seulement est dans le temps, et les figures qui sont figures de l'esprit entier comme tel se présentent dans une succession temporelle. En effet, c'est seulement le tout qui a une effectivité propre et par conséquent la forme de la pure liberté à l'égard d'autre chose, forme qui s'exprime comme temps. Mais les *moments* de ce tout, conscience, conscience de soi, raison et esprit, n'ont pas, parce qu'ils sont des moments, un être-là différent les uns des autres. — Comme l'esprit se distinguait de ses moments, ainsi il faut encore en troisième lieu distinguer de ces moments mêmes leur détermination singularisée. Nous avons vu précisément chacun de ces moments se distinguer en lui-même en un cours propre et s'organiser en figures distinctes; ainsi, par exemple, dans le moment de la conscience se distinguaient la certitude sensible et la perception. Ces derniers côtés se séparent les uns des autres dans le temps, et appartiennent à un *tout spécial*. — En effet l'esprit descend de son *universalité* à la *singularité* à travers la *détermination*. La détermination ou moyen terme

9. Le Religion présuppose tous les moments de l'esprit, et quand on considère ces moments par rapport à la religion, on ne doit pas les envisager dans une succession temporelle, parce que le tout de l'esprit seulement est dans le temps. Le texte de Hegel est assez obscur. Il veut montrer que la religion utilise dans sa dialectique les divers moments de l'esprit, conscience, conscience de soi, etc., et les moments de ces moments, certitude sensible, perception, entendement, etc.; mais que cependant elle reste malgré cela toujours le *tout*. Ainsi dans la religion naturelle, correspondant plus particulièrement à la conscience, on trouve aussi bien la déterminabilité de la certitude sensible que celle du maître, déterminabilité appartenant à la conscience de soi immédiate. Chaque moment de la religion est donc le *tout* de l'esprit présenté dans une déterminabilité particulière.

est conscience, conscience de soi, etc. La singularité cependant est constituée par les figures de ces moments. Celles-ci présentent donc l'esprit dans sa singularité ou son *effectivité*, et se distinguent dans le temps, en sorte cependant que la suivante contient en elle les précédentes.

Si donc la religion est le plein accomplissement de l'esprit dans lequel les moments singuliers de cet esprit, conscience, conscience de soi, raison et esprit, *retournent* et sont *retournés* comme dans leur *fondement*, alors ils constituent ensemble l'*effectivité* étant là de l'esprit entier qui seulement *est* comme le mouvement de ces côtés qu'il possède, le mouvement de les distinguer et de retourner en soi-même. Le devenir de la religion en général est contenu dans le mouvement des moments universels¹⁰. Puisque cependant chacun de ces attributs a été présenté non seulement comme il se détermine en général, mais comme il est *en soi et pour soi*, c'est-à-dire comme il s'écoule en soi-même comme un tout, ce qui prend naissance ce n'est pas seulement le devenir de la religion *en général*; mais ces cours complets des côtés singuliers contiennent en même temps les déterminabilités de la religion même. L'esprit entier, l'esprit de la religion, est encore une fois le mouvement par lequel il s'élève de son immédiateté au *savoir* de ce qu'il est en soi ou immédiatement, et par lequel il obtient que la figure dans laquelle il se manifeste pour sa conscience soit complètement égale à son essence, ou qu'il ait l'intuition de soi-même comme il est. Dans ce devenir l'esprit est donc lui-même dans des figures *déterminées* constituant les différences de ce mouvement; en même temps la religion déterminée a aussi bien par là un *esprit effectif déterminé*. Si donc à l'esprit parvenu au savoir de soi appartiennent en général conscience, conscience de soi, raison et esprit, aux figures *déterminées* de l'esprit parvenu au savoir de soi appartiennent les formes *déterminées* qui se développaient à l'intérieur de la conscience, de la conscience de soi, de la raison et de l'esprit, en chacune particulièrement. La figure déterminée

10. Bien que la religion soit la conscience de soi de l'esprit total, son devenir est déterminé *en général* par le mouvement des moments de l'esprit. Ainsi la religion naturelle correspondra à la conscience, la religion de l'art à la conscience de soi, la religion révélée à la raison. Mais, comme va le montrer maintenant Hegel, il faut aller plus loin dans la *détermination*; ainsi dans la religion naturelle on trouvera la religion de la lumière correspondant à la certitude sensible, la religion des plantes et des animaux correspondant à la perception, l'esprit artisan correspondant à l'entendement.

de la religion extrait pour son esprit effectif des figures de chacun de ses moments celle qui lui correspond. L'unique déterminabilité de la religion pénètre tous les côtés de son être-là effectif et leur imprime cette empreinte commune.

De cette façon les figures qui avaient fait jusqu'ici leur apparition se disposent autrement qu'elles ne se manifestaient dans leur série, et sur ce point on peut noter auparavant brièvement ce qui est nécessaire. — Dans la série que nous considérons, chaque moment, s'approfondissant en soi-même, se façonnait et s'organisait en un tout dans son principe particulier, et le « connaître » était la profondeur ou l'esprit dans lequel ces moments, qui pour soi n'avaient aucune subsistance, possédaient leur subsistance. Cependant cette substance maintenant a enfin surgi au dehors; elle est la profondeur de l'esprit certain de soi-même qui ne permet pas au principe singulier de s'isoler et de se constituer en soi-même en un tout, mais rassemblant tous ces moments, et les tenant unis en soi-même, la substance progresse dans cette richesse totale de son esprit effectif, et tous les moments particuliers de cet esprit prennent en eux-mêmes et reçoivent en commun la même déterminabilité du tout. — Cet esprit certain de soi-même et son mouvement sont leur véritable effectivité et l'être *en-soi et pour-soi* qui appartient à chaque terme singulier. — Si donc la série, jusqu'ici considérée, dans son progrès marquait en elle par des nœuds les retours¹¹, mais de ces nœuds se dégageait à nouveau dans une marche linéaire, elle est désormais pour ainsi dire brisée en ces nœuds, les moments universels, et fractionnée en multiples lignes, qui, rassemblées en un faisceau, se réunissent en même temps symétriquement de façon que les distinctions semblables dans lesquelles chaque ligne spéciale se formait à l'intérieur d'elle-même viennent à coïncider. — Du reste, d'après l'ensemble de la représentation, il est évident de soi comment on doit entendre cette coordination des directions universelles qu'on vient de représenter. Il est donc superflu de noter que ces distinctions doivent être envisa-

11. Les retours dans « le connaître » qui est la profondeur commune, la substance du développement phénoménologique. Cette substance étant maintenant apparue, toutes les droites qui représentaient le développement de la conscience, de la conscience de soi, etc., et se prolongeaient l'une l'autre, sont maintenant rassemblées en un faisceau et chaque terme particulier de l'une correspond au terme symétrique de l'autre; par exemple la certitude sensible dans la conscience coïncide avec le thème du maître et de l'esclave dans la conscience de soi, etc.

gées seulement et essentiellement comme moments du devenir, non pas comme parties. Dans l'esprit effectif, elles sont attribués de sa substance, mais dans la religion elles sont seulement prédicats du sujet. — De même *en soi* ou *pour nous*, toutes les formes en général sont bien contenues dans l'esprit et dans chaque esprit, mais quand on traite de son effectivité, ce qui importe c'est de savoir quelle déterminabilité est pour lui dans sa conscience, dans quelle déterminabilité il sait son Soi exprimé, ou dans quelle figure il sait son essence.

La distinction faite entre l'esprit *effectif* et l'esprit qui se sait comme esprit ou entre soi-même comme conscience et comme conscience de soi est supprimée dans l'esprit qui se sait selon sa vérité; sa conscience et sa conscience de soi sont en accord mutuel. Mais comme ici la religion n'est d'abord qu'*immédiate*, cette différence n'est pas encore retournée dans l'esprit. Ce n'est que le *concept* de la religion qui est posé; dans ce concept l'essence est la *conscience de soi* qui est à soi-même toute vérité et dans cette vérité contient toute effectivité. Cette conscience de soi, comme conscience, a soi-même comme objet; l'esprit, qui ne se sait d'abord qu'immédiatement, est donc pour soi-même esprit dans la *forme* de l'*immédiateté*, et la déterminabilité de la figure dans laquelle il se manifeste à soi-même est celle de l'*être*. Certes, ce qui *constitue la plénitude de cet être*, ce n'est ni la sensation, ni la matière variée, ni tout autre moment unilatéral, but et détermination; mais cette plénitude est l'esprit et cet être est su par soi-même comme toute vérité et toute effectivité. Cependant cette plénitude n'est pas ainsi égale à sa figure; l'esprit, comme essence, n'est pas égal à sa conscience. L'esprit est effectif seulement comme esprit absolu quand il est dans sa *vérité* pour soi-même comme il est dans la certitude de soi-même, ou quand les extrêmes dans lesquels il se divise comme conscience sont l'un pour l'autre dans la figure de l'esprit. La configuration que l'esprit assume comme objet de sa conscience reste remplie de la certitude de l'esprit comme de la substance. Moyennant ce contenu, la dégradation de l'objet à la pure objectivité, à la forme de négativité de la conscience de soi, disparaît. L'unité immédiate de l'esprit avec soi-même est le fondement ou la pure conscience à l'*intérieur* de laquelle la conscience se décompose. Enfermé ainsi dans sa pure conscience de soi l'esprit n'existe pas dans la religion comme le créateur d'une nature en *général*; mais ce qu'il produit plutôt dans ce mouvement ce sont ses figures

comme esprits, qui ensemble constituent l'intégralité de sa manifestation, et ce mouvement même est le devenir de son effectivité parfaite à travers les aspects singuliers de celle-ci, ou à travers les effectivités imparfaites de l'esprit¹².

La première effectivité de l'esprit est le concept même de la religion, ou la religion comme *immédiate*, et donc la *religion naturelle*. En elle l'esprit se sait comme son objet dans une figure naturelle ou immédiate. Mais la *seconde* est nécessairement celle dans laquelle l'esprit se sait dans la figure de la *naturalité supprimée*, ou du *Soi*. Elle est donc la *religion esthétique*, parce que la figure s'élève à la forme du *Soi* par la *production* de la conscience, en sorte que celle-ci contemple dans son objet son opération ou le *Soi*. La *troisième effectivité* enfin supprime le caractère unilatéral des deux premières. Le *Soi* est aussi bien un *Soi immédiat* que l'*immédiateté* est *Soi*. Si dans la première l'esprit est en général dans la forme de la conscience, et dans la seconde dans celle de la conscience de soi, dans la troisième il est dans la forme de l'unité des deux. L'esprit a alors la figure de l'*être-en-soi* et *pour-soi*, et puisqu'il est ainsi représenté comme il est en soi et pour soi, c'est là la religion manifeste (révélée)¹³. Si l'esprit parvient bien en elle à sa *figure vraie*, la *figure* même et la *représentation* constituent encore le côté non surmonté, à partir duquel l'esprit doit passer dans le *concept*, pour résoudre en lui tout à fait la forme de l'objectivité, en lui qui renferme en soi-même aussi bien ce contraire de soi. Alors l'esprit a saisi le concept de soi-même, comme nous seulement l'avons d'abord saisi; et sa figure, ou l'élément de son être-là, quand elle est le concept, est lui-même¹⁴.

12. Principe d'un devenir de la religion correspondant à la diversité des figures de l'absolu pour la conscience.

13. Les trois formes générales de la religion seront donc : la *religion naturelle* où l'esprit s'apparaît à lui-même *immédiatement*, c'est-à-dire sous la figure de l'être (religions orientales), la *religion esthétique* où l'esprit supprime cette immédiateté et se représente lui-même à lui-même dans une figure élaborée par lui (la Grèce), enfin la *religion révélée* où l'esprit s'apparaît à lui-même comme *esprit réel* et *effectif*, où il est en soi et pour soi. Chacune de ces religions correspond à un esprit effectif distinct, et c'est seulement dans la dernière que l'esprit du monde devient identique à l'esprit absolu.

14. Ce dernier étage est celui du savoir absolu, où l'esprit s'apparaît à lui-même comme concept, et non plus comme représentation, ce qui ne signifie pas que la réalité y disparaît dans une formule abstraite; bien au contraire, le concept hégélien enfermant en soi-même aussi bien ce contraire de soi, il est la pensée pleine de toute la réalité spirituelle, quand au contraire la *représentation* est inadéquate à cette effectivité.

A. — RELIGION NATURELLE

L'esprit qui sait l'esprit est conscience de soi-même, et il s'apparaît à soi-même dans la forme de l'objectif; il *est*; et en même temps il est l'*être-pour-soi*. Il *est pour soi*, il est le côté de la conscience *de soi*, et il est proprement ainsi en contraste avec le côté de sa conscience, le côté selon lequel il se rapporte soi-même à soi-même comme objet. Dans sa conscience se trouve l'opposition et ainsi la *déterminabilité* de la figure dans laquelle il se manifeste à soi-même et se sait. C'est seulement à cette déterminabilité de la figure que nous avons affaire dans l'étude présente de la religion, car l'essence non informée de la religion, ou son pur concept, s'est déjà produit¹. Mais la différence de la conscience et de la conscience de soi tombe en même temps à l'intérieur de la dernière; la figure de la religion ne contient pas l'être-là de l'esprit, comme il est nature libre de la pensée, ou pensée libre de l'être-là; mais cette figure est l'être-là maintenu dans la pensée, comme un « pensé » qui est là consciemment. — C'est par la *déterminabilité* de cette figure dans laquelle l'esprit se sait lui-même qu'une religion se distingue d'une autre. Seulement il faut noter en même temps que la présentation de ce savoir de soi selon cette *déterminabilité singulière* n'épuise pas en fait le Tout d'une religion effective. La série des religions diverses qui se produiront représente aussi bien seulement les côtés divers d'une religion unique, ou mieux de toute *religion singulière*, et les représentations qui semblent caractériser une religion effective par rapport à une autre se retrouvent dans chacune. Mais en même temps la diversité doit aussi être envisagée comme une diversité de la religion². En effet, comme l'esprit se

1. La religion est la conscience de soi de l'esprit absolu, mais la présentation de cet absolu à la conscience dépend de la *figure* de cet absolu pour la conscience. Dans la « religion naturelle », l'absolu est représenté par l'*être de la nature*, la lumière, les plantes et les animaux, etc. Cet être a bien entendu un *sens spirituel* qui va au delà de lui; c'est pourquoi Hegel dit que cette figure est « l'être-là maintenu dans la pensée ».

2. Dialectique de la religion et des religions. Chaque religion est déjà en *puissance* la religion, mais elle ne l'est qu'en puissance parce que son *esprit réel* ne s'est pas haussé au plan de cette *conscience de soi* de l'absolu.

trouve dans la différence de sa conscience et de sa conscience de soi, son mouvement a ce but : supprimer cette différence fondamentale et donner à la figure qui est objet de la conscience la forme de la conscience de soi. Mais cette différence n'est pas supprimée par le fait que les figures que cette conscience contient ont en elles aussi le moment du Soi, et que le Dieu est représenté comme conscience de soi. Le Soi représenté n'est pas le Soi effectif. Pour que le Soi, aussi bien que toute autre détermination plus spécifique de la figure, appartienne en vérité à cette figure, il doit d'une part être posé en elle par l'opération de la conscience de soi, et il faut d'autre part que la détermination inférieure de la figure se montre supprimée et comprise par la détermination supérieure. En effet, le représenté cesse d'être Représenté et étranger à son propre savoir seulement parce que le Soi l'a produit, et parce qu'il contemple la détermination de l'objet comme la *sienna propre*, ayant ainsi en lui l'intuition de soi-même. — C'est grâce à cette activité que la détermination inférieure a en même temps disparu; car l'opération est le négatif qui s'accomplit aux dépens d'un autre. En tant que cette détermination inférieure se présente encore, elle est retirée dans l'inessentialité. Là, au contraire, où la détermination inférieure joue le rôle prédominant et où la déterminabilité supérieure est aussi présente, l'une coexiste dans un mode privé du Soi avec l'autre. Si donc les diverses représentations au sein d'une religion singulière présentent en fait le mouvement total des formes de la religion, le caractère spécifique de chaque religion est défini par l'unité particulière de la conscience et de la conscience de soi, c'est-à-dire est défini par le fait que la conscience de soi a pris en elle-même la détermination appartenant à l'objet de la conscience, se l'est appropriée au moyen de sa propre opération et la sait comme l'essentielle comparée aux autres³. — La vérité de la croyance en une détermination de l'esprit religieux se montre en ceci : que l'esprit effectif est constitué comme la figure dans laquelle il a l'intuition de lui-même dans la religion. Ainsi,

3. La dialectique de la religion est donc la dialectique des déterminabilités des figures de l'esprit absolu. Pour déterminer quelle est la figure vraie (objective) d'une certaine religion, il faut chercher celle qui est appropriée à son esprit effectif, que la conscience de soi a adoptée et qu'elle a elle-même posée comme essentielle. Ainsi la représentation de l'incarnation divine dans les religions orientales n'est pas la vraie figure de ces religions; elle est présente aussi, mais n'est pas conforme à l'esprit réel de ces religions pour lesquelles l'esprit absolu n'est pas encore le Soi.

par exemple, l'incarnation de Dieu qui se présente dans la religion orientale n'a aucune vérité, parce que son esprit effectif manque de cette réconciliation. — Ce n'est pas ici le lieu de retourner de la totalité des déterminations jusqu'à la détermination singulière et de montrer dans quelle figure à l'intérieur de cette détermination et de sa religion particulière la plénitude de toutes les autres est comprise. La forme supérieure rétrogradant sous une forme inférieure est privée de sa signification pour l'esprit conscient de soi; elle lui appartient seulement superficiellement et appartient à sa représentation. Cette forme supérieure doit donc être considérée dans sa signification originale là où elle est principe de cette religion particulière et authentifiée par son esprit effectif⁴.

α) L'essence lumineuse⁵

L'esprit, comme l'essence qui est *conscience de soi* — ou l'essence consciente de soi qui est toute vérité et sait toute effectivité comme soi-même, — en contraste avec la réalité que l'esprit se donne dans le mouvement de sa conscience n'est au début que *son propre concept*, et ce concept en contraste avec le jour de ce déploiement est la nuit de son essence; en contraste avec l'être-là de ses moments comme figures indépendantes il est le secret créateur de sa naissance⁶. Ce secret a en soi-même sa révélation; en effet, l'être-là a dans ce concept sa nécessité, puisque ce concept est l'esprit qui se sait, et puisqu'il a ainsi dans son essence le moment d'être conscience et de se représenter objectivement. — C'est là le pur Moi qui dans son extériorisation a en soi-même comme *objet universel* la certitude de soi-même; ou encore cet objet universel est pour le Moi la compénétration de toute pensée et de toute effectivité⁷.

4. La figure singulière de l'esprit qui comprend toutes les autres est celle de la religion révélée.

5. « Historiquement, le culte de la lumière est la religion des Parses fondée par Zoroastre », *Philos der Religion*, WW. XIII, 2 Teil, erstes Kapitel, p. 195. — La déterminabilité de l'absolu pour la conscience est ici celle de la certitude sensible.

6. La religion est d'abord son *concept* et l'opposition première est celle de l'être et du non-être; ici celle de la *lumière* et des *ténèbres*.

7. Philosophiquement, cette représentation de l'esprit absolu est celle de la

Dans la première scission immédiate de l'esprit absolu qui se sait soi-même, sa figure a cette détermination qui convient à la *conscience immédiate* ou à la *certitude sensible*. L'esprit a l'intuition de soi-même dans la forme de l'être; non pas pourtant dans celle de l'être privé d'esprit et rempli des déterminations contingentes de la sensation, — être qui appartient à la certitude sensible; — son être, au contraire, a la plénitude de l'esprit. Il inclut aussi bien en soi-même la forme qui se présentait dans la *conscience de soi* immédiate, la forme du *Maître* en face de la conscience de soi de l'esprit qui se retire de son objet⁸. — Cet être rempli du concept de l'esprit est donc la figure de l'esprit se rapportant *simplement* à soi-même, ou il est la figure de l'absence de figure. En vertu de cette caractéristique, cette figure est la pure *essence lumineuse* de l'aurore qui contient et remplit tout, et qui se conserve dans sa substantialité sans forme. Son être-autre est le négatif non moins simple, les *ténèbres*; les mouvements de sa propre extériorisation, ses créations dans l'élément docile de l'être-autre, sont les effusions de la lumière; elles sont, dans leur simplicité, en même temps son devenir-pour-soi et le retour de son être-là, sont des torrents de feu qui consomment la figuration visible. La différence, que cette essence se donne, réussit bien à se propager dans la substance de l'être-là et se façonne dans les formes de la nature, mais l'essentielle simplicité de sa pensée erre en elles sans consistance et sans pénétration⁹, élargit ses propres confins jusqu'à l'immensité et dissout sa beauté haussée à la splendeur dans sa sublimité.

Le contenu que ce pur être développe, ou son activité percevante, est par conséquent un jeu sans essence, accessoire au sein de cette substance qui ne fait que *surgir* sans *descendre en soi-même*, sans devenir sujet, et stabiliser ses différences par le moyen du Soi¹⁰. Ses déterminations sont seulement des attributs qui ne réussissent pas à atteindre l'indépendance, mais restent

substance, unité de la pensée et de l'effectivité; mais cette substance n'est pas encore *sujet*.

8. Comme c'est le cas dans toutes les religions orientales, l'*absolu* apparaît comme la négation du *Soi*, il a la forme du *maître* par rapport à l'homme qui a la forme de l'*esclave*. Ce rapport maître-esclave caractérise un *esprit effectif* et se transpose dans la religion correspondante. C'est à propos du *Judaïsme* que Hegel a examiné ce rapport de Dieu à l'homme dans ses études théologiques de jeunesse.

9. « *Unverständlich* ».

10. Hegel développe l'image du *Soleil* qui se lève, mais ne se couche pas

seulement des noms de l'Un aux multiples noms. Cet Un est revêtu des forces multiformes de l'être-là et des figures de l'effectivité comme d'un ornement sans Soi; elles sont seulement des messagers de sa puissance dépourvus de volonté propre, des visions de sa majesté, des voix qui chantent sa louange¹¹.

Mais cette vie chancelante doit se déterminer comme *être-pour-soi* et donner une consistance à ses figures évanouissantes. L'*être immédiat* dans lequel cette vie s'oppose à sa conscience est lui-même la puissance *négative* résolvant ses propres différences. Cet être est donc en vérité le *Soi*; et l'esprit parvient donc à se savoir dans la forme du *Soi*. La lumière pure éparpille sa simplicité comme une infinité de formes séparées, et se donne en holocauste à l'être-pour-soi en sorte que l'entité singulière emprunte la subsistance à sa substance.

b) La plante et l'animal¹²

L'esprit conscient de soi-même, qui hors de l'essence privée de figure est entré en soi-même ou a élevé son immédiateté au *Soi* en général, détermine sa simplicité comme une multiple variété de l'être-pour-soi et est la religion de la *perception* spirituelle dans laquelle l'esprit se désagrège en une pluralité innombrable d'esprits, plus faibles et plus forts, plus riches et plus pauvres. Ce panthéisme qui consiste d'abord dans la subsistance *paisible* de ces atomes spirituels devient mouvement d'hostilité à l'intérieur de soi-même. L'innocence de la *religion des fleurs*, qui est seulement représentation du *Soi* sans le *Soi*, passe dans le sérieux de la vie engagée dans la lutte, dans la culpabilité de la *religion des animaux*; la tranquillité et l'impuissance de l'individualité contemplative passe dans l'être-pour-soi destructeur¹³. — Il ne

encore; le coucher du soleil, son déclin, est la disparition de la *substance* dans le *sujet*. Le mouvement va de la substance au sujet, de l'Orient à l'Occident.

11. Le rapport de l'un et du multiple est ici comme dans le cas de la certitude sensible un rapport sans profondeur. La multiplicité est seulement attribut.

12. Correspond sans doute historiquement aux premières religions de l'Inde. — Si l'étude précédente correspondait à la certitude sensible, celle-ci correspond à la perception, et la suivante (l'artisan) correspondra à l'entendement.

13. L'unité sublime de l'esprit se brise en une multitude d'esprits qui sont

sert à rien d'avoir enlevé aux choses de la perception la *mort de l'abstraction* et de les avoir élevées à l'essence de la perception spirituelle; l'animation de ce règne des esprits a en elle cette mort par la déterminabilité et la négativité qui envahissent son indifférence innocente. Avec la déterminabilité et la négativité la dispersion dans la variété des figures paisibles de plantes devient un mouvement d'hostilité dans lequel la haine de leur être-pour-soi les consume. — La conscience de soi *effective* de cet esprit dispersé est une multitude d'esprits de peuplades isolées et insociables, qui, dans leur haine, se combattent à mort et prennent conscience d'espèces animales déterminées comme de leurs essences, et, en effet, ils ne sont rien d'autre que des esprits d'animaux, qu'une vie animale se séparant d'une autre et consciente de soi sans universalité¹⁴.

Mais dans cette haine se consume la déterminabilité de l'être-pour-soi purement négatif et, grâce à ce mouvement du concept, l'esprit entre dans une autre figure. L'*être-pour-soi supprimé* est la *forme de l'objet* qui est produit au moyen du Soi, ou qui, plutôt, est le Soi produit, le Soi se consumant soi-même, c'est-à-dire se faisant chose¹⁵. Au-dessus de ces esprits d'animaux se déchirant seulement entre eux, l'artisan obtient la haute main, lui dont l'opération n'est pas seulement négative, mais encore pacifique et positive. La conscience de l'esprit est donc désormais le mouvement qui a surpassé l'*être-en-soi* immédiat et l'*être-pour-soi* abstrait¹⁶. Puisque l'en-soi est rabaisé à une déterminabilité

comme les *propriétés* dans la perception sensible. Ces propriétés coexistent d'abord, c'est l'innocence de la *religion des fleurs*, car la plante est sans l'être-pour-soi. Mais quand la négativité apparaît dans la propriété, elle s'oppose aux autres et les exclut de soi, c'est la religion *des animaux*, qui « ont été adorés par beaucoup de populations, spécialement dans l'Inde et en Afrique, et ont été adorés dans tous les pays » (*Philosophie de la religion, op. cit.*, p. 94).

14. On notera l'effort de Hegel pour relier toujours l'esprit d'une religion à l'*esprit effectif*, l'esprit dans le monde. Ici la religion des animaux correspond à la dispersion des populations, à des peuplades insociables sans cesse en lutte les unes contre les autres. — Le moment suivant, celui de l'esprit artisan, est au contraire le moment de l'unification de ces peuplades qui se groupent pour construire une œuvre, « moyen et symbole de leur groupement », comme le dira Hegel à propos de l'architecture dans les leçons d'esthétique.

15. On comparera cette dialectique à celle de l'esclave (*Phénoménologie*, t. I, p. 164). C'est par le travail que l'esclave se forme et s'élève ainsi plus haut que dans la « lutte pour la vie et la mort ». A la dialectique de la lutte succède encore la dialectique du travail.

16. L'*être-en-soi* immédiat correspond à l'essence lumineuse, l'*être-pour-soi* abstrait à la religion des animaux. Maintenant, l'*être-en-soi* est la matière travaillée, l'*être-pour-soi* est l'opération du travail.

à travers l'opposition, il n'est plus la forme propre de l'esprit absolu, mais une effectivité que sa conscience trouve opposée à soi-même comme l'être-là vulgaire, et qu'elle supprime. En même temps cet esprit n'est pas seulement cet être-pour-soi qui supprime, mais il produit encore sa représentation, l'être-pour-soi extériorisé dans la forme d'un objet. Cette activité productrice n'est pas encore toutefois l'activité parfaite, mais une activité conditionnée et la formation d'un quelque chose de donné.

c) L'artisan ¹⁷

L'esprit se manifeste donc ici comme l'*Artisan*, et son opération par laquelle il se produit soi-même comme objet, sans pourtant avoir encore recueilli la pensée de soi-même, est un genre de travail instinctif, comme celui des abeilles qui fabriquent leurs alvéoles.

La première forme, étant la forme immédiate, est la forme abstraite de l'entendement, et l'œuvre n'est pas encore en elle-même comblée par l'esprit. Les cristaux des pyramides et des obélisques, les combinaisons simples de lignes droites avec des surfaces planes et des rapports égaux de parties, dans lesquelles l'incommensurabilité de la courbe est éliminée, tels sont les travaux de cet artisan de la stricte forme. En raison de la seule intelligibilité abstraite de la forme, cette forme n'est pas sa signification en elle-même, n'est pas le Soi spirituel. Les œuvres reçoivent donc seulement l'esprit, ou bien en elles-mêmes comme un esprit étranger décédé qui a abandonné son interpénétration vivante avec l'effectivité et, étant lui-même mort, entre dans ces cristaux dépourvus de vie ¹⁸ — ou bien les œuvres se rapportent à l'esprit d'une façon extérieure, comme à un esprit qui est là

17. *Der Werkmeister*. L'Artisan s'oppose à l'Artiste. Historiquement, cette opposition correspond à celle de l'Égypte et de la Grèce. — La plupart des allusions contenues dans ce chapitre visent l'Égypte. L'artisan ne part pas de la pensée de l'esprit; mais son travail est d'abord instinctif, et il ne parvient à cette pensée qu'après avoir édifié son œuvre. De même l'esclave, en formant la chose, se formait lui-même sans le savoir.

18. Les Pyramides, comme tombeaux. Sur tout ce développement, cf. les leçons d'esthétique, *Werke*, 1842, t. X, sur l'art symbolique, 1, p. 449, et sur l'architecture, 2, p. 279.

extérieurement et non pas comme esprit — comme à la lumière naissante qui projette sur elles sa signification.

La séparation dont part l'esprit qui travaille, celle de l'*être-en-soi* qui devient le matériau travaillé par lui — et de l'*être-pour-soi* qui constitue le côté de la conscience de soi au travail, lui est devenue objective dans son œuvre. Son effort ultérieur doit tendre à supprimer cette séparation de l'âme et du corps, à revêtir cette âme et à lui donner figure en elle-même, mais à animer ce corps. Les deux côtés, quand ils sont rapprochés l'un de l'autre, conservent alors l'un à l'égard de l'autre la déterminabilité de l'esprit représenté et de son enveloppe qui l'entoure; l'union de l'esprit avec soi-même contient cette opposition de la singularité et de l'universalité¹⁹. Tandis que l'œuvre se rapproche de soi-même dans ses côtés, il arrive en même temps pour cela l'autre fait : l'œuvre se fait plus proche de la conscience de soi qui travaille, et cette conscience de soi parvient dans l'œuvre à se savoir comme elle est en soi et pour soi. Cependant l'œuvre n'exprime ainsi d'abord que le côté abstrait de l'*activité* de l'esprit, qui ne sait pas encore son contenu en soi-même, mais le sait en son œuvre qui est une chose. L'artisan lui-même, l'esprit total, ne s'est pas encore manifesté, mais il est l'essence encore intérieure et cachée qui, en tant que totalité, est présente seulement désagrégée dans la conscience de soi active et dans l'objet produit par elle.

La demeure circonscrite donc, l'effectivité extérieure, qui est d'abord seulement élevée à la forme abstraite de l'entendement, est élaborée par l'artisan en une forme plus animée. Dans ce but il fait usage de la vie des plantes qui n'est plus sacrée comme elle l'était auparavant pour le panthéisme impuissant. Cette vie des plantes est prise par lui, qui se saisit comme l'essence étant-pour-soi, comme une matière utilisable, et elle est réduite à un aspect extérieur et à un ornement. Cependant elle n'est pas utilisée sans altération, mais le travailleur de la forme consciente de soi abolit en même temps la fragilité que l'existence immédiate de cette vie a dans cette vie même, et il rapproche ses for-

19. Cette opposition est dans le domaine esthétique celle qui donne naissance à la séparation de l'*architecture* et de la *sculpture*. La demeure circonscrite, le temple, enveloppe la représentation de l'individualité, la statue du dieu. Tous ces développements ont été repris par Hegel dans les leçons d'esthétique déjà citées.

mes organiques des formes plus strictes et plus universelles de la pensée. La forme organique qui, laissée libre, continue à foisonner dans la particularité, soumise de son côté à la forme de la pensée, élève de l'autre côté ces figures rectilignes et planes à la courbure animée — un mélange qui devient la racine de la libre architecture²⁰.

Cette demeure, le côté de l'*élément universel* ou de la nature inorganique de l'esprit, renferme maintenant aussi en elle une figure de la *singularité* qui rapproche de l'effectivité l'esprit précédemment séparé de l'être-là, intérieur ou extérieur à lui²¹, et rend ainsi l'œuvre plus semblable à la conscience de soi active. Le travailleur recourt tout d'abord à la forme de l'*être-pour-soi* en général, à la *figure animale*. Mais que dans la vie animale il ne soit plus conscient de soi d'une façon immédiate, il le prouve en se constituant lui-même en face d'elle comme la force qui la produit, et en se sachant dans cette vie comme dans son œuvre; par là la figure animale est supprimée comme telle et devient le hiéroglyphe d'une autre signification, c'est-à-dire d'une pensée. Désormais cette figure donc n'est plus employée seule et dans sa totalité par le travailleur; elle est mélangée avec la figure de la pensée, avec la figure humaine²². Mais à l'œuvre manque encore la figure et l'être-là dans lesquels le Soi existe comme Soi; — il lui manque encore d'exprimer en elle-même qu'elle renferme en soi une signification intérieure, il lui manque le langage, l'élément dans lequel est présent le sens même qui la remplit. C'est pourquoi l'œuvre, même si elle est purifiée tout à fait de l'animalité et ne porte plus en elle que la figure de la conscience de soi, est la figure encore muette qui a besoin du rayon du soleil levant pour avoir un son, qui, engendré par la lumière, est encore seulement résonance, et non langage, signe seulement du Soi extérieur, non du Soi intérieur²³.

A ce Soi extérieur de la figure s'oppose l'autre figure qui indi-

20. La dialectique de la *colonne*, comme on la trouve dans les leçons d'esthétique.

21. Intérieur à l'être-là dans le cas du mort enfermé dans l'œuvre, extérieur dans le cas de la « lumière naissante » qui donne leur sens aux œuvres.

22. La représentation des dieux avec une forme moitié humaine, moitié animale. Ce passage de la forme animale à la forme humaine est caractéristique pour Hegel de l'évolution de la sculpture et conduit à la sculpture classique.

23. La statue de Memnon.

que qu'elle a en elle un *Intérieur*. La nature retournant dans son essence réduit sa multiple variété vitale se singularisant et s'égarant dans son mouvement à un habitacle inessentiel qui est la *couverture de l'Intérieur*, et cet intérieur n'est d'abord que les ténèbres simples, l'immobile, la pierre noire et informe²⁴.

Les deux représentations contiennent l'*intériorité* et l'*être-là* — les deux moments de l'esprit et les deux représentations contiennent en même temps les deux moments d'une façon opposée, le Soi aussi bien comme Intérieur que comme Extérieur. Les deux représentations sont à unifier. — L'âme de la statue à forme humaine ne dérive pas encore de l'Intérieur, n'est pas encore le langage, l'être-là qui est intérieur en lui-même, — et l'Intérieur de l'être-là multiforme est encore l'élément atone (muet) et qui ne se distingue pas en soi-même, ce qui est encore séparé de son extérieur auquel appartiennent toutes les différences. — L'artisan unifie les deux moments dans le mélange de la figure naturelle et de la figure consciente de soi, et ces essences ambiguës, pour elles-mêmes énigmes, le conscient en lutte avec l'inconscient, l'intérieur simple en lutte avec l'extérieur multiplement figuré, l'obscurité de la pensée en lutte avec la clarté de l'expression — éclatent dans le langage d'une sagesse profonde et difficile à entendre²⁵.

Dans cette œuvre cesse le travail instinctif qui produisait l'œuvre inconsciente en face de la conscience de soi, car en elle à l'activité de l'artisan qui constitue la conscience de soi s'oppose un Intérieur également conscient de soi qui s'exprime. L'Artisan s'est élevé ici par son travail jusqu'à la scission de sa conscience, dans laquelle l'esprit rencontre l'esprit. Dans cette unité de l'esprit conscient de soi avec soi-même, en tant qu'il est à soi-même figure et objet de sa conscience, se purifient donc ses mélanges avec la manière d'être inconsciente de la figure naturelle immédiate. Ces monstruosité dans la figure, la parole et l'opération se résolvent dans une figuration spirituelle — un extérieur qui est allé en soi-même, un intérieur qui s'extériorise de soi et en soi-

24. La pierre noire de La Mecque. Dans ce symbolisme, l'intérieur est représenté dans sa pureté, et n'est par conséquent qu'une pure extériorité sans développement.

25. « Les énigmes des Égyptiens étaient des énigmes pour les Égyptiens eux-mêmes » (Hegel, *Leçons d'esthétique*, op. cit.). Il était réservé à la Grèce de résoudre cette énigme. La réponse est, comme on sait, l'homme lui-même.

même; — elles se résolvent dans une pensée qui est être-là s'engendrant soi-même, et préservant sa figure conforme à la pensée, un être-là transparent. L'esprit est *artiste* ²⁶.

26. L'idée d'une religion esthétique, ou d'un moment de la religion qui corresponde proprement à l'art, est indiquée dans Schleiermacher, *Reden*, Prüyer 172. Schleiermacher parle d'une religion de la nature et d'un mysticisme oriental qui se rattacherait à la religion chrétienne par l'intermédiaire d'une religion de l'art (*Kunst-religion*); il doute d'ailleurs de l'existence de cette religion. Dans tous les cas, la division de Hegel : *religion de la nature, religion esthétique, religion révélée*, qui se trouve déjà ébauchée dans les écrits théologiques de jeunesse, lui est suggérée par Schleiermacher et par Schelling. — On notera que, dans la *Phénoménologie*, l'art est un moment de la religion. C'est plus tard que Hegel distinguera dans l'esprit absolu, l'art, la religion et la philosophie. Mais dans les leçons d'esthétique, l'étude que Hegel fait de l'art le montre toujours très dépendant de la religion.

B. — LA RELIGION ESTHÉTIQUE

L'esprit a élevé sa figure dans laquelle il est objet pour sa propre conscience dans la forme de la conscience même, et il produit devant soi une telle forme. L'artisan a abandonné le travail *synthétique*; le travail qui consistait à *mélanger* les formes étrangères l'une à l'autre de la pensée et de la nature. Puisque la figure a gagné la forme de l'activité consciente de soi, l'artisan est devenu travailleur spirituel.

Si nous nous demandons alors quel est l'esprit *effectif* qui a dans la religion esthétique la conscience de son essence absolue, la réponse est claire; il s'agit de l'esprit *éthique* ou de l'esprit *vrai*¹. Cet esprit n'est pas seulement la substance universelle de tous les êtres singuliers; mais dire que cette substance a pour la conscience effective la figure de la conscience, cela signifie encore que la substance même qui est individualisée est sue par les individus comme leur propre essence et leur propre œuvre. Elle n'est donc pas pour eux l'essence lumineuse dans l'unité de laquelle l'être-pour-soi de la conscience de soi est contenu seulement négativement, d'une façon purement transitoire, et contemple le maître de son effectivité; — elle n'est pas non plus la haine dévorante et qui ne connaît pas de repos des peuplades — ni leur asservissement à des castes constituant dans leur ensemble l'apparence de l'organisation d'un tout parfait, à laquelle manque toutefois la liberté universelle des individus. Mais cet esprit est le peuple libre, dans lequel les mœurs constituent la substance de tous; et tous, et chaque être singulier, savent l'effectivité et l'être-là de cette substance comme leur propre volonté et leur opération propre².

1. La Grèce. En effet, dans cet esprit, la substance n'absorbe pas les individus en elle; mais elle a la *figure* du Soi. La cité est l'œuvre des individus comme elle est leur âme. Cette unité harmonieuse est une unité immédiate et qui par conséquent doit se briser. Dans cette introduction à la religion esthétique, Hegel va précisément montrer que l'*art* est une *prise de conscience* de ce monde éthique, et une prise de conscience qui est déjà le signe de son déclin.

2. *Vide supra*, le chapitre sur « l'esprit vrai, l'ordre éthique ».

Cependant la religion de l'esprit éthique est l'élévation de cet esprit au-dessus de son effectivité, le retour de sa *vérité (objective) dans le pur savoir de soi-même* ³. Le peuple éthique vit dans l'unité immédiate avec sa substance et n'a pas en lui le principe de la pure singularité de la conscience de soi; c'est pourquoi sa religion ne surgit dans sa perfection qu'au moment où *il se détache de sa subsistance*. En effet l'*effectivité* de la substance éthique repose en partie sur son *immutabilité* tranquille en face de l'absolu mouvement de la conscience de soi, et repose donc sur ce fait que cette conscience de soi ne s'est pas encore concentrée en soi-même à partir de ses mœurs paisibles et de sa solide confiance; — en partie elle repose sur son organisation en une pluralité de droits et de devoirs, en une articulation dans les masses des états sociaux et de leur opération particulière qui concourt à la vie du tout — et ainsi elle repose sur ce fait que l'être singulier est satisfait de la limitation de son être-là et n'a pas encore saisi la pensée, qui ne connaît pas de bornes, de son libre Soi ⁴. Mais cette confiance tranquille et *immédiate* dans la substance retourne dans la confiance *en soi-même* et dans la *certitude de soi-même* ⁵; la pluralité des droits et des devoirs, comme la limitation de l'opération, sont dans l'élément éthique le même mouvement dialectique que celui de la pluralité des choses et de leurs déterminations — un mouvement qui trouve son apaisement et sa fixité seulement dans la simplicité de l'esprit certain de soi. — Le perfectionnement de l'ordre éthique jusqu'à la libre conscience de soi et le destin du monde éthique sont donc l'individualité qui s'est concentrée en soi-même ⁶, l'absolue légèreté de l'esprit éthique qui a résolu en soi-même toutes les distinctions solides de sa subsistance et les masses de son articulation organique et qui, complètement assuré de soi, est parvenu à l'allégresse

3. On peut dire que l'« esprit éthique » avait été considéré dans son être; mais cette religion est « son savoir de soi ».

4. C'est précisément cette pensée du « Soi humain » dans son universalité qu'atteindra la religion de l'art; mais une telle pensée n'est possible que par une évolution de la conscience qui sort de l'immédiateté du monde éthique. On peut dire que le moment de l'art est à la fois l'apogée du monde éthique et le signe de sa dissolution.

5. C'est précisément cette *certitude absolue de soi-même* de l'homme en opposition à tout ce qui est substantiel qui terminera la dialectique de l'art. La comédie antique est pour Hegel l'expression de cette vérité. — On pense également au rôle de Socrate.

6. « Die in sich gegangene Individualität ». — L'individualité qui est allée à l'intérieur de soi-même, ce que nous traduirons par la *concentration* en soi.

sans limites et à la plus libre jouissance de soi-même. Cette certitude simple de l'esprit en soi-même a une signification ambiguë : elle est calme subsistance et solide vérité, mais elle est aussi bien inquiétude absolue et disparition de l'ordre éthique. Mais, en fait, c'est dans cette dernière⁷ qu'elle se tourne. En effet, la vérité de l'esprit éthique n'est d'abord que cette essence substantielle et cette confiance, au sein de laquelle le Soi ne se sait pas comme singularité libre, et qui par conséquent s'enfonce⁸ et périt dans cette intériorité ou dans la libération du Soi. Lorsque la confiance est ainsi rompue, que la substance du peuple est brisée en soi-même, c'est alors que l'esprit, qui était le moyen terme des extrêmes privés de consistance⁹, est désormais sorti dans l'extrême de la conscience de soi se saisissant elle-même comme essence. Cette conscience de soi est l'esprit ayant en soi-même sa certitude, qui se lamente de la perte de son monde et qui maintenant, à partir de la pureté du Soi, produit son essence, soulevée au-dessus de l'effectivité.

C'est dans une telle époque que surgit l'art absolu. Auparavant l'art est un genre de travail instinctif qui, enfoncé dans l'être-là, travaille en partant de cet être-là et en pénétrant en lui; il n'a pas sa substance dans l'ordre éthique libre et par conséquent ne possède pas non plus la libre activité spirituelle en ce qui concerne le Soi qui travaille¹⁰. — Plus tard l'esprit va au delà de l'art pour atteindre sa plus haute représentation — celle d'être non seulement la substance née du Soi, mais encore dans sa représentation comme objet, d'être ce Soi : non seulement de se produire à partir de son concept, mais d'avoir encore pour figure ce concept même qui est sien; en sorte que le concept et l'œuvre d'art produite se sachent mutuellement comme une seule et même chose¹¹.

7. C'est-à-dire dans la disparition, la mort de l'ordre éthique.

8. « Zu grunde geht ». La belle confiance et la substantialité éthique périclitent quand le Soi se libère et se « détache de sa subsistance ».

9. Ces extrêmes étaient la substance et le Soi singulier; l'esprit était le moyen terme, le milieu de ces extrêmes; il s'est maintenant résolu dans le Soi singulier qui a perdu son essence et la recrée par l'art. — L'art est donc d'abord mémoire, intériorisation (*Erinnerung*).

10. Rappel du moment antérieur à l'art, celui de l'artisan. — La Grèce représente le moment de l'art absolu, puisque ensuite, selon Hegel, l'art est dépassé et ne représente plus authentiquement l'esprit absolu. Cet au-delà de l'art est la religion chrétienne où la tragédie antique devient le drame même de l'homme.

11. C'est le Christ et la vie du Christ qui se substituent à l'œuvre d'art.

Puisque donc la substance éthique s'est retirée de son être-là dans sa pure conscience de soi, celle-ci est le côté du concept ou de l'*activité* avec laquelle l'esprit se produit comme objet. Un tel côté est forme pure parce que l'être singulier dans l'obéissance et le service éthique a absorbé dans son travail tout être-là inconscient et toute détermination fixe, comme la substance elle-même est devenue cette essence fluide. Une telle forme est la nuit à laquelle la substance fut livrée et dans laquelle elle se transforma en sujet. C'est de cette nuit de la pure certitude de soi-même que l'esprit éthique resurgit comme la figure libérée de la nature et de l'être-là immédiat de l'esprit.

L'*existence* du concept pur, dans lequel l'esprit s'est enfui de son propre corps, est un individu que l'esprit se choisit pour vase de sa douleur. Dans cet individu l'esprit est comme son Universel et sa puissance dont il souffre violence, comme son « pathos¹² », à la merci duquel sa conscience de soi perd sa liberté. Mais cette puissance positive de l'Universalité est domptée par le pur Soi de l'individu comme puissance négative. Cette activité pure, consciente de sa force inaliénable, lutte avec l'essence sans figure. Devenant son maître, cette activité négative a fait du pathos sa propre matière et s'est donnée son contenu, et cette unité émerge comme œuvre, comme l'esprit universel individualisé et représenté.

a) L'œuvre d'art abstraite

La première œuvre d'art est, en tant que l'œuvre immédiate, l'œuvre abstraite et singulière¹³. Elle doit, de son côté, sortir de son mode immédiat et objectif pour aller à la rencontre de la conscience de soi; tandis que de l'autre côté cette conscience de

12. Sur ce « pathos » et sa distinction d'avec la *passion* au sens moderne du terme, cf. les *Leçons d'esthétique*, *op. cit.*, I, p. 291.

13. Cette œuvre, l'image plastique du dieu, est abstraite et singulière parce qu'elle est posée en dehors de l'activité spirituelle qui lui donne naissance. — Les trois moments de l'*œuvre d'art abstraite* sont : 1° la représentation objective des dieux par la *sculpture*. Ces figures plastiques sont soustraites à l'inquiétude humaine et c'est là ce qui fait leur grandeur et leur faiblesse; 2° la pure intériorité de la conscience de soi unanime dans le langage de l'*hymne*, langage à distinguer du langage encore *particulier* de l'oracle; 3° l'unité de cette extériorité et de cette intériorité dans le *culte*.

soi, pour soi, entreprend dans le culte de supprimer la distinction qu'elle se donne d'abord envers son esprit, et procède ainsi à la production de l'œuvre d'art en elle-même animée.

I. (L'image des dieux.) La première manière dans laquelle l'esprit artiste éloigne autant que possible sa figure (plastique) et sa conscience active est la manière immédiate¹⁴, c'est-à-dire que cette figure *est là* comme chose en général. — Elle se divise en elle-même par la distinction de la singularité qui a en elle la figure du Soi et de l'universalité qui représente l'essence inorganique dans son rapport à la figure et constitue son environnement et sa demeure¹⁵. Grâce à l'élévation du tout dans le pur concept, cette figure obtient sa forme pure, celle qui est appropriée à l'esprit. Elle n'est ni le cristal propre à l'entendement qui loge ce qui est mort ou est illuminé par l'âme extérieure, — ni le mélange, résultant d'abord de la plante, des formes de la nature et de la pensée, pensée dont l'activité est ici encore une *imitation*. Mais le concept se dépouille de ce qui, de la racine, des rameaux et des feuilles, adhère encore aux formes, purifie ces formes en créations dans lesquelles la ligne droite et la surface plane du cristal sont haussées à des rapports incommensurables. Ainsi la vitalité de l'organique est reçue dans la forme abstraite de l'entendement, et en même temps l'essence de cette vitalité, l'incommensurabilité, est préservée pour l'entendement¹⁶.

Cependant le dieu intérieur à cette demeure est la pierre noire retirée de sa gangue animale et qui est pénétrée maintenant de la lumière de la conscience¹⁷. La figure humaine se libère de la figure animale avec laquelle elle était mélangée. L'animal est pour le dieu seulement un revêtement contingent. Il passe à côté de sa figure authentique, et n'a plus de valeur pour soi; il est rabaisé au signe de ce qui est autre que lui, au seul sym-

14. Cette séparation correspond à ce que Nietzsche appellera le moment apollinien dans l'art.

15. Cette distinction au sein de l'œuvre correspond à la distinction de la sculpture (figure singulière de la divinité) et de l'architecture, de la statue du dieu et de son temple.

16. Le temple grec et la colonne. Cf. les *Leçons d'esthétique* de Hegel sur l'architecture classique, *op. cit.*, II, p. 309, 319.

17. La pure intériorité de la pierre noire (*vide supra*, l'artisan) est devenue l'extériorité de la statue. Cette statue ne représente plus des figures animales, mais elle est pénétrée de la lumière de la conscience et dégage la forme humaine dans sa pureté.

bole¹⁸. La figure du dieu rejette, pour la même raison, en elle-même aussi l'indigence des conditions naturelles de l'existence animale; elle indique les dispositions internes de la vie organique fondues dans la surface de la forme, et appartenant seulement à cette surface. — Mais l'essence du dieu est l'unité de l'être-là universel de la Nature et de l'esprit conscient de soi qui dans son effectivité se manifeste en contraste avec le premier. Cependant, étant d'abord une figure *singulière*, son être-là est un des éléments de la Nature, comme son effectivité consciente de soi est un esprit national singulier¹⁹. Mais cet être-là est au sein de cette unité l'élément réfléchi dans l'esprit, la Nature transfigurée par l'éclat de la pensée, unie intimement à la vie consciente de soi. Les figures divines contiennent donc en elles leur élément naturel, comme un élément supprimé, comme une obscure réminiscence. L'essence chaotique et la lutte confuse de l'être-là libre des éléments, l'empire non-éthique des Titans, sont domptés et expulsés en marge de la réalité effective devenue claire à soi-même, dans les troubles confins du monde qui séjourne dans l'esprit et s'apaise en lui. Ces anciennes divinités, dans lesquelles l'essence lumineuse s'accouplant avec les ténèbres se particularise primitivement, le Ciel, la Terre, l'Océan, le Soleil, le Feu aveugle et typhonique de la terre, etc., sont remplacées par des figures qui n'ont plus en elles que l'obscur réminiscence de ces Titans, des figures qui ne sont plus des essences de la nature, mais de clairs esprits éthiques de peuples conscients d'eux-mêmes²⁰.

Cette figure simple a donc aboli en soi-même l'inquiétude de la singularisation indéfinie — la singularisation de l'élément naturel qui seulement comme essence universelle se comporte d'une façon nécessaire, mais se comporte d'une façon contingente dans son être-là et dans son mouvement, aussi bien que la singularisation d'un peuple, qui, dispersé dans les masses particulières de l'opération et dans les points individuels de la conscience de soi, a un être-là multiforme de sens et d'opération —

18. Par exemple l'aigle comme oiseau de Zeus.

19. Par exemple Athéna.

20. Sur cette formation de l'idéal classique, cf. les *Leçons d'esthétique*, op. cit., l'art classique en général, t. II; sur la dégradation de la forme animale, p. 27; sur le combat des anciens et des nouveaux dieux (ici l'empire non-éthique des Titans et les nouvelles figures divines), p. 37; sur la matière de l'individualisation, p. 85. On pourra se reporter aussi à l'étude plus générale sur « la déterminabilité de l'Idéal », I, p. 220.

et elle l'a recueillie dans l'Individualité sereine. En face d'elle se tient donc le moment de l'inquiétude, en face d'elle qui est l'essence se trouve la conscience de soi qui, comme son lieu de naissance, ne retient plus pour elle que le fait d'être l'activité pure²¹. Ce qui appartient à la substance, l'artiste l'a entièrement donné à son œuvre, mais il ne s'est donné à lui-même, comme individualité déterminée, aucune effectivité dans son œuvre. Il ne pouvait lui conférer la perfection qu'en se dépouillant de sa particularité, et en se désincarnant pour s'élever à l'abstraction de la pure opération. — Dans cette première production immédiate la séparation de l'œuvre et de son activité consciente de soi-même n'a pas abouti à une réunification; l'œuvre n'est donc pas pour soi le tout effectivement animé, mais elle est ce tout seulement quand elle est prise avec son propre devenir. Ce fait commun dans l'œuvre d'art, à savoir qu'elle est engendrée dans la conscience et produite par des mains humaines, est le moment du concept existant comme concept, qui s'oppose à elle. Et si ce concept, comme artiste ou spectateur, est assez désintéressé pour déclarer l'œuvre d'art absolument animée en elle-même, et pour s'oublier lui-même, créateur ou contemplateur, on doit au contraire insister fermement sur le concept de l'esprit qui ne peut se dispenser du moment d'être conscience de soi-même. Mais ce moment s'oppose à l'œuvre parce que le concept dans cette première scission de lui-même donne aux deux côtés leurs déterminations abstraites relatives l'une à l'autre, celle de l'opération et celle de l'être-chose, et que leur retour dans l'unité dont ils proviennent ne s'est pas encore produite.

L'artiste fait donc cette expérience dans son œuvre : il n'a pas produit une essence égale à lui-même. Sans doute de son œuvre lui revient bien une conscience, car une multitude admirative honore l'œuvre comme l'esprit qui est leur essence. Mais cette animation, en lui restituant sa conscience de soi seulement

21. Tournant dialectique. La conscience spirituelle en constituant ainsi l'individualité sereine a gardé pour elle le moment de l'inquiétude et de l'activité. Cette dialectique n'est pas seulement esthétique, on la retrouve sans cesse chez Hegel dans l'opposition de la vérité comme idée et du mouvement par lequel elle s'établit, etc. L'hégélianisme tout entier est une tentative pour réunifier ces deux moments, Cf. le texte suivant où le tout est seulement par l'unité de l'œuvre et de son devenir. Le sens particulier que Hegel donne au mot concept quand il définit sa philosophie par le concept s'éclaire également quand on considère que ce moment de l'activité est le « concept existant comme concept ».

comme admiration, est plutôt un aveu fait à l'artiste qu'elle ne lui est pas égale. Puisque son Soï lui revient comme joie en général, il n'y retrouve ni la douleur de sa formation et de sa production, ni l'effort de son travail. Les autres peuvent bien juger l'œuvre, ou lui apporter leur offrande, y mettre de quelque façon que ce soit leur conscience; — s'ils se posent avec leur savoir au-dessus d'elle, il sait lui combien son *opération* vaut plus que leur compréhension et leur discours; s'ils se mettent au-dessous et y reconnaissent leur *essence* qui les domine, il s'en sait lui comme le maître²².

II. (L'Hymne.) L'œuvre d'art requiert donc un autre élément de son être-là, le dieu un autre mode d'expression que celui dans lequel de la profondeur de sa nuit créatrice il tombe dans le contraire, dans l'extériorité, dans la détermination de la *chose* inconsciente. Cet élément supérieur est le langage; — un être-là qui est existence²³ immédiatement consciente de soi. Dans le langage la conscience de soi *singulière* est là, et elle est tout aussi immédiatement présente comme une contagion *universelle*. La complète spécification de l'être-pour-soi est en même temps la fluidité et l'unité universellement communiquée des multiples Soï; elle est l'âme existant comme âme. Le dieu donc qui a le langage comme élément de sa figuration est l'œuvre d'art en elle-même animée ayant immédiatement dans son être-là cette pure activité qui lui faisait contraste quand le dieu existait comme chose. On peut dire encore que la conscience de soi reste immédiatement près de soi-même dans l'objectivation de son essence. En étant ainsi près de soi-même dans son essence, elle est *pure pensée* ou la ferveur²⁴ dont l'*intérieurité* trouve en même temps dans l'hymne son *être-là*. L'hymne conserve la singularité de la

22. L'égalité dans ce dédoublement de l'esprit ne s'est donc pas encore produite. Sa véritable réalisation dépasse en fait la religion esthétique, et c'est seulement dans la religion révélée que l'esprit connaît l'esprit. On notera que Hegel pense sans cesse à une comparaison entre le monde grec et le christianisme, comme le montreront les textes qui suivent. Cette comparaison d'abord favorable à l'hellénisme, puis au christianisme, est l'itinéraire des travaux théologiques de jeunesse de Hegel.

23. « Existenz ». En général, quand Hegel parle du langage, il emploie le terme d'*Existenz* et non pas *Dasein*.

24. « Andacht ». Ce mot était employé déjà à propos de la conscience malheureuse; il indique la subjectivité qui n'atteint pas encore la *pensée*. On peut se demander si ces textes sur l'hymne ne conviendraient pas mieux à la musique de Bach qu'à la Grèce.

conscience de soi en lui ; et cette singularité entendue est en même temps là comme universelle. La ferveur allumée en tous est le flot spirituel qui, dans la multiplicité de la conscience de soi, est conscient de soi comme d'une égale *opération* de tous et comme d'un *être simple*. L'esprit, comme cette conscience de soi universelle de tous, a dans une seule unité aussi bien sa pure intériorité que l'être pour les autres et l'être-pour-soi des individus singuliers.

Ce langage se distingue d'un autre langage du dieu qui n'est pas celui de la conscience de soi universelle. L'*oracle*, soit du dieu des religions esthétiques, soit de celui des religions antérieures, est son premier langage nécessaire. En effet dans son *concept* est impliqué qu'il est aussi bien l'essence de l'esprit que de la nature, et qu'il n'a pas seulement un être-là naturel, mais encore spirituel. En tant que ce moment est seulement impliqué dans le *concept* de dieu et n'est pas encore réalisé dans la religion, le langage alors pour la conscience de soi religieuse est langage d'une conscience de soi étrangère. La conscience de soi encore étrangère à sa communauté n'a pas la *présence* exigée par son concept. Le Soi est bien l'être-pour-soi simple et ainsi purement *universel*, mais celui qui est séparé de la conscience de soi de la communauté n'est d'abord qu'un Soi singulier. — Le contenu de cette forme propre de langage dépend de la déterminabilité universelle dans laquelle l'esprit absolu en général est posé dans sa religion. — L'esprit universel de l'aurore, qui n'a pas encore particularisé son être-là, prononce donc sur l'essence des propositions également simples et universelles ; le contenu substantiel en est sublime dans la simplicité de sa vérité ; mais, du fait même de cette universalité, il paraît en même temps trivial à la conscience de soi plus développée²⁵.

Le Soi plus développé s'élevant à l'*être-pour-soi* domine le pur pathos de la substance, domine l'objectivité de l'essence lumineuse naissante ; il sait cette simplicité de la vérité comme l'*étant-en-soi*, qui n'a plus la forme d'un être-là contingent par l'intermédiaire d'une voix étrangère, mais il sait cette simplicité

25. Dans l'essence de la divinité se trouve contenu le moment spirituel en même temps que le moment de la nature. Ce moment apparaît comme langage, mais d'abord comme langage d'une conscience de soi étrangère. C'est là l'oracle. Dans la religion esthétique, les vérités universelles sont soustraites à cette contingence et la conscience de soi les connaît directement en elles-mêmes. C'est le « connais-toi toi-même ».

de la vérité comme *la loi certaine et non écrite des dieux qui vit éternellement et dont personne ne sait quand elle apparut*²⁶. — Si la vérité universelle, révélée par l'essence lumineuse, s'est ici retirée dans l'intérieur ou dans la profondeur sous-jacente et s'est ainsi soustraite à la forme d'une manifestation contingente, par contre, dans la religion esthétique, la figure du dieu étant la conscience et par conséquent la singularité en général, le langage propre du dieu qui est l'esprit du peuple éthique est l'oracle qui sait la situation spéciale de ce peuple et lui fait connaître ce qui est utile à ce propos. Mais les vérités universelles, parce qu'elles sont sues comme *ce qui est en soi*, sont revendiquées par *la pensée dans son savoir*, et le langage de ces vérités n'est plus à la pensée un langage étranger, mais le sien propre. Ainsi ce sage de l'antiquité cherchait dans sa propre pensée ce qui était bien et beau, tandis qu'au contraire il laissait à son démon le soin de savoir le contenu accidentel et mesquin du savoir; s'il était convenable, par exemple, de fréquenter tel ou tel, ou bien pour une de ses connaissances d'entreprendre un voyage déterminé, et d'autres choses également sans profonde signification²⁷. Semblablement la conscience universelle tire le savoir du contingent du vol des oiseaux, des arbres ou des fermentations de la terre dont les vapeurs ravissent à la conscience de soi son pouvoir de réflexion; car le contingent est l'irréfléchi et l'étranger, et la conscience éthique se laisse sur ce point déterminer d'une façon irréfléchie et étrangère comme aux dés. Si l'être singulier se détermine au moyen de son entendement et choisit avec pondération ce qui peut lui être utile, au fondement de cette autodétermination réside la déterminabilité du caractère particulier; or cette déterminabilité est elle-même le contingent, et ce savoir de l'entendement sur ce qui est utile à l'être singulier est un savoir comme celui de l'oracle ou du sort. Seulement qui interroge l'oracle ou le sort exprime ainsi la disposition éthique de l'indifférence à l'égard du contingent, l'autre par contre traite ce qui est en soi le contingent comme l'intérêt essentiel de sa pensée et de son savoir. Supérieur aux deux est de faire de cette réflexion pondérée l'oracle pour l'opération contingente,

26. Cf. l'*Antigone* de Sophocle, texte souvent cité par Hegel.

27. Socrate. Sur cette révolution socratique, cf. les leçons de Hegel sur l'histoire de la philosophie, *Werke*, 1840, XIV, 2, p. 39, et particulièrement *Le destin de Socrate*, p. 81.

en sachant toutefois cette action pondérée comme quelque chose de contingent à cause de son rapport au particulier et de son opportunité.

Le véritable être-là conscient de soi que l'esprit reçoit dans le langage, qui n'est pas le langage d'une conscience de soi étrangère et donc contingente, d'une conscience de soi non universelle, est l'œuvre d'art que nous avons vue plus haut. Elle fait contraste à la choséité de la statue. Tandis que la statue est l'être-là qui s'immobilise, elle est l'être-là disparaissant. Tandis que dans l'une l'objectivité laissée libre manque du propre Soi immédiat, elle reste au contraire dans l'autre trop incluse dans le Soi, aboutit trop peu à la figuration plastique et, comme le temps, n'est plus là aussitôt qu'elle est là²⁸.

III. (Le culte.) Le mouvement des deux côtés au cours duquel la figure divine *mue* dans le pur élément sentant de la conscience de soi, et la figure divine *s'immobilisant* dans l'élément de la choséité abandonnent mutuellement leur détermination diverse, et au cours duquel parvient à l'existence l'unité qui est le concept de l'essence de la figure divine, constitue le *culte*. Dans ce culte le Soi se donne la conscience de la descente de l'essence divine de son au-delà jusqu'à lui ; et cette essence qui n'est d'abord que l'essence ineffective et seulement objective gagne ainsi la propre effectivité de la conscience de soi²⁹.

Ce concept du culte est en soi déjà contenu et présent dans la fluidité du chant des hymnes. Cette ferveur est la satisfaction immédiate et pure du Soi par soi-même et en soi-même. C'est l'âme purifiée qui, dans cette pureté, est immédiatement seulement essence et se fait une avec l'essence. En vertu de son abstraction elle n'est pas la conscience qui distingue son objet de soi, et est donc seulement la nuit de l'être-là et *le lieu préparé pour sa figure*. Le culte abstrait élève donc le Soi à ce pur

28. Ainsi s'oppose l'extériorité de la statue à l'intériorité de l'hymne. La réconciliation de ces deux moments — extériorité et intériorité — sera le culte que Hegel définit ainsi en général (*Phil. der Religion*, WW. 2 Teil, *Zweites Kapitel*, p. 149, texte cité par E. de Negri, traduction italienne de la *Phénoménologie*, t. II, p. 247) : « Le culte est la relation par le moyen de laquelle est supprimée l'extériorité du dieu, représenté objectivement, en regard de la conscience; l'identité se réalise et la conscience de soi parvient à la conscience de la résidence du divin en elle. »

29. Il y a donc un double mouvement à considérer dans le culte : de la conscience de soi humaine à l'essence, de l'essence à la conscience de soi.

élément divin. L'âme accomplit cette purification avec conscience; toutefois elle n'est pas encore le Soi qui, descendu dans sa profondeur, se sait comme le mal³⁰; mais c'est un être, une âme, qui purifie son extériorité avec l'eau et la recouvre de vêtements blancs tandis que son intériorité parcourt le chemin représenté des travaux, des peines et des récompenses, le chemin de la culture en général qui la dépouille de la particularité et la conduit au séjour et à la participation de la béatitude³¹.

Ce culte sous sa première forme est seulement une actualisation *secrète*, c'est-à-dire seulement représentée, ineffective; il doit être action *effective*; une action ineffective se contredit elle-même. Ainsi la *conscience proprement dite* s'élève à sa pure conscience de soi. L'essence a dans la conscience la signification d'un objet libre³². Grâce au culte effectif cet objet rentre dans le Soi, — et en tant que cet objet a dans la pure conscience la signification de la pure essence séjournant au delà de l'effectivité, cette essence descend, par cette médiation, de son universalité à la singularité et se relie ainsi à l'effectivité.

L'introduction des deux côtés dans l'action se détermine ainsi : pour le côté conscient de soi, en tant qu'il est conscience *effective*, l'essence se présente comme la *nature effective*; d'une part cette nature appartient à cette conscience comme possession et propriété et vaut comme l'être-là qui n'est pas *en soi*; — d'autre part elle est sa *propre* effectivité immédiate et sa singularité qu'elle considère aussi bien comme non-essence et comme supprimée. Mais en même temps cette nature extérieure a pour sa pure conscience la signification *opposée*, c'est-à-dire celle de l'essence *étant-en-soi* à laquelle le Soi sacrifie son inessentialité, comme il sacrifie inversement à lui-même le côté inessential de la nature³³. L'action est mouvement spirituel parce qu'elle est bilatérale; elle supprime l'abstraction de l'essence, le mode de détermination de l'objet par la ferveur, et la rend effective; elle

30. C'est dans le christianisme seulement que se réalise cette *concentration absolue* en soi-même et la connaissance du *Mal*. La conscience antique ne va pas jusque-là.

31. Peut-être y a-t-il là une allusion à l'enseignement orphique et aux mythes pythagoriciens.

32. C'est-à-dire transcendant au Soi, au delà de lui.

33. L'objet a donc une *double* signification. Pour la conscience *effective*, l'objet est l'être-là naturel comme propriété ou comme la réalité sensible même de la conscience; pour la pure conscience, l'objet est le signe de l'essence.

supprime l'effectivité, le mode dans lequel l'agent détermine l'objet et soi-même, et l'élève à l'universalité.

L'action du culte commence donc avec le pur *abandon* d'une possession que le propriétaire sans profit apparent pour lui dissipe ou laisse partir en fumée³⁴. Ainsi devant l'essence de sa pure conscience il renonce à la possession, au droit de propriété et de jouissance de celle-ci, il renonce à la personnalité et au retour de l'opération dans le Soi et réfléchit l'action plutôt dans l'universel ou dans l'essence qu'en soi-même. — Mais inversement l'*essence objective* disparaît par là même. L'animal qui est sacrifié est le *signe d'un dieu*, les fruits qui sont consommés sont Cérès et Bacchus *mêmes vivants*. Dans celui-là meurent les puissances du droit supérieur qui a sang et vie effective, mais dans ceux-ci les puissances du droit inférieur qui, sans le sang, possède la puissance secrète et la ruse. — Le sacrifice de la substance divine appartient, en tant qu'il est opération, au côté conscient de soi; mais pour que cette opération effective soit possible, l'essence doit elle-même s'être déjà *sacrifiée* en soi. L'essence a fait ce sacrifice en se conférant l'être-là et se faisant animal singulier et fruit. Cette renonciation, que l'essence a déjà accomplie en soi, le Soi agissant la présente dans l'être-là et pour sa conscience et remplace cette effectivité *immédiate* de l'essence par l'effectivité supérieure, c'est-à-dire celle de soi-même³⁵. En effet l'unité qui a pris naissance et qui est le résultat de la suppression de la singularité et de la séparation des deux côtés n'est pas le destin seulement négatif, mais a encore une signification positive. C'est seulement à l'essence abstraite du monde souterrain que ce qui lui est sacrifié est tout à fait abandonné, la réflexion de la possession et de l'être-pour-soi dans l'universel y étant explicitement distincte du Soi comme tel. Mais en même temps c'est là une minime partie, et l'autre sacrifice est seulement la destruction de ce qui est inutilisable et plutôt la préparation de ce qui est sacrifié pour la fête dont le festin frustrera l'action de sa signification négative. Celui qui fait le sacrifice exclut du premier sacrifice³⁶ la plus grande part, et garde dans l'autre ce qui

34. Signification du *sacrifice* dans le culte.

35. Ainsi dans le sacrifice l'essence divine renonce à la pure essentialité et se donne à la conscience de soi, comme inversement la conscience de soi s'élève à l'essentialité.

36. C'est-à-dire celui qui a été fait à « l'essence abstraite du monde souterrain ».

est utile à sa *jouissance*. Cette jouissance est la puissance négative qui supprime aussi bien l'essence que la *singularité*, et est en même temps l'effectivité positive dans laquelle l'être-là *objectif* de l'essence est transformé en être-là *conscient* de soi, et dans laquelle le Soi obtient la conscience de son unité avec l'essence³⁷.

Du reste ce culte est bien une action effective, quoique sa valeur réside surtout dans la ferveur; ce qui appartient à cette dernière n'est pas produit objectivement, de même que le résultat dans la *jouissance* se ravit à soi-même son être-là. Le culte s'étend cependant plus loin et compense cette déficience en donnant à sa ferveur une *subsistance objective*; il est en effet le travail commun ou singulier que chacun peut accomplir et qui produit le temple et l'ornement du dieu pour l'honorer. — De cette façon, pour une part, l'objectivité de la statue vient à être supprimée, car en lui consacrant ses dons et son travail le travailleur dispose le dieu en sa faveur et contemple son Soi comme lui appartenant. Pour une autre part enfin cette opération n'est pas le travail singulier de l'artiste, mais cette particularité est dissoute dans l'universalité. Mais ce n'est pas seulement l'honneur du dieu qui est réalisé, et la bénédiction de sa faveur ne se répand pas seulement en représentation sur le travailleur; le travail cependant a aussi la signification inverse de la première, qui était celle de la renonciation à soi et celle de l'honneur rendu à ce qui est étranger. Les demeures et les autels du dieu sont pour l'usage de l'homme, les trésors qui y sont conservés sont en cas de nécessité les siens. L'honneur dont ce dieu jouit dans son ornement est l'honneur du peuple artiste et magnanime. Au jour de la fête ce peuple orne aussi bien ses propres demeures et ses propres vêtements, ses cérémonies, avec grâce et beauté. Ainsi il reçoit en échange de ses dons la récompense du dieu reconnaissant et les preuves de sa faveur, s'étant lié à lui grâce à son travail, et non dans l'espérance et dans une réalisation différée, mais dans l'honneur rendu et dans la présentation des dons il possède immédiatement la jouissance de sa propre richesse et magnificence³⁸.

37. Sur cette signification de la jouissance de l'être-là naturel par la conscience de soi, cf. déjà le tome I de la *Phénoménologie* sur la certitude sensible, p. 91.

38. Ainsi se réalise dans cette réciprocité et dans cette présence l'unité de l'homme et de l'essence. Contrairement au peuple juif qui était le peuple de

b) L'œuvre d'art vivante ³⁹

Le peuple qui dans le culte de la religion esthétique approche son dieu est le peuple éthique qui sait que son État et les actions de cet État sont sa propre volonté et comme l'accomplissement de lui-même. Cet esprit en regard du peuple conscient de soi n'est donc pas l'essence lumineuse qui, privée du Soi, ne contient pas en elle la certitude des êtres singuliers, mais n'est plutôt que leur essence universelle et la puissance dominatrice au sein de laquelle ils disparaissent. Le culte religieux de cette essence simple et sans figure n'accorde donc en retour à ses adeptes rien si ce n'est d'être le peuple de leur dieu. Il leur assure seulement leur base d'existence et leur substance simple comme un tout, mais non leur Soi effectif qui est plutôt rejeté. Ils vénèrent en effet leur dieu comme la profondeur vide, non comme esprit. Mais d'un autre côté le culte de la religion esthétique est sans cette *simplicité* abstraite de l'essence, il manque donc de la *profondeur* de cette essence. Cependant l'essence qui est *immédiatement* unie avec le Soi est en soi l'esprit et la vérité qui sait, quoiqu'elle ne soit pas encore la vérité sue ou la vérité qui se sait soi-même dans sa profondeur. Puisque donc l'essence a ici le Soi en elle-même, sa manifestation est agréable à la conscience, et cette conscience dans le culte obtient non seulement la justification universelle de sa subsistance, mais encore son être-là conscient en elle. Inversement l'essence n'a pas son être-là conscient dans un peuple réprouvé dont la substance seule est reconnue, dont l'effectivité est privée du Soi, mais dans le peuple dont le Soi est reconnu au sein de sa substance ⁴⁰.

Du culte procède donc la conscience de soi satisfaite dans son

la conscience malheureuse parce qu'il posait son essence toujours au delà de soi, le peuple grec est pour Hegel le peuple heureux dans l'histoire. Cette opposition domine les travaux de jeunesse de Hegel.

39. L'œuvre d'art vivante est constituée par les fêtes en général. Les éléments en sont l'« enthousiasme bachique » et la « belle corporéité » apollinienne; c'est à juste titre, nous semble-t-il, que E. de Negri (*op. cit.*, t. II, p. 252) compare cette étude de Hegel à celle de Nietzsche sur l'origine de la tragédie. Cette comparaison s'impose particulièrement à propos de ce chapitre où domine le dualisme de Dionysos et d'Apollon.

40. Opposition du culte grec au mysticisme oriental; mais la profondeur de ce mysticisme n'est pas, comme on va le voir, absolument absente.

essence et l'entrée du dieu en elle comme dans sa propre demeure. Pour soi cette *demeure* est la nuit de la substance ou la pure individualité de cette substance⁴¹, mais non plus l'individualité tendue de l'artiste qui ne s'est pas encore réconciliée avec son essence *devenant objective*; elle est au contraire la nuit satisfaite qui, comblée, possède en elle son *pathos* parce qu'elle est le retour de l'intuition, de l'objectivité supprimée. — Ce *pathos* est pour soi l'essence du *soleil levant*, mais qui s'est désormais *couchée* en soi-même et a en elle son déclin, la conscience de soi, et ainsi a être-là et effectivité. — Elle a ici parcouru le mouvement de son actualisation. Descendant de sa pure essentialité vers une force objective de la nature et vers ses manifestations, elle est un être-là pour l'Autre, c'est-à-dire pour le Soi, par lequel elle est consommée. La silencieuse essence de la nature privée du Soi atteint dans le fruit le moment où la nature, se préparant soi-même à être digérée, s'offre à la vie du Soi. Dans l'utilité de pouvoir être mangée et bue la nature atteint sa suprême perfection; dans cet acte, en effet, elle est la possibilité d'une existence supérieure et touche les confins de l'être-là spirituel; — dans ses métamorphoses l'esprit de la terre a prospéré en partie jusqu'à la substance silencieusement puissante, en partie jusqu'à la fermentation spirituelle, là jusqu'au principe féminin de la nutrition, ici jusqu'au principe mâle de la force spontanée de l'être-là conscient de soi⁴².

Dans cette jouissance se dévoile donc ce qu'est cette essence lumineuse surgissante; la jouissance est le mystère de cette essence; car l'élément mystique n'est pas la dissimulation d'un secret ou l'absence de savoir, il consiste plutôt en ce que le Soi se sait un avec l'essence, et cette essence est donc révélée. Seul le Soi est manifeste à soi-même; ou ce qui est manifeste l'est seulement dans la certitude immédiate de soi. Mais grâce au culte c'est dans cette certitude que l'essence simple a été posée. Cette essence, comme chose consommable, n'a pas seulement l'être-là qui est vu, touché, senti, goûté, mais est encore objet du désir, et

41. Dans la terminologie de Hegel, la substance supprimée comme substance est devenue la *pure individualité*; ou encore elle est la *nuit* « dans laquelle la substance se transforme en sujet ». Ici cette pure individualité n'est plus l'activité tendue du créateur qui se sépare de soi dans son œuvre; elle est le *retour* de l'œuvre, l'intuition supprimée, donc la nuit satisfaite en soi-même. — Sur le *déclin* de la substance, cf. note 10, p. 215.

42. Interprétation des « mystères » grecs de Demeter et de Dionysos.

grâce à la jouissance effective l'essence devient une avec le Soi, est ainsi complètement dévoilée et manifeste pour lui⁴³. — Ce qu'on dit être manifeste à la raison, au cœur, est en fait encore secret, manque encore de la certitude effective de l'être-là immédiat, aussi bien la certitude objective que la certitude de la jouissance, et cette certitude de la jouissance dans la religion n'est pas seulement celle qui est privée de pensée et immédiate, mais elle est en même temps celle qui inclut le pur savoir du Soi.

Ce qui ainsi, grâce au culte, est devenu manifeste à l'esprit conscient de soi en lui-même, c'est l'essence *simple* comme le mouvement par lequel d'une part elle passe de son secret nocturne dans la conscience pour en être la substance silencieuse et nourrissante, tandis que d'autre part elle se perd de nouveau dans la nuit souterraine, dans le Soi, pour s'attarder sur terre seulement avec la silencieuse nostalgie maternelle. — Mais l'impulsion éclatante est l'essence de la lumière naissante aux multiples noms et est sa vie tumultueuse qui, délaissant à son tour son être abstrait, s'est d'abord recueillie dans l'être-là objectif du fruit, puis se livrant à la conscience de soi parvient en elle à la véritable effectivité, — et maintenant s'agite comme une horde de femmes exaltées — le délire indompté de la nature dans une figure consciente de soi⁴⁴.

Ce qui toutefois se dévoile ici à la conscience, ce n'est encore que l'esprit absolu qui est cette essence *simple* et non pas celui qui est comme esprit en lui-même; en d'autres termes ce qui se dévoile ici c'est seulement l'esprit *immédiat*, l'esprit de la nature. Sa vie consciente de soi est donc seulement le mystère du pain et du vin, de Cérès et de Bacchus, non le mystère des autres dieux, des dieux proprement supérieurs dont l'individualité inclut en soi comme moment essentiel la conscience de soi comme telle. L'esprit ne s'est donc pas encore sacrifié à la conscience de soi *comme esprit conscient de soi*, et le mystère du pain et du vin n'est pas encore le mystère de la chair et du sang⁴⁵.

Cette débordante ivresse divine doit s'apaiser en se faisant *objet*, et l'enthousiasme non parvenu à la conscience doit pro-

43. Sur le désir, la jouissance, la conscience de soi comme *vie* en général, cf. *Phénoménologie*, t. I, p. 145 : « La vérité de la certitude de soi-même. »

44. Les Ménades. Cf. Euripide.

45. Comparaison faite par Hegel avec le christianisme.

duire une œuvre qui lui soit ce qu'était la statue à l'enthousiasme de l'artiste précédent, une œuvre certes aussi parfaite, telle cependant qu'elle ne soit plus comme un Soi en lui-même sans vie, mais comme un Soi *vivant*⁴⁶. — Un tel culte est la fête que l'homme se donne à lui-même en son propre honneur, sans toutefois conférer à un culte de ce genre la signification de l'essence absolue; c'est en effet seulement l'essence qui s'est manifestée à l'homme, non pas encore l'esprit; elle ne s'est pas encore manifestée à lui comme essence telle qu'elle assume *essentiellement* figure humaine⁴⁷. Mais ce culte jette les fondements de cette révélation et en expose un à un les moments; ici le moment abstrait de la vivante *corporité* de l'essence comme précédemment l'unité des deux dans une mysticité inconsciente. L'homme se pose donc lui-même à la place de la statue comme figure élaborée et façonnée au *mouvement* parfaitement libre, — de même que la statue était le *repos* parfaitement libre. Si chaque être singulier sait au moins se présenter comme porteur de flambeaux, au-dessus d'eux s'en élève un qui est le mouvement devenu figure, l'élaboration polie, la force fluide de tous les membres — une œuvre d'art animée et vivante dont la beauté se double de la vigueur et à laquelle sont attribués comme récompense de sa force l'ornement avec lequel on honorait la statue non moins que l'honneur d'être, dans son peuple, au lieu du dieu de pierre, la plus haute représentation corporelle de leur essence.

Dans les deux présentations⁴⁸ que nous venons de voir est présente l'unité de la conscience de soi et de l'essence spirituelle, mais il manque encore leur équilibre. Dans l'enthousiasme bachique le Soi est extérieur à soi, mais dans la belle *corporité* c'est l'essence spirituelle qui est à l'extérieur de soi. Cette obscurité de la conscience et son sauvage balbutiement doivent être recueillis dans le clair être-là de la *corporité*, et la clarté sans esprit de cette dernière doit être recueillie dans l'intériorité de l'enthousiasme bachique. L'élément parfait au sein duquel l'in-

46. A cette ivresse divine doit correspondre une œuvre d'art vivante, la belle *corporité*, qui se substitue à la statue.

47. Cette manifestation de l'essence comme « assumant essentiellement figure humaine » sera l'incarnation dans le sens chrétien du terme. La tragédie antique, comme la concevaient Hölderlin et Hegel, prépare le drame chrétien qui est au delà de l'art.

48. C'est-à-dire la mysticité inconsciente et la belle *corporité*.

tériorité est tout aussi extérieure que l'extériorité est intérieure est une fois encore le langage, mais non plus le langage de l'oracle tout à fait contingent et singulier dans son contenu, ni l'hymne, pur sentiment à la louange seulement d'un dieu singulier, ni le balbutiement sans contenu de la frénésie bachique⁴⁹. Cependant le langage a gagné son contenu clair et universel; — son contenu est *clair*, car l'artiste est sorti du premier enthousiasme entièrement substantiel et s'est cultivé à une forme qui dans ses mouvements est existence pénétrée par l'âme consciente de soi, et existence unanime⁵⁰; — son contenu est *universel*, car dans cette fête qui est l'honneur de l'homme disparaît l'unilatéralité des statues qui contiennent seulement un esprit national, un caractère déterminé de la divinité. Le beau gymnaste est bien l'honneur de son peuple particulier, mais il est une singularité corporelle dans laquelle ont disparu le détail et la signification rigoureuse et le caractère intime de l'esprit qui soutient la vie particulière, les dispositions, les besoins et les mœurs de son peuple. Dans cette aliénation jusqu'à la pleine corporéité l'esprit a quitté les impressions particulières et les résonances de la nature qu'il enfermait en soi comme l'esprit effectif du peuple⁵¹. Son peuple n'est donc plus conscient en lui de sa particularité, mais il est conscient de l'abandon de cette particularité et de l'universalité de son être-là humain.

c) L'œuvre d'art spirituelle⁵²

Les esprits des peuples qui deviennent conscients de la figure de leur essence dans un animal particulier se rassemblent et s'u-

49. Transition à l'œuvre d'art spirituelle, réalisée dans le langage, c'est-à-dire l'épos, la tragédie, la comédie.

50. Le texte allemand dit « mitlebendes »; nous interprétons cette clarté de la forme comme impliquant une communicabilité de son être et nous avons ainsi traduit par unanime.

51. La statue était encore l'esprit particulier d'un peuple dans la communauté des peuples grecs, et représentait un certain être-là de la nature.

52. L'œuvre d'art spirituelle médiate la première sphère *abstraite* (l'œuvre d'art abstraite) et la seconde sphère *concrète* (l'œuvre d'art vivante); elle présente le divin dans l'élément de la représentation et dans le langage créé par l'esprit; elle présente donc le rapport vivant du divin et de l'humain au sein de l'unité des deux.

nifient⁵³ ; ainsi les beaux génies nationaux particuliers se réunissent dans un Panthéon dont l'élément et la demeure est le langage. La pure intuition de soi-même comme *humanité universelle* a dans l'effectivité de l'esprit d'un peuple la forme suivante : il se lie avec les autres — ceux avec lesquels il constitue du fait de la nature une nation — pour une entreprise commune, et pour cette œuvre forme avec eux un seul peuple et ainsi un seul ciel⁵⁴. Cette universalité à laquelle l'esprit parvient dans son être-là n'est toutefois que la première universalité qui sort de l'individualité de la vie éthique ; elle n'a pas encore surmonté son immédiateté, n'a pas formé un État à partir de ces populations. Le caractère éthique de l'esprit effectif d'un peuple repose en partie sur la confiance immédiate des êtres singuliers envers la totalité de leur peuple, en partie sur la participation immédiate que tous, en dépit de la différence des classes, prennent aux décisions et aux actions du gouvernement. Dans l'union, qui ne constitue pas d'abord un ordre permanent, mais s'effectue en vue d'une action commune, cette liberté de participation de tous et de chacun est *provisoirement* laissée de côté. Cette première communauté est donc plutôt un rassemblement d'individualités que la domination de la pensée abstraite⁵⁵ qui ravirait aux êtres singuliers leur participation consciente de soi à la volonté et à l'opération du tout.

I. (L'épos) — a) — (SON MONDE ÉTHIQUE.) Le rassemblement des esprits des peuples constitue un cycle de figures qui embrasse désormais la nature entière aussi bien que l'ensemble du monde éthique. Ils se trouvent aussi sous le *commandement suprême* de l'un plutôt que sous sa *domination suprême*. Pour soi ils sont les substances universelles de ce que l'essence *consciente de soi* est et fait en soi. Mais celle-ci constitue la force et au début du moins le centre de convergence de ces essences universelles qui d'abord paraît lier seulement accidentellement leurs entrepri-

53. *Vide supra*, la religion naturelle, la plante et l'animal.

54. Cette entreprise commune est le siège de Troie, et l'unité ainsi réalisée, sous une forme vivante et non comme un État abstrait, est celle des divers peuples grecs.

55. C'est là proprement « l'âge héroïque » où « l'universalité n'est pas encore séparée de l'individualité ». Dans cet âge, l'individu porte en lui-même l'universel et ne lui est pas soumis comme à un ordre extérieur à lui. Cf. sur cette définition de l'âge héroïque les *Leçons sur l'esthétique* déjà citées, 1, p. 226. « De l'indépendance individuelle, l'âge héroïque. »

ses⁵⁶. Mais le retour de l'essence divine dans la conscience de soi est ce qui contient déjà la raison pour laquelle cette conscience de soi forme le centre de ces forces divines en dissimulant tout d'abord l'unité essentielle sous la forme d'un rapport amical et extérieur des deux mondes⁵⁷.

Cette même universalité qui convient à ce contenu a aussi nécessairement la forme de la conscience, forme dans laquelle ce contenu surgit. L'opération de la conscience n'est plus l'opération effective du culte; elle n'est pas encore élevée en vérité au plan du concept, mais à celui de la *représentation*, de la liaison synthétique de l'être-là conscient de soi et de l'être-là extérieur. L'être-là de cette représentation, le *langage*, est le langage primordial, l'épos comme tel⁵⁸, qui contient le contenu universel, dans le sens de l'*intégralité* du monde présenté sinon encore dans celui de l'*universalité* de la *pensée*. L'aède est l'entité singulière et effective qui, comme sujet de ce monde, l'engendre et le porte. Son pathos n'est pas la puissance assoupie de la nature, mais Mnémosyne, l'éveil de la conscience et l'intériorité devenue, la récollection par le souvenir de l'essence auparavant immédiate. L'aède est l'organe disparaissant dans son contenu; ce n'est pas son propre Soi qui compte, mais sa muse, son chant universel⁵⁹. Ce qui en fait est présent, c'est le syllogisme dans lequel l'extrême de l'universalité, le monde des dieux, est en connexion par l'intermédiaire de la particularité avec la singularité, l'aède. Le moyen terme est le peuple dans ses héros qui sont des hommes singuliers comme l'aède, mais qui sont seulement *représentés* et donc en même temps *universels* comme le libre extrême de l'universalité, les dieux⁶⁰.

56. Le divin est l'*élément substantiel* de l'action humaine, le pathos des héros; par contre, c'est l'action humaine, l'*essence consciente de soi*, qui rend possible l'opération divine. C'est une interprétation du monde homérique que veut donner ici Hegel, ou, comme le dit R. Kroner (*Von Kant bis Hegel*, II, p. 408), une *Phénoménologie* de l'épos homérique.

57. Ceci indique le sens de la résolution de l'épos à laquelle nous allons assister. De l'*épos* à la *tragédie*, de la *tragédie* à la *comédie*, nous verrons le retour de l'essence divine dans la conscience de soi.

58. Dans le sens étymologique du terme. Hegel dira dans les *Leçons d'esthétique* que la poésie comme mode d'expression artistique a précédé la prose. — La représentation (*Vorstellung*) dans la psychologie hégélienne est intermédiaire entre l'immédiat sensible et la pensée. Ici cette représentation est plus proprement l'intériorisation de la mémoire (*Erinnerung*), « la récollection par le souvenir de l'essence auparavant immédiate ».

59. Cf. le premier vers de l'Iliade.

60. L'épos est donc un vaste syllogisme, l'un des extrêmes est le monde des

b) — (LES HOMMES ET LES DIEUX.) Dans cet épos se *représente* donc en général à la conscience ce qui dans le culte s'actualise *en soi*, le rapport du divin avec l'humain. Le contenu est une *action* de l'essence consciente de soi. Le fait d'agir trouble la quiétude de la substance et excite l'essence, par quoi sa simplicité se brise et s'ouvre dans le monde varié des forces naturelles et éthiques. L'action est la lésion de la terre pacifique, la faille qui, animée par le sang, évoque les esprits décédés; ceux-ci, altérés de vie, la reçoivent dans l'opération de la conscience de soi⁶¹. L'entreprise sur laquelle porte l'effort universel possède ces deux côtés : le côté *du Soi* en vertu duquel elle est réalisée par un ensemble de peuples effectifs et les individualités qui sont à leur tête, et le côté *universel* en vertu duquel elle est réalisée par leurs puissances substantielles. Le rapport des deux côtés s'est déterminé précédemment ainsi : il est la liaison *synthétique* de l'universel et du singulier ou le mouvement de la *représentation*. De cette déterminabilité dépend l'appréciation de ce monde. — La relation des deux côtés est ainsi un mélange qui partage d'une façon inconséquente l'unité de l'opération et fait rejaillir d'une façon superflue l'action d'un côté sur l'autre. Les puissances universelles ont la figure de l'individualité et donc le principe de l'action en elles. Leur opération effective se manifeste donc comme une opération aussi libre que celle des hommes et procédant d'eux-mêmes, comme elle. Les dieux et les hommes ont donc fait proprement une seule et même chose. Le sérieux de ces puissances divines est donc une superfluité ridicule puisque ceux-ci sont en fait la force de l'individualité agissante; — et l'effort tendu et le travail de l'individualité sont une peine également inutile puisque ce sont plutôt ces puissances qui mènent tout. — Les mortels trop ardents qui sont le néant sont en même temps le Soi puissant qui se soumet les essences universelles, offense les dieux, et leur procure en général l'effectivité et un intérêt d'agir. Inversement ces universalités impuissantes qui se

éléments substantiels, les dieux de l'Olympe, l'autre extrême est l'aède qui ne fait que porter ce monde en lui; le milieu est le monde des héros, des hommes comme l'aède, mais élevés à l'universalité par la grandeur du souvenir. En première apparence, l'aède n'est que la forme pure de la singularité; c'est pourtant cette singularité humaine de la conscience de soi qui sera la vérité dernière de ce syllogisme.

61. Sur cette fonction de l'action, *vide supra* l'action éthique, le savoir humain et divin, la faute et le destin. Cf. aussi *Odyssée*. XI.

nourrissent des dons des hommes et obtiennent seulement par eux quelque chose à faire sont l'essence naturelle et l'étoffe de tous les événements aussi bien que la matière éthique et le pathos de l'opération. Si leurs natures élémentaires sont conduites à l'effectivité et à la relation d'activité seulement grâce au libre Soi de l'individualité, elles restent quand même l'universel qui se soustrait à ce lien, reste sans restriction dans sa détermination, et, moyennant l'élasticité incoercible de son unité, efface la ponctualité de l'élément actif et ses figurations, se maintient pur et résout tout l'individuel dans sa fluidité⁶².

c) — (LES DIEUX ENTRE EUX.) De même que les dieux tombent dans cette relation contradictoire avec la nature opposée à la leur, celle du Soi, de même leur universalité entre en conflit avec leur propre détermination et la relation qu'ils soutiennent avec les autres dieux. Les dieux sont les beaux individus éternels qui, dans leur existence sereine, échappent aux vicissitudes temporelles et aux influences des contraintes extérieures. — Mais ils sont en même temps des éléments *déterminés*, des dieux *particuliers*, qui entrent donc en relation avec d'autres. Cependant la relation à d'autres qui, selon son caractère d'opposition, est un conflit avec eux, est un oubli de soi, oubli comique de leur nature éternelle. — La déterminabilité est enracinée dans la subsistance divine et a dans sa limitation l'indépendance de l'individualité totale⁶³; du fait de cette indépendance leurs caractères perdent en même temps l'acuité de la particularité et se fondent dans leur ambiguïté. — Un but de leur activité et leur activité même, puisqu'elle est dirigée contre un Autre, et ainsi contre une force divine invincible, sont une bravade contingente et futile qui passe aussi bien et transforme le sérieux apparent de l'action en un jeu sans danger, sûr de soi-même, sans résultat et conséquence. Mais si, dans la nature de leur divinité, le négatif ou la déterminabilité de cette nature se manifeste seulement comme l'inconséquence de leur activité et la contradiction du but et du résultat, et si cette sécurité indépendante garde la pré-

62. Ainsi se manifeste dans le monde des dieux un trait de sublimité comique et dans le monde des hommes un trait de faiblesse tragique. Cf. R. Kroner, *op. cit.*, p. 409.

63. L'indépendance divine est en fait elle-même une limitation, comme le dit Hegel dans les *Leçons d'esthétique*, l'absence de situation est elle-même une situation. Ce qui manque aux dieux, c'est d'être véritablement engagés dans l'action, et cette absence d'engagement, cette positivité, est l'absence de la puissance du négatif.

pondérance sur le déterminé, c'est qu'alors pour cela même la *pure force du négatif* s'oppose à elle, et précisément comme la dernière puissance sur laquelle ils ne peuvent rien. Les dieux sont l'universel et le positif à l'égard du *Soi singulier* des mortels qui ne peut soutenir leur puissance; mais le *Soi universel* plane ainsi librement sur eux et sur tout ce monde de la représentation auquel tout le contenu appartient, comme le *vide inconceptuel* de la *nécessité*⁶⁴, — un mouvement de l'événement vis-à-vis duquel ils se comportent comme privés du Soi et affligés; car ces natures *déterminées* ne se trouvent pas dans une telle pureté⁶⁵.

Mais une telle nécessité est l'*unité du concept*, à laquelle est soumise la substantialité contradictoire des moments singuliers, dans laquelle s'ordonnent l'inconséquence et la contingence de leur opération, et dans laquelle le jeu de leurs actions atteint en ces actions sa rigueur et sa valeur. Le contenu du monde de la représentation joue sans lien son mouvement dans le moyen terme, rassemblé autour de l'individualité d'un héros qui cependant dans sa force et dans sa beauté sent sa vie brisée et s'attriste dans la prévision d'une mort précoce⁶⁶. En effet la singularité solidement établie en soi-même et effective est exclue à l'extrémité et scindée en ses moments qui ne se sont pas encore trouvés et unifiés. L'un, le singulier ineffectif et *abstrait*, est la nécessité qui ne participe pas à la vie du moyen terme; il y participe aussi peu que l'autre, le singulier *effectif*, l'aède qui est en dehors de lui et disparaît dans sa représentation. Les deux extrêmes doivent se rapprocher du contenu; l'un, la nécessité, doit se remplir avec ce contenu, l'autre, le langage de l'aède, doit participer à lui; le contenu enfin, abandonné jusque-là à lui-même, doit recevoir en lui la certitude et la solide détermination du négatif⁶⁷.

II. (La tragédie.) Ce langage supérieur, *la tragédie*, rassemble donc plus étroitement les moments dispersés du monde essen-

64. Le Destin.

65. Sur ce fond de tristesse qui apparaît déjà dans la sérénité divine, cf. les *Leçons d'esthétique*, op. cit., II, pp. 75, 76.

66. Achille.

67. Transition qui indique le passage de l'épos à la tragédie et qui a une certaine signification historique. Dans l'épos, le moyen terme est sans lien : au-dessus de lui se tient la singularité universelle du destin, le mouvement abstrait de l'événement ou du temps qui s'exprime dans le langage de l'épos *extérieur* à son contenu; au-dessous, la singularité singulière de l'aède qui ne participe pas lui-même à son récit. Ces nouvelles exigences se trouvent satisfaites dans la tragédie que Hegel va interpréter maintenant.

tiel et du monde agissant. La *substance* du divin se scinde en ses figures *selon la nature même du concept* et son mouvement est également conforme au concept. En ce qui concerne la forme, le langage, pénétrant dans le contenu, cesse d'être narratif et le contenu cesse d'être un contenu représenté (imaginativement). C'est le héros lui-même qui parle, et le spectacle représenté montre à l'auditeur, qui est en même temps spectateur, des hommes conscients d'eux-mêmes qui *savent* et savent *dire* leur droit et leur but, la puissance et la volonté de leur déterminabilité. Ces hommes sont des artistes qui n'expriment pas inconsciemment, naturellement et naïvement l'*extériorité* de leurs décisions et de leurs entreprises, comme le fait le langage qui, dans la vie effective, accompagne l'opération ordinaire; mais ils extériorisent l'essence intérieure, démontrent le droit de leur action; ils affirment avec réflexion et expriment d'une façon précise le pathos auquel ils appartiennent en le dégageant des circonstances contingentes et de la particularité des personnalités pour l'exposer dans son individualité universelle. Enfin ce sont des hommes *effectifs* qui constituent l'*être-là* de ces caractères, des hommes qui personnifient les héros et les présentent dans un langage effectif, non pas narratif, mais le leur propre. Comme il est essentiel pour la statue d'être faite par des mains humaines, aussi essentiel est l'acteur à son masque, — non pas comme une condition extérieure dont la considération esthétique doit faire abstraction; — ou encore en tant que dans la considération esthétique on doit sans doute en faire abstraction, cela revient à dire que l'art ne contient pas encore le Soi authentique et original⁶⁸.

a) — (LES INDIVIDUALITÉS DU CHOEUR, DES HÉROS ET DES PUISSANCES DIVINES.) Le *terrain universel* sur lequel se profile le mouvement de ces figures produites à partir du concept est la conscience du premier langage représentatif et de son contenu privé du Soi et abandonné à la dissociation. C'est le commun peuple en général dont la sagesse trouve son expression dans le *Chœur*

68. C'est en effet seulement dans la religion chrétienne s'élevant par là au-dessus de l'art que le Soi tragique est authentique et non plus seulement représenté. — L'*individualité universelle* dont parle Hegel, et qui est réalisée dans la tragédie antique (cf. par ex. Antigone ou Œdipe), est le modèle dont s'est inspiré Hegel pour écrire une Phénoménologie de la conscience; les incarnations de la conscience de soi, le maître, l'esclave, la conscience stoïque, la conscience noble, etc., sont d'une certaine façon des *individualités universelles*.

de l'âge mûr; le peuple a bien dans cette faiblesse son représentant, puisque lui-même constitué le matériel positif et passif de l'individualité du gouvernement lui faisant vis-à-vis⁶⁹. Manquant de la puissance du négatif il n'est pas en mesure de tenir ensemble et de dominer la richesse et la plénitude polychromes de la vie divine, mais il laisse les moments se disperser, et, dans ses hymnes de vénération, il loue chaque moment singulier comme un dieu indépendant, tantôt celui-ci, tantôt à nouveau un autre. Quand il éprouve la rigueur tragique du concept, — comme celui-ci s'avance au-dessus de ces figures en les brisant, — quand il vient à voir quel mal arrive à ses dieux vénérés qui s'aventurent sur le terrain où règne le concept, alors il n'est pas lui-même la puissance négative qui intervient en agissant, mais il s'en tient à la pensée, privée du Soi, de cette puissance, à la conscience du destin étranger, il ne produit que le vain désir de l'apaisement et les faibles discours de la consolation. Dans la *terreur* devant les hautes puissances qui sont les bras immédiats de la substance⁷⁰, terreur devant leur conflit mutuel et devant le Soi simple de la nécessité qui les broie aussi bien que les vivants liés à elles — dans la *compassion* pour ces vivants dont il sait en même temps qu'ils lui sont identiques, il n'y a pour le chœur rien d'autre que la terreur inopérante d'un tel mouvement, les plaintes également vaines, et, comme fin, la paix vide de la résignation à la nécessité dont l'œuvre n'est entendue ni comme l'action nécessaire du caractère, ni comme l'opération de l'essence absolue en soi-même.

Devant cette conscience spectatrice, comme terrain indifférent de la représentation, l'esprit n'entre pas en scène dans sa multiplicité dispersée, mais dans la scission simple du concept⁷¹. La substance spirituelle se montre donc déchirée seulement en ses deux puissances extrêmes. Ces essences élémentaires *universelles* sont en même temps des *individualités* conscientes d'*elles-mêmes*, des héros qui posent leur conscience dans une seule de

69. Cf. par exemple la supplication du chœur au début d'*OEdipe roi*, de Sophocle.

70. C'est-à-dire, comme on va le voir, la loi humaine et la loi divine.

71. Cette scission simple est celle de la loi divine et de la loi humaine. *Vide supra* les chapitres sur l'*ordre éthique*. Hegel interprète toute la tragédie antique (il s'agit bien entendu pour lui d'Eschyle et de Sophocle) par cette dualité de la famille et de la cité. L'article sur le « Droit naturel », publié pendant la période d'Iéna, contient déjà une interprétation en ce sens des *Éuménides*. Cf. éd. Lasson, *Werke*, p. 384 du tome VII.

ces puissances, possèdent en elle la déterminabilité du caractère et en constituent l'activation et l'effectivité. — Cette individualisation universelle descend encore, comme on l'a mentionné, jusqu'à l'effectivité immédiate de l'être-là véritable⁷², et se présente à une foule de spectateurs qui a dans le cœur son reflet ou mieux sa propre représentation trouvant son expression.

Le contenu et le mouvement de l'esprit qui est ici objet à soi-même ont déjà été considérés comme la nature et la réalisation de la substance éthique. Dans sa religion cet esprit atteint la conscience sur soi-même, ou se représente à sa conscience dans sa forme plus pure et dans sa figure plus simple. Si donc la substance éthique, moyennant son concept et selon son *contenu*, se scindait dans les deux puissances qui ont été déterminées comme droit divin et droit humain, droit du monde d'en bas et droit-du monde supérieur, — celui-là la famille, celui-ci le pouvoir de l'État, — dont le premier était le caractère féminin, l'autre le caractère masculin, le cercle des dieux d'abord multiforme et flottant dans ses déterminations se restreint à ces puissances qui, grâce à cette détermination, se rapprochent de l'individualité véritable. En effet la dispersion antérieure du tout en forces multiples et abstraites se manifestant comme substantifiées, est la *dissolution* du *sujet* qui les conçoit seulement comme *moments* dans son Soï, et l'individualité est par conséquent seulement la forme superficielle de ces essences. Inversement une distinction de ces caractères, plus poussée que celle dont on vient de parler, doit être attribuée à la personnalité contingente et en soi extérieure.

b) — (LE DOUBLE SENS DE LA CONSCIENCE DE L'INDIVIDUALITÉ⁷³.)
En même temps l'essence se divise selon sa *forme* ou selon le *savoir*. L'esprit *agissant*, comme conscience, se pose en face de l'objet sur lequel il est actif et qui ainsi est déterminé comme le *négatif* de l'élément qui sait; celui qui agit se trouve donc dans la situation de l'opposition du savoir et du non-savoir. Il extrait son but de son caractère, et le sait comme l'essentialité éthique; mais, en vertu de la déterminabilité spécifique du caractère, il sait seulement l'une des puissances de la substance tandis que l'autre lui est cachée. L'effectivité présente est ainsi un autre *en*

72. L'acteur.

73. A la division du divin en loi humaine et loi divine correspond, selon la forme, une seconde division, celle du savoir et du non-savoir.

soi et un autre pour la conscience; le droit supérieur et le droit d'en bas reçoivent dans ce rapport la signification de la puissance qui sait et se manifeste à la conscience et de la puissance qui se dissimule et reste aux aguets. L'une est le côté de la lumière, le dieu de l'oracle qui — selon son moment naturel, jaillissant du soleil illuminant tout — sait et révèle tout, *Phébus* et *Zeus* qui en est le père⁷⁴. Mais les commandements de ce dieu véridique et ses révélations de ce qui est sont plutôt trompeurs. En effet ce savoir est dans son concept immédiatement le non-savoir, parce que la conscience est en soi-même dans le fait d'agir cette opposition. Celui qui avait le pouvoir de résoudre l'énigme du sphinx⁷⁵, comme celui dont la confiance était enfantine⁷⁶, sont envoyés à leur perte par ce que le dieu leur manifeste. La prêtresse par la bouche de laquelle parle le dieu splendide n'est pas différente des sœurs équivoques du destin qui poussent au crime par leurs promesses, et dans le double sens de ce qu'elles faisaient passer comme sûr trompent celui qui se fiait au sens apparent⁷⁷. La conscience donc qui est plus pure que cette dernière — celle qui croit aux sorcières — et plus avisée et plus profonde que la première — celle qui croit à la prêtresse et au dieu splendide — hésite à se venger à la révélation que l'esprit même de son père fait du crime qui l'a tué et institue d'autres preuves pour cette raison que cet esprit révélateur pourrait aussi être le diable⁷⁸.

Cette méfiance est fondée parce que la conscience qui sait se place dans l'opposition de la certitude de soi-même et de l'essence objective. Le droit de l'éthique, que l'effectivité ne soit rien en soi en opposition à la loi absolue, expérimente que son savoir est unilatéral, que sa loi est seulement la loi de son caractère, qu'il a saisi seulement l'une des puissances de la substance. L'action même est cette inversion de ce qui est su dans son contraire, l'être, le renversement du droit du caractère et du savoir dans le droit de l'opposé, avec lequel celui-là est joint dans l'essence de la substance, — renversement dans les Erinnyes de l'autre puissance et de l'autre caractère incités à l'hostilité. Ce droit

74. Cette opposition résulte surtout d'une interprétation des *Euménides* d'Eschyle.

75. OEdipe.

76. Oreste.

77. Les sorcières et *Macbeth* dans le drame de Shakespeare.

78. Allusion à *Hamlet*.

d'en bas siège avec Zeus sur le trône et jouit d'une considération égale à celle du dieu manifeste et qui sait⁷⁹.

Le monde des dieux du Chœur est limité à ces trois essences par l'individualité agissante. L'une est la *substance*, puissance du foyer et esprit de la piété familiale non moins que puissance universelle de l'État et du gouvernement⁸⁰. Puisque cette distinction appartient à la substance comme telle, elle ne s'individualise pas à la représentation en deux figures distinctes de la substance, mais elle a dans l'effectivité les deux personnes de son caractère⁸¹. Par contre la différence du savoir et du non-savoir tombe dans *chacune des consciences de soi effectives* — et c'est seulement dans l'abstraction, dans l'élément de l'universalité qu'elle se répartit en deux figures individuelles. En effet le Soi du héros a seulement un être-là comme conscience totale, il est donc essentiellement le *tout* de la différence qui appartient à la forme; mais sa substance est déterminée et c'est seulement un côté de la différence du contenu qui lui appartient. Par conséquent les deux côtés de la conscience qui dans l'effectivité n'ont pas une individualité séparée et propre reçoivent dans la *représentation* chacun leur figure particulière : l'un celle du dieu révélant, l'autre celles des Erinnyes qui se tiennent cachées. D'une part les deux jouissent d'un honneur égal, d'autre part la *figure de la substance*, Zeus, est la nécessité de leur rapport mutuel. La substance est le rapport selon lequel le savoir est pour soi, mais a sa vérité dans le Simple, selon lequel la différence, par où la conscience effective est, a son fondement dans l'essence intérieure qui anéantit cette différence, et selon lequel l'*assurance* claire à soi-même de la certitude a sa confirmation dans l'oubli⁸².

79. Cf. en particulier la fin des *Euménides*, et, sur cette réconciliation finale, l'interprétation de Hegel déjà citée, *W.*, VII, p. 385.

80. Zeus « πολιεὺς » et Zeus « ἐφῆστιος ».

81. En d'autres termes, cette division de la substance (loi humaine et loi divine) ne donne pas lieu à deux divinités différentes, mais à deux personnages héroïques distincts. Par contre, l'opposition du *Savoir* et du *Non-Savoir* qui se trouve à l'intérieur de chaque personnage donne lieu à deux divinités distinctes, *Apollon* et les *Erinnyes*. Mais, comme va le montrer Hegel, Zeus est l'unité de la substance qui exprime le rapport entre ces puissances.

82. Cet oubli, le *Léthé* du monde d'en bas ou du monde supérieur, est pour Hegel la préfiguration de la réconciliation chrétienne. La tragédie antique trouve ainsi l'accord final qui, dans le monde chrétien, est « le pardon des fautes ». Sur cette doctrine de la réconciliation, cf. les travaux théologiques de jeunesse, Nohl, p. 283. Hegel y réunissait l'idée antique du *destin* et l'idée chrétienne de l'*amour*.

c) — (LE DÉCLIN DE L'INDIVIDUALITÉ.) La conscience a découvert cette opposition par l'action; en agissant selon le savoir révélé, elle éprouve le caractère trompeur de ce savoir, et s'étant donnée selon le contenu à un attribut de la substance, elle a offensé l'autre et lui a ainsi donné le droit contre elle. En suivant le dieu qui sait, elle a embrassé plutôt ce qui n'était pas manifeste et expie la faute de s'être fiée au savoir dont l'ambiguïté, puisque c'est sa nature, devait être présente aussi *pour elle* et devait être un *avertissement*. La frénésie de la prêtresse, la figure inhumaine des sorcières, la voix de l'arbre, de l'oiseau, le rêve, etc., ne sont pas les modes dans lesquels se manifeste la vérité, mais des signes avertisseurs de la tromperie, de l'irréflexion, de la singularité et de la contingence du savoir; ou, ce qui est la même chose, la puissance opposée qui est offensée par cette conscience est présente comme loi exprimée et droit ayant validité, qu'il s'agisse de la loi de la famille ou de celle de l'État; la conscience suivait au contraire son propre savoir et se cachait à soi-même ce qui est manifeste. Mais la vérité des puissances du contenu et de la conscience surgissant l'une en face de l'autre est ce résultat : toutes les deux ont également raison, et par conséquent, dans leur opposition produite par l'action, ont également tort. Le mouvement de l'opération démontre leur unité dans la destruction mutuelle des deux puissances et des caractères conscients de soi⁸³. La réconciliation de l'opposition avec elle-même est le *Léthé* du monde d'en bas dans la mort, ou le *Léthé* du monde supérieur comme absolution non du fait de la faute, car la conscience ayant agi ne peut renier sa faute, mais du crime, et sous la forme de l'apaisement de l'expiation. Toutes les deux sont l'*oubli*, l'être-disparu de l'effectivité et de l'opération des puissances de la substance, de leurs individualités, et des puissances de la pensée abstraite du bien et du mal; car aucune n'est pour soi l'essence, mais cette essence est le repos du tout en soi-même, l'unité immobile du destin, l'être-là calme et ainsi l'inactivité et la non-vitalité de la famille et du gouvernement, l'égal honneur et ainsi l'ineffectivité indifférente d'Apollon et des Erinyes, et le retour de leur animation spirituelle et de leur activité dans Zeus simple.

83. D'où le titre de ce paragraphe, « le déclin de l'individualité ». Ce qui disparaît ici c'est ce que Hegel nomme le *caractère*, l'unité immédiate de la nature et du Soi. — Ce qui en résultera ce sera l'émergence du Soi comme Soi effectif et universel.

Ce destin achève le dépeuplement du ciel, — du mélange privé de pensée de l'individualité et de l'essence, — un mélange par le moyen duquel l'opération de l'essence se manifeste comme inconséquente, contingente, indigne d'elle ; car l'individualité attachée à l'essence d'une façon seulement superficielle est l'individualité inessentielle. L'expulsion de telles représentations sans essence, réclamée par les philosophes de l'antiquité, commence donc déjà dans la tragédie en général, car la division de la substance y est réglée par le concept, l'individualité y est ainsi l'individualité essentielle et les déterminations sont les caractères absolus. La conscience de soi qui est représentée dans la tragédie connaît et reconnaît donc seulement une seule puissance suprême, Zeus. Ce Zeus est connu et reconnu seulement comme la puissance de l'État ou du foyer, et, dans l'opposition appartenant au savoir, seulement comme le père du savoir du *particulier* qui s'exprime concrètement — et comme le Zeus du serment et des Erinnyes, de l'*Universel*, de l'intériorité restant cachée⁸⁴. Par contre les moments qui, du concept dans la représentation, s'éparpillent davantage et que le chœur fait valoir l'un après l'autre ne sont pas le pathos du héros, mais ils s'abaissent en lui au plan de la passion, — à des moments contingents et sans essence que le chœur impersonnel loue sans doute, mais qui ne sont pas capables de constituer le caractère des héros et ne peuvent être énoncés et respectés par eux comme leur essence.

De plus les personnes de l'essence divine elle-même, aussi bien que les caractères de sa substance, fusionnent dans la simplicité de l'inconscient. Vis-à-vis de la conscience de soi cette nécessité possède la détermination d'être la puissance négative de toutes les figures qui surgissent, de ne pas se connaître en elle, mais plutôt d'y sombrer. Le Soi apparaît seulement comme attribué aux *caractères* et non pas comme le milieu du mouvement. Cependant la conscience de soi, la *certitude* simple de soi, est en fait la puissance négative, l'unité de Zeus, de l'essence *substantielle* et de la nécessité *abstraite* ; elle est l'unité spirituelle au sein de laquelle tout retourne⁸⁵. Parce que la conscience de soi effective est encore distincte de la substance et du destin, elle est

84. Zeus « ὄρχιος ».

85. La tragédie représente déjà une organisation conceptuelle du divin quand on la compare à l'Epos ; mais la vérité de cette organisation est l'unité de Zeus sous ses diverses formes, et l'unité de Zeus est en fait l'unité du Soi, qui absorbe en lui l'essence substantielle et la nécessité abstraite, auparavant

en partie le chœur ou plutôt la foule spectatrice que ce mouvement de la vie divine, comme *chose étrangère*, remplit de terreur, ou encore dans laquelle ce mouvement, comme quelque chose de proche, produit l'émotion de la *compassion inactive*⁸⁶. En partie, en tant que la conscience coopère et appartient aux caractères, cette unification, puisque la véritable unification qui est celle du Soi, du destin et de la substance n'est pas encore présente, est une unification extérieure, une *hypocrisie*; le héros qui entre en scène devant le spectateur se décompose en son masque et en l'acteur, en la personne et le Soi effectif.

La conscience de soi des héros doit sortir de son masque et se présenter comme elle se sait, comme le destin aussi bien des dieux du chœur que des puissances absolues elles-mêmes; alors elle n'est plus séparée du chœur, de la conscience universelle.

III. (La comédie.) Avant tout dans la *comédie* la conscience de soi effective se représente comme le destin des dieux. Ces essences élémentaires, comme moments universels, ne sont pas un Soi et ne sont pas effectives. Elles sont bien revêtues de la forme de l'individualité, mais celle-ci leur est seulement insufflée et ne leur convient pas en soi et pour soi-même; le Soi effectif n'a pas un tel moment abstrait comme sa substance et son contenu. Lui, le sujet, est donc élevé au-dessus d'un tel moment comme au-dessus d'une propriété singulière, et revêtu de ce masque, il dit l'ironie de cette propriété qui veut être quelque chose pour soi. La prétention de l'essentialité universelle est dévoilée dans le Soi; il se montre emprisonné dans une effectivité et laisse tomber le masque, proprement quand il veut être quelque chose de juste. Le Soi comparaisant ici dans sa signification comme effectivité joue avec le masque, qu'il met une fois pour être son personnage, — mais de cette apparence il sort aussi rapidement et se présente dans sa propre nudité et dans sa condition habituelle qu'il montre ne pas être distincte du Soi véritable, de l'acteur comme du spectateur⁸⁷.

distinctes. Ce Soi s'élevant maintenant au-dessus de tout contenu substantiel et de toute déterminabilité se manifestera dans la comédie antique. Cf. l'interprétation suivante d'Aristophane.

86. Cf. l'interprétation qu'Aristote donne des sentiments tragiques.

87. La religion esthétique commençait avec la disparition du Soi dans le divin, elle s'achève avec la résolution du divin dans le Soi. On pourra comparer ce mouvement à celui de l'*Aufklärung*.

Cette dissolution universelle de l'essentialité en général quand elle assume la figure de l'individualité devient dans son contenu plus sérieuse et dès lors plus audacieuse et plus amère quand ce contenu possède sa signification plus rigoureuse et plus nécessaire. — La substance divine réunit en elle la signification de l'essentialité naturelle et de l'essentialité éthique⁸⁸.

a) — (L'ESSENCE DE L'ÊTRE-LA NATUREL.) En ce qui concerne l'élément naturel, la conscience de soi effective déjà dans l'utilisation de cet élément pour son ornement, sa demeure, etc., puis dans la consommation au festin de sa propre offrande, se montre comme le destin auquel est dévoilé le secret de l'essentialité autonome de la nature; dans le mystère du pain et du vin, elle se les approprie, avec la signification de l'essence intérieure et dans la comédie elle est consciente en général de l'ironie d'une telle signification. — En tant maintenant que cette signification comprend l'essentialité éthique, elle est en partie le peuple sous ses deux aspects, celui de l'État ou du Demos proprement dit, et celui de la singularité familiale; mais elle est en partie le pur savoir conscient de soi ou la pensée rationnelle de l'universel⁸⁹. — Ce Demos, la masse universelle, qui se sait elle-même comme maîtres et régents et aussi comme l'entendement et l'intelligence auxquels on doit le respect, se contorsionne et se dupe avec la particularité de son effectivité et offre le contraste risible 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. Si le principe de sa singularité, séparé de l'universel, émerge dans la figure particulière de l'effectivité, s'empare ouvertement de la communauté, dont il est le mal secret, et l'administre, alors se découvre plus immédiatement le contraste de l'universel comme une théorie et de ce dont il s'agit dans la pratique, se dévoile la complète émancipation des buts de la singularité immédiate par rapport à l'ordre universel, et le mépris de cette singularité pour un tel ordre⁹⁰.

b) — (L'INESSENTIALITÉ DE L'INDIVIDUALITÉ ABSTRAITE DU DI-

88. C'est de ces deux points de vue que l'essence divine va être à nouveau considérée, et l'ironie de cette essentialité se prétendant indépendante apparaîtra au Soi.

89. Deuxième point de vue, celui de l'essentialité éthique. Hegel va montrer l'ironie du peuple se posant lui-même comme la volonté générale, puis l'ironie des pensées abstraites du bien et du mal, c'est-à-dire la dialectique telle qu'elle se manifeste chez les sophistes.

90. Cléon dans Aristophane.

VIN⁹¹.) La *pensée* rationnelle délivre l'essence divine de sa figure contingente; s'opposant à la sagesse inconceptuelle du cœur qui met en avant toutes sortes de maximes éthiques et fait valoir une multitude de lois et de concepts déterminés de devoirs et de droits, elle enlève tout cela dans les idées simples du *beau* et du *bien*⁹². — Le mouvement de cette abstraction est la conscience de la dialectique que ces maximes et ces lois ont en elles, et donc la conscience de la disparition de la validité absolue dans laquelle elles se manifestaient d'abord. Puisque disparaissent la détermination contingente et l'individualité superficielle que la représentation prêtait aux essentialités divines, celles-ci selon leur aspect *naturel* ne possèdent plus encore que la nudité de leur être-là; elles sont des nuées⁹³, un brouillard qui disparaît comme ces représentations. Selon leur essentialité *pensée*, elles sont devenues les pensées *simples* du beau et du bien, et tolèrent d'être remplies avec n'importe quel contenu. La force du savoir dialectique livre les lois et les maximes déterminées de l'action⁹⁴ au plaisir et à la légèreté de la jeunesse ainsi dévoyée et donne des armes pour la tromperie au souci craintif de la vieillesse bornée à la singularité de la vie. Libérées de l'opinion qui contient aussi bien leur déterminabilité comme contenu que leur déterminabilité absolue, la fixité de la conscience, les pensées du beau et du bien offrent donc le spectacle comique d'être vidées de leur contenu et d'être ainsi le jouet de l'opinion et de la fantaisie de l'individualité contingente.

c) — (LE SOI SINGULIER, CERTAIN DE SOI, COMME ESSENCE ABSOLUE.) C'est ici que le destin d'abord inconscient qui réside dans le repos vide et dans l'oubli en étant séparé de la conscience de soi est réuni avec elle. Le *Soi singulier* est la force négative par laquelle et dans laquelle les dieux aussi bien que leurs moments — la nature comme être-là et les pensées de leurs déterminations — disparaissent. En même temps le *Soi singulier* n'est plus la vacuité de la disparition, mais il se maintient dans cet anéantissement même, est près de soi et est l'unique effectivité. La religion esthétique s'est achevée en lui et est complètement rentrée en soi-même. Du fait que la conscience singulière est dans la cer-

91. Ce point concerne le « pur savoir conscient de soi ou la pensée rationnelle de l'universel ».

92. Socrate.

93. Cf. les *Nuées* d'Aristophane.

94. Cf. la dialectique dans la pièce citée ci-dessus d'Aristophane.

titude de soi-même ce qui se représente comme cette puissance absolue, cette puissance a perdu la forme d'une chose *représentée*, — d'une chose *séparée* de la conscience en général et étrangère à elle, — comme l'étaient la statue, puis la vivante et belle corporéité, ou le contenu de l'Epos et les puissances et les personnages de la tragédie. — Plus encore l'unité n'est pas l'unité *inconsciente* du culte et des mystères; mais le Soi propre de l'acteur coïncide avec son personnage et il en est de même du spectateur qui est parfaitement chez lui dans ce qui lui est représenté et se voit jouer lui-même. Ce que cette conscience de soi contemple intuitivement, c'est qu'en elle ce qui assume vis-à-vis d'elle la forme de l'essentialité se résout plutôt dans sa pensée, dans son être-là et dans son opération, — et est livré à sa merci; c'est le retour de tout ce qui est universel dans la certitude de soi-même, et cette certitude est par conséquent l'absence complète de terreur, l'absence complète d'essence de tout ce qui étranger, un bien-être et une détente de la conscience telle qu'on n'en trouve plus en dehors de cette comédie⁹⁵.

95. Sur la Comédie antique, cf. le texte d'Iéna déjà cité à propos de la tragédie, éd. Lasson, VII, p. 385; et pour la comparaison de la comédie antique et de la comédie moderne, cf. également les développements du *Cours d'esthétique*, X, 3, 560.

C. — LA RELIGION MANIFESTE¹ (REVELEE)

A travers la religion de l'art l'esprit est passé de la forme de la *substance* à celle du *sujet*, car la religion de l'art *produit* la figure de l'esprit et pose ainsi en elle l'*activité* et la *conscience de soi*, qui dans la substance terrifiante ne fait que disparaître, et dans la confiance ne se comprend pas elle-même. Cette humanisation (incarnation) de l'essence divine commence avec la statue qui ne possède que la figure extérieure du Soi, alors que, l'élément intérieur, son activité, tombe en dehors d'elle. Dans le culte les deux côtés sont unifiés; dans le résultat de la religion de l'art cette unité pleinement réalisée est en même temps aussi passée à l'extrême du Soi. Dans l'esprit parfaitement certain de soi-même dans la singularité de la conscience toute essentialité s'est enfoncée. La proposition qui exprime cet allègement s'énonce ainsi : *le Soi est l'essence absolue*. L'essence, qui était substance et dans laquelle le Soi était l'accidentalité, s'affaisse au prédicat, et l'esprit dans *cette conscience de soi* devant laquelle rien ne se pose plus sous la forme de l'essence a perdu sa *conscience*².

I. (Les présuppositions du concept de la religion révélée.) Cette proposition : *le Soi est l'essence absolue*, appartient, comme c'est évident, à l'esprit non religieux, à l'esprit effectif;

1. Pour Hegel, la religion révélée (*Geoffenbarte*) est la religion manifeste (*Offenbare*). — Dans la religion naturelle, l'esprit est dans l'élément de l'en-soi, dans la religion esthétique il est dans l'élément du pour-soi, dans la religion chrétienne il est enfin en soi et pour soi. — On pourra comparer cette étude soit aux travaux théologiques de jeunesse sur l'esprit du christianisme, soit aux leçons de Hegel sur la philosophie de la religion à la fin de sa carrière. G. Lasson a édité en 1929 dans la collection des Oeuvres complètes de Hegel ces leçons; cf. en particulier Band XIV, Dritter Teil; *Die absolute Religion*.

2. Cette introduction indique le sens de l'évolution de la religion esthétique, le *passage de la substance au sujet*. Au terme de cette évolution, la substance a disparu dans le Soi qui est la seule effectivité. Mais cette disparition du paganisme n'est qu'une présupposition de la nouvelle religion. Le retour de toute essentialité dans le Soi, la réduction de tout le divin à l'humain sont la perte de la conscience de l'esprit, et la conscience de cette perte est une étape nécessaire.

et il convient de rappeler quelle est la figure spirituelle qui l'exprime. Cette figure contiendra en même temps le mouvement de cette proposition et sa conversion qui abaisse le Soi au prédicat et élève la substance au sujet; non pas en sorte que la proposition convertie élève en soi ou pour nous la substance au sujet, ou, ce qui revient au même, réinstaura la substance de façon que la conscience de l'esprit soit reconduite à son début, la religion naturelle; mais en sorte plutôt que cette conversion soit actualisée *pour et par la conscience de soi* elle-même. Puisque celle-ci s'abandonne avec conscience, elle est conservée dans cette aliénation de soi et reste le sujet de la substance; mais étant aussi aliénée de soi, elle a en même temps la conscience de cette substance. Disons mieux, puisqu'elle *produit* par son sacrifice la substance comme sujet, ce sujet reste son propre Soi. Si, prenant les deux propositions, dans celle de la première substantialité le sujet seulement disparaît, dans la seconde la substance est seulement prédicat, et les deux côtés sont donc présents dans chacune avec une inégalité opposée de valeur, alors le résultat maintenant atteint est celui-ci : ce qui se produit c'est l'unification et la compénétration des deux natures dans lesquelles les deux natures, avec une égale valeur, sont aussi *essentielles* qu'elles sont seulement des *moments*. De cette façon l'esprit est donc et *conscience* de lui-même comme de sa propre substance objective, et aussi bien *conscience de soi* simple restant en soi-même³.

La religion de l'art appartient à l'esprit éthique que nous avons vu déjà s'enfoncer et disparaître dans l'*état du droit*, c'est-à-dire dans la proposition : *le Soi comme tel, la personne abstraite, est essence absolue*. Dans la vie éthique le Soi est absorbé dans l'esprit de son peuple, il est l'universalité pleine de contenu; cependant la *singularité simple* se soulève de ce contenu et sa légèreté la purifie jusqu'à la personne, à l'universalité abstraite du droit. Dans cette universalité du droit la *réalité* de l'esprit éthique est perdue; les esprits des individualités nationales privés de contenu sont rassemblés dans un seul Panthéon, non

3. Ce qui doit se produire, c'est l'unité *dialectique* de la conscience de l'esprit et de sa conscience de soi. L'aliénation de la conscience de soi *par elle-même* lui redonne son contenu spirituel, mais comme cette aliénation est *son œuvre*, elle ne perd pas en même temps sa conscience de soi dans cette aliénation (comme c'était le cas dans la religion naturelle) et se retrouve elle-même dans le Soi de sa substance. Les deux natures, la nature divine et la nature humaine, sont en même temps distinctes (le moment de la conscience) et *unum atque idem* (le moment de la conscience de soi).

pas un Panthéon de la représentation dont la forme impuissante laisse chacun agir à sa guise, mais le Panthéon de l'universalité abstraite⁴, de la pure pensée qui les dévitalise et assigne l'être en-soi et pour-soi au Soi sans esprit, à la personne singulière.

Mais ce Soi, de par sa vacuité, a laissé le contenu libre; la conscience est seulement à l'intérieur de soi-même l'essence; son propre être-là, la reconnaissance juridique de la personne, est l'abstraction non remplie; elle possède donc plutôt seulement la pensée de soi-même; en d'autres termes, comme elle est là et se sait comme objet, elle est la conscience ineffective. Elle est donc seulement l'indépendance stoïque de la pensée, et celle-ci, traversant le mouvement de la conscience sceptique, trouve sa vérité dans cette figure qu'on a nommée la conscience de soi malheureuse⁵.

Celle-ci sait ce que signifie la validité effective de la personne abstraite, et aussi bien la validité de cette personne dans la pure pensée; elle sait une telle validité plutôt comme la perte complète; elle-même est cette perte consciente de soi et l'aliénation de son savoir de soi. — Nous voyons que cette conscience malheureuse constitue la contre-partie et le complément de la conscience en soi-même parfaitement heureuse, celle de la comédie⁶. Dans cette dernière conscience toute l'essence divine retourne, ou encore elle est la complète aliénation de la substance. La première, au contraire, est à l'inverse le destin tragique de la certitude de soi-même qui doit être en-soi et pour-soi. Elle est la conscience de la perte de toute essentialité dans cette certitude

4. Le Panthéon de la représentation qui laisse subsister les individualités nationales est celui de l'épos (cf. le début du chapitre sur l'œuvre d'art spirituelle), le Panthéon de l'universalité abstraite est le Panthéon romain. Sur ce Panthéon romain et la signification de Rome dans la philosophie de l'histoire, cf. particulièrement les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. française Gibelin, II, pp. 61 et suiv. — Cf. également le chapitre antérieur sur l'état du droit dans la *Phénoménologie*.

5. Sur la conscience malheureuse dans les travaux de jeunesse de Hegel comme passage du monde antique au monde chrétien, cf. particulièrement les textes de Hegel dans Nohl, pp. 219 à 232.

6. Ce sont ces deux moments dont il s'agit de faire une synthèse dialectique. La conscience malheureuse cherche à atteindre sa certitude absolue, immuable de soi et la repousse dans l'au-delà. C'est l'aliénation du Soi; la conscience de la comédie nous montrait au contraire toute substantialité revenant dans le Soi; mais en soi ou pour nous, la conscience malheureuse est la conscience heureuse qui s'ignore encore et la conscience de la comédie est une conscience qui ne connaît pas son malheur, qui ne sait pas que Dieu est mort. Hegel va développer cette dernière partie, la conscience de la disparition du divin, dans le paragraphe suivant.

de soi et de la perte justement de ce savoir de soi, — de la substance comme du Soi; elle est la douleur qui s'exprime dans la dure parole : *Dieu est mort*.

Dans l'état du droit donc le monde éthique et sa religion se sont enfoncés dans la conscience de la comédie, et la conscience malheureuse est le savoir de cette *perte totale*. Pour elle sont perdues aussi bien la valeur intrinsèque de sa personnalité immédiate que celle de sa personnalité médiante, la personnalité *pensée*. Muette est devenue la confiance dans les lois éternelles des dieux, aussi bien que la confiance dans les oracles qui devaient connaître le particulier. Les statues sont maintenant des cadavres dont l'âme animatrice s'est enfuie, les hymnes sont des mots que la foi a quittés. Les tables des dieux sont sans la nourriture et le breuvage spirituel, et les jeux et les fêtes ne restituent plus à la conscience la bienheureuse unité d'elle-même avec l'essence. Aux œuvres des Muses manque la force de l'esprit qui voyait jaillir de l'écrasement des dieux et des hommes la certitude de soi-même⁷. Elles sont désormais ce qu'elles sont pour nous : de beaux fruits détachés de l'arbre ; un destin amical nous les a offertes, comme une jeune fille présente ces fruits; il n'y a plus la vie effective de leur être-là, ni l'arbre qui les porta, ni la terre, ni les éléments qui constituaient leur substance, ni le climat qui faisait leur déterminabilité ou l'alternance des saisons qui réglaient le processus de leur devenir. — Ainsi le destin ne nous livre pas avec les œuvres de cet art leur monde, le printemps et l'été de la vie éthique dans lesquels elles fleurissaient et mûrissaient, mais seulement le souvenir voilé ou la récollection intérieure de cette effectivité. — Notre opération, quand nous jouissons de ces œuvres, n'est donc plus celle du culte divin grâce à laquelle notre conscience atteindrait sa vérité parfaite qui la comblerait, mais elle est l'opération extérieure qui purifie ces fruits de quelques gouttes de pluie ou de quelques grains de poussière, et à la place des éléments intérieurs de l'effectivité éthique qui les environnait, les engendrait et leur donnait l'esprit, établit l'armature interminable des éléments morts de leur existence extérieure, le langage, l'élément de l'histoire, etc., non pas pour pénétrer leur vie, mais seulement pour se les représenter en soi-même. Mais de même que la jeune fille qui offre les

7. On notera que Hegel reprend dans la conscience de cette perte tous les moments antérieurs, les statues, le culte et les fêtes, les hymnes, les œuvres d'art spirituelles.

fruits de l'arbre est plus que leur nature qui les présentait immédiatement, la nature déployée dans ses conditions et dans ses éléments, l'arbre, l'air, la lumière, etc., parce qu'elle synthétise sous une forme supérieure toutes ces conditions dans l'éclat de son œil conscient de soi et dans le geste qui offre les fruits, de même l'esprit du destin qui nous présente ces œuvres d'art est plus que la vie éthique et l'effectivité de ce peuple, car il est la récollection et l'intériorisation de l'esprit autrefois dispersé et extériorisé encore en elles; — il est l'esprit du destin tragique qui recueille tous ces dieux individuels et tous ces attributs de la substance dans l'unique Panthéon, dans l'esprit conscient de soi-même comme esprit⁸.

Toutes les conditions de sa naissance sont présentes, et cette totalité de ses conditions constitue le *devenir*, le *concept*, ou la naissance *étant en soi* de ce concept. — Le cercle des productions de l'art embrasse les formes des aliénations de la substance absolue; elle est dans la forme de l'individualité, comme une *chose*, comme objet *étant* de la conscience sensible, — elle est comme le langage pur, ou le devenir de la figure dont l'être-là ne va pas en dehors du Soi et est objet purement disparaissant; — comme unité immédiate avec la *conscience de soi* universelle dans son enthousiasme spirituel, et comme unité médiata avec elle dans l'opération du culte; — comme belle corporéité du Soi, et finalement comme l'être-là sublimé dans la *représentation*⁹ et son expansion en un monde qui se rassemble à la fin dans l'universalité, qui est aussi bien pure *certitude de soi-même*. — Ces formes, et de l'autre côté *le monde de la personne* et du droit, la sauvagerie destructrice des éléments du contenu laissés libres, et également la personne *pensée* du stoïcisme, et l'inquiétude inapaisée de la conscience sceptique, constituent la périphérie des figures qui rassemblées dans une attente ardente se disposent autour du lieu natal de l'esprit devenant comme conscience de soi. La douleur et la nostalgie de la conscience de soi malheureuse pénétrant toutes ces figures leur servent de centre; elles sont la commune douleur de son enfantement à la lumière, — la

8. C'est donc le destin, comme histoire de l'esprit, comme *Erinnerung*, qui est la première forme du véritable sujet spirituel, et s'élève comme savoir de soi au-dessus de son être immédiat; présupposition historique du christianisme qui lui-même est l'esprit dans l'histoire.

9. L'œuvre d'art spirituelle; le monde de l'épos et de la tragédie. Hegel résume ici les diverses aliénations de la substance divine dans la religion de l'art.

simplicité du concept pur qui contient ces figures comme ses moments¹⁰.

II. (Le contenu simple de la religion absolue : l'effectivité de l'incarnation de Dieu.) Le concept a en lui les deux côtés qui ont été représentés plus haut comme les deux propositions inverses l'une de l'autre; l'un est celui selon lequel la *substance* s'aliène de son état de substance et devient conscience de soi, l'autre inversement celui selon lequel la *conscience de soi* s'aliène elle-même et se fait chose en soi ou Soi universel¹¹. Les deux côtés sont ainsi venus à la rencontre l'un de l'autre, et par là a pris naissance leur unification vraie. L'aliénation de la substance, son devenir conscience de soi, exprime le passage dans l'opposé, le passage inconscient de la nécessité, ou exprime qu'elle est *en soi* conscience de soi¹². Inversement l'aliénation de la conscience de soi exprime qu'elle est *en soi* l'essence universelle, ou — parce que le Soi est le pur être-pour-soi qui reste près de soi dans son contraire — que c'est *pour elle* que la substance est conscience de soi et pour cela même esprit. On peut donc dire de cet esprit qui a délaissé la forme de la substance et entre dans l'être-là sous la figure de la conscience de soi, — si on veut se servir de relations empruntées à la génération naturelle, — qu'il a une *mère effective*, mais un père *étant-en-soi*; car l'*effectivité* ou la conscience de soi et l'*en-soi*, comme la substance, sont ses deux moments par l'aliénation mutuelle desquels — chacun devenant l'autre — l'esprit passe dans l'être-là comme leur unité.

a) — (L'ÊTRE-LA IMMÉDIAT DE LA CONSCIENCE DE SOI DIVINE.) EN

10. A propos de ce texte, R. Kroner (*op. cit.*, *von Kant bis Hegel*, II, p. 270, note 1) remarque le sens absolument original que Hegel donne au mot *concept* (*Begriff*). C'est en effet la naissance du concept pur au sens hégélien du terme que nous présente ce texte. Il cite également ce texte de la logique : « Le concept n'est rien autre chose que le Moi ou la pure conscience de soi » et mentionne une traduction anglaise de *Begriff* par *Self-activity*. Cf. W. Wallace, *Prolegomena to the study of Hegel's philosophy*.

11. La considération de ces deux mouvements complémentaires sera essentielle pour bien comprendre les textes assez obscurs sur le *savoir absolu* dont la religion révélée est une préfiguration.

12. Le passage de la substance dans la conscience de soi est une nécessité inconsciente, il s'effectue dans l'en-soi, au contraire le passage de la conscience de soi dans la substance est un passage effectif qui est *pour la conscience de soi elle-même* qui l'effectue. C'est précisément parce que la première aliénation est en soi nécessaire qu'elle doit aussi se réaliser effectivement, ou se présenter d'une façon immédiate dans l'*effectivité de l'incarnation divine*.

tant que la conscience de soi unilatéralement ne saisit que sa *propre aliénation*, quoique son objet déjà lui soit donc aussi bien être que Soi et qu'elle sache tout être-là comme essence spirituelle, toutefois l'esprit vrai de cette façon n'est pas encore devenu pour elle, parce que l'être en général ou la substance n'a pas également en soi et de son propre côté effectué son aliénation et n'est pas devenu conscience de soi. En effet, dans ce cas, tout être-là est essence spirituelle du *point de vue seulement de la conscience*, non pas en soi-même. L'esprit est de cette façon seulement *imaginé* dans l'être-là; cette imagination est la *mysticité*, qui attribue à la nature comme à l'histoire, au monde comme aux représentations mythiques des religions antérieures un autre sens intérieur que celui qu'ils offrent immédiatement à la conscience dans leur manifestation, un autre sens, quant aux religions, que celui que la conscience de soi, dont elles étaient les religions, savait en elles. Or c'est là une signification prêtée, un vêtement qui ne couvre pas la nudité du phénomène et ne mérite aucune foi et vénération, mais reste la nuit trouble et la propre extase de la conscience¹³.

Afin que cette signification de l'objectif ne soit donc pas pure imagination, elle doit être *en soi*, c'est-à-dire *une fois* sourdre du concept devant la conscience et surgir dans sa nécessité. Ainsi par la connaissance de la *conscience immédiate*, ou de la conscience de l'objet *étant*, moyennant son mouvement nécessaire, l'esprit qui se sait soi-même a pris naissance *pour nous*. Ce concept qui, comme concept immédiat, avait aussi la figure de l'*immédiateté* pour sa conscience s'est donné *en second lieu* la figure de la conscience de soi *en soi*, c'est-à-dire justement selon la même nécessité du concept, par laquelle l'être ou l'*immédiateté* qui est l'objet sans contenu de la conscience sensible s'aliène de son être et devient Moi pour la conscience. — Mais de l'*en-soi pensant* ou de la *connaissance de la nécessité* sont eux-mêmes distincts l'*en-soi immédiat* ou la *nécessité qui est*, — une différence qui cependant ne réside pas en même temps en dehors du concept, car l'*unité simple* du concept est l'*être immédiat* même; le concept

13. Il s'agit sans doute du Néo-platonisme et des interprétations mystiques des religions antérieures au christianisme. — Il ne suffit pas que la conscience de soi s'élève à la substance et se retrouve elle-même dans l'être, il faut encore qu'en dehors de toute *imagination* Dieu lui-même, ou l'être en soi, se soit fait conscience de soi *effective*, c'est-à-dire présente dans l'ici et le maintenant.

est ce qui s'aliène soi-même ou le devenir de la nécessité donnée à l'intuition, aussi bien qu'il est dans cette nécessité intuitive près de soi, et la sait et la conçoit¹⁴. — L'*en-soi immédiat* de l'esprit qui se donne la figure de la conscience de soi ne signifie rien d'autre sinon que l'esprit effectif du monde est parvenu à ce savoir de soi; c'est seulement alors que ce savoir entre aussi dans sa conscience, et y entre comme vérité. Comment cela est arrivé s'est déjà montré plus haut.

Que l'esprit absolu se soit donné *en soi* la figure de la conscience de soi, et donc aussi pour sa conscience, se manifeste maintenant ainsi : que telle est la *foi du monde*, que l'esprit est là comme une conscience de soi, c'est-à-dire comme un homme effectif, qu'il est pour la certitude immédiate, que la conscience croyante voit et touche et entend cette divinité¹⁵. Ainsi la conscience de soi n'est pas imagination, elle est *effectivement* en lui. La conscience ne sort donc pas de son intérieur en partant de la pensée, et ne rassemble pas *au dedans de soi* la pensée de Dieu avec l'être-là¹⁶, mais elle sort de la présence de l'être-là immédiat, et connaît Dieu en elle. — Le moment de l'être immédiat est dans le contenu du concept présent d'une telle façon que l'esprit religieux, dans le retour de toute essentialité au sein de la conscience, est devenu Soi positif simple, juste comme l'esprit effectif comme tel dans la conscience malheureuse est devenu cette négativité *simple* consciente de soi¹⁷. Le Soi de l'esprit étant là a alors la forme de la complète immédiateté; il n'est posé ni comme entité pensée ou représentée, ni comme entité produite, ainsi que c'est le cas pour le Soi immédiat, en partie dans la religion naturelle, en partie dans la religion de l'art¹⁸; mais ce Dieu devient immé-

14. Hegel veut montrer le mouvement nécessaire du concept par lequel il passe de l'être immédiat à l'esprit et de cet esprit (qui n'est d'abord que pour nous) à l'esprit qui se sait soi-même comme esprit. Cette nécessité du concept est distincte de la nécessité intuitive, c'est-à-dire de celle qui est donnée immédiatement comme une expérience. Mais c'est précisément le mouvement même du concept de se présenter à l'expérience et de manifester sa nécessité interne pour la conscience. Quand l'esprit du monde est parvenu à ce savoir de soi (comme nous l'avons vu dans les *présuppositions* de la religion révélée), ce savoir s'extériorise pour sa conscience sous une forme immédiate, l'*incarnation*.

15. Le fait historique de l'incarnation.

16. Comme c'était le cas dans les interprétations mystiques des religions antérieures au christianisme.

17. C'est précisément cette simplicité de la positivité ou de la négativité qui fait du concept une expérience immédiate.

18. Dans la religion naturelle, le Soi immédiat est seulement pensé ou

diatement comme Soi, comme un homme singulier effectif donné à l'intuition sensible; seulement ainsi il est conscience de soi.

b) — (L'ACCOMPLISSEMENT DU CONCEPT DE L'ESSENCE SUPRÊME DANS L'IDENTITÉ DE L'ABSTRACTION ET DE L'IMMÉDIATÉTÉ PAR LE SOI SINGULIER¹⁹.) Cette incarnation de l'essence divine, ou le fait que cette essence a essentiellement et immédiatement la figure de la conscience de soi, tel est le contenu simple de la religion absolue. En elle l'essence vient à être sue comme esprit; ou la religion absolue est la conscience que cette essence a sur elle-même, la conscience d'être esprit. L'esprit, en effet, est le savoir de soi-même dans son aliénation, est l'essence qui est le mouvement de retenir dans son être-autre l'égalité avec soi-même. Mais c'est là précisément la substance, en tant que dans son accidentalité elle est aussi bien réfléchie en soi-même; non pas comme ce qui est dans une situation d'indifférence envers un inessentiel et ainsi dans un élément étranger, mais comme étant en cela réfléchie à l'intérieur de soi-même; la substance en tant qu'elle est sujet ou Soi²⁰. — C'est pour cela que dans cette religion l'essence divine est révélée. L'être-révéle de cette essence consiste manifestement en ce que ce qu'elle est vient à être su. Mais justement, en étant sue comme esprit, elle est sue comme essence qui est essentiellement *conscience de soi*. — Pour la *conscience* il y a quelque chose de secret dans son objet, si cet objet est un *autre* ou une *entité étrangère* pour elle, et si elle ne le sait pas comme *soi-même*. Ce secret cesse quand l'essence absolue est comme esprit objet de la conscience, car cet objet est comme *un Soi* dans sa relation avec elle; c'est-à-dire que la conscience se sait en lui immédiatement ou y est manifeste à soi-même. Elle-même est manifeste à soi-même seulement dans sa propre certitude de soi;

représenté; dans la religion esthétique il est produit comme une œuvre; maintenant il est présent comme Soi effectif.

19. Le Soi singulier — le Christ — est l'identité de l'abstraction (donc de l'essence suprême) et de l'immédiateté. Nous retrouvons ici la vérité dont nous étions partis tout au début de la *Phénoménologie* (t. I, la certitude sensible, p. 81). L'immédiat s'était transformé pour nous en *pur universel*. Ici apparaît le sens de cette dialectique, puisque le *pur universel*, l'essence, redevient l'immédiat sensible.

20. La substance s'oppose à ses accidents, à ses modes finis, et n'est pas encore réfléchie en eux; c'est seulement en tant qu'elle se retrouve absolument en eux qu'elle est sujet ou Soi. Dans la religion révélée, l'esprit n'est plus la substance, mais le sujet, parce que *l'identité de la nature divine et de la nature humaine est établie effectivement*. Sur la catégorie même de *substance*, cf. *Wissenschaft der Logik*, éd. Lasson, Band IV, Zweiter Teil, p. 185.

or cet objet sien est le Soi, mais le Soi n'est rien d'étranger; il est l'unité indivisible avec soi, l'immédiatement universel. Il est le pur concept, la pure pensée ou *être-pour-soi*, qui est immédiatement *être*, et ainsi *être-pour-un-autre*, et comme cet *être-pour-un-autre* est immédiatement retourné en soi-même et près de soi-même. C'est là ce qui est authentiquement et seulement révélé. Le bon, le juste, le saint, le créateur du ciel et de la terre, etc., sont des *prédicats* d'un sujet, — des moments universels qui trouvent en ce point leur soutien et qui sont seulement dans le retour de la conscience au sein de la pensée²¹. — Quand *ils* sont sus, leur fondement et leur essence, le sujet lui-même n'est pas encore révélé, et il en est de même pour les déterminations de l'universel, elles ne sont pas cet *universel lui-même*. Mais le sujet même — et donc aussi ce *pur universel* — est révélé comme *Soi*, car ce *Soi* est précisément cet intérieur réfléchi en soi-même qui est immédiatement là et est la propre certitude de ce *Soi* pour lequel il est là. Être selon *son concept* le Révélé, telle est donc l'authentique figure de l'esprit, et cette figure sienne, le concept, est également seule son essence et sa substance. L'esprit vient à être su comme conscience de soi, et il est immédiatement révélé (manifeste) à cette conscience de soi, car il est celle-ci même; la nature divine est la même que la nature humaine et c'est cette unité qui devient donnée à l'intuition²².

Ici donc en fait la conscience, ou le mode dans lequel l'essence est pour elle, sa figure, est égale à sa conscience de soi. Cette figure est elle-même une conscience de soi; elle est ainsi en même temps objet dans l'*élément de l'être*, et cet *être* a aussi immédiatement la signification de la *pure pensée*, de l'essence absolue. — L'essence absolue, qui est là comme une conscience de soi effective, paraît être *descendue* de son éternelle simplicité, mais en fait elle a atteint seulement ainsi son essence *suprême*. En effet le concept de l'essence, seulement en parvenant à sa pureté simple, est l'absolue *abstraction* qui est *pensée pure*, et avec cela la pure singularité du *Soi*, comme aussi en vertu de sa simplicité l'*immédiat* ou l'*être*. — Ce qui est nommé la conscience sensible est justement cette pure *abstraction*, elle est cette pensée pour

21. Cf. déjà dans la préface de la *Phénoménologie* (t. I, p. 21) le rapport entre les attributs de Dieu et le sujet.

22. C'est proprement le *sens* de cette unité qui constitue le sens de la religion révélée. Cf. Jean, xiv : « Celui qui m'a vu a vu le Père. »

laquelle l'être, l'immédiat est. L'infime est donc en même temps le suprême; le révélé émergeant entièrement à la surface est justement en cela le plus profond²³. Que l'essence suprême devienne vue, entendue, etc., comme une conscience de soi dans l'élément de l'être, c'est là en fait la perfection de son concept et par cette perfection l'essence est aussi immédiatement là qu'elle est essence.

c) — (LE SAVOIR SPÉCULATIF COMME LA REPRÉSENTATION DE LA COMMUNAUTÉ DANS LA RELIGION ABSOLUE.) Cet être-là immédiat en même temps n'est pas uniquement et seulement conscience immédiate, mais il est conscience religieuse. L'immédiateté a non seulement la signification d'une conscience de soi qui est, mais celle de l'essence purement pensée ou absolue, et ces significations sont inséparables²⁴. Ce dont nous sommes conscients dans notre concept — que l'être est essence — c'est de cela même qu'est consciente la conscience religieuse. Cette unité de l'être et de l'essence, de la pensée qui est immédiatement être-là est le savoir immédiat de cette conscience religieuse comme elle est sa pensée ou son savoir médiate. En effet cette unité de l'être et de la pensée est la conscience de soi et est elle-même là; ou l'unité pensée a en même temps la figure de ce qu'elle est. Dieu est donc révélé ici comme il est; il est là comme il est en soi; il est là comme esprit. Dieu n'est accessible que dans le pur savoir spéculatif, et est seulement dans ce savoir, et est seulement ce savoir même, car il est l'esprit, et ce savoir spéculatif est le savoir de la religion révélée. Ce savoir spéculatif sait Dieu comme pensée ou pure essence, sait cette pensée comme être et être-là, et sait l'être-là comme la négativité de soi-même, donc précisément

23. Ainsi se réalise l'identité de l'abstraction suprême et de l'immédiateté dont la *Phénoménologie* était partie.

24. Les développements précédents nous montraient que la substance se présentait comme un homme effectif au cours du temps; mais le savoir de cette incarnation est en même temps le savoir de l'essence. La conscience n'est pas seulement ici conscience immédiate, elle est encore conscience religieuse, c'est-à-dire le savoir de l'essence dans la présence immédiate. Ce savoir est celui de la communauté — l'Église chrétienne — et pour Hegel ce savoir est déjà le savoir spéculatif, mais seulement dans l'élément de la représentation. — La différence entre ce savoir représenté et ce savoir comme concept est d'abord la suivante : pour la communauté, l'incarnation est encore extérieure, le passé et l'éloignement n'effectuent qu'une médiation imparfaite; dans le concept, l'incarnation a son sens éternel en même temps que temporel. — Le paragraphe précédent nous conduisait de la pensée à l'immédiat, celui-ci nous conduit de l'immédiat au savoir spéculatif.

comme Soi, ce Soi-ci et Soi universel. Or c'est proprement cela que sait la religion révélée²⁵. — Les espérances et les attentes du monde précédent poussaient seulement à cette révélation pour avoir l'intuition de ce qu'est l'essence absolue et se trouver en elle. Cette joie vient à la conscience de soi et capte le monde entier, cette joie de se contempler dans l'essence absolue; car elle est l'esprit, le simple mouvement de ces purs moments qui exprime que l'essence est sue comme esprit seulement parce qu'elle est donnée à l'intuition comme conscience de soi *immédiate*.

Ce concept de l'esprit qui se sait soi-même comme esprit est lui-même le concept immédiat, et pas encore développé. L'essence est esprit, où elle s'est manifestée, elle est révélée; cette première révélation est elle-même *immédiate*; mais l'immédiateté est également pure médiation ou pensée; elle doit présenter ce caractère en elle-même comme telle. — Plus précisément l'esprit dans l'immédiateté de la conscience de soi est *cette conscience de soi singulière* opposée à la conscience de soi *universelle*; il est l'un exclusif qui, pour la conscience pour laquelle il est là, a la forme encore non résolue d'un Autre sensible. Celui-ci ne sait pas encore l'esprit comme son esprit; ou l'esprit, comme il est *Soi singulier*, n'est pas encore là également comme *Soi universel*, comme tout *Soi*. Disons mieux, la figure n'a pas encore la forme du *concept*, c'est-à-dire du *Soi universel*, du *Soi* qui, dans son effectivité immédiate, est aussi bien supprimé (dialectiquement), est pensée, universalité, sans perdre cette effectivité dans cette universalité. — La forme la plus voisine cependant et elle-même immédiate de cette universalité n'est pas encore la forme de la *pensée* même, du *concept comme concept*; elle est l'universalité de l'effectivité, la totalité des *Soi*, et l'ascension de l'être-là dans la représentation; comme toujours, et pour prendre un exemple déterminé, comme le *ceci sensible* sup-

25. Les trois moments du savoir spéculatif sont : 1° la pure pensée ou Dieu comme essence; 2° la pensée comme être ou comme monde; 3° la négativité dans l'être, ou le *Soi* à la fois comme *Soi immédiat* et comme *Soi universel*, l'esprit proprement dit. Mais ces trois moments sont précisément ceux du savoir de la communauté : 1° le règne du Père; 2° le règne du Fils; 3° le règne de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire le *Soi* élevé à l'universalité dans l'Eglise, dans une communauté catholique qui rassemble tous les *Soi* dans l'unité du *Soi*. Mais chacun de ces moments est ici affecté d'une scission parce qu'il est seulement *représenté*.

primé n'est d'abord que la chose de la *perception*, pas encore l'*universel* de l'entendement²⁶.

Cet homme singulier donc, sous les espèces duquel l'essence absolue est révélée, accompli en lui comme entité singulière le mouvement de l'*être sensible*. Il est le Dieu *immédiatement* présent. Aussi son *être trépassé*²⁷ dans l'*avoir été*. La conscience pour laquelle il a cette présence sensible cesse de le voir, de l'entendre; elle l'a vu et entendu, et seulement parce qu'elle l'a vu et entendu, elle devient elle-même *conscience spirituelle*; en d'autres termes comme il naissait *pour elle comme être-là* sensible, il est né maintenant *dans l'esprit*²⁸. En effet comme conscience telle qu'elle le voit et l'entend d'une façon sensible, elle est elle-même seulement conscience immédiate qui n'a pas encore supprimé l'inégalité de l'objectivité, ne l'a pas reprise dans la pure pensée, mais sait ce Singulier objectif et non pas soi-même comme esprit. Dans la disparition de l'être-là immédiat de ce qui est su comme essence absolue, l'immédiat reçoit son moment négatif; l'esprit reste Soi immédiat de l'effectivité, mais comme *la conscience de soi universelle de la communauté*²⁹; cette conscience de soi repose dans sa propre substance de la même façon que celle-ci est en cette conscience de soi sujet universel; ce n'est pas le singulier pour soi³⁰, mais lui en même temps avec la conscience de la communauté et ce qu'il est pour cette communauté, qui constituent l'intégralité de cet esprit³¹.

Mais *passé et éloignement* sont seulement la forme imparfaite selon laquelle le mode immédiat reçoit la médiation ou est posé universellement. Il est seulement plongé superficiellement dans l'élément de la pensée, y est conservé *comme* mode sensible et n'est pas unifié avec la nature de la pensée même. C'est seulement une ascension dans la représentation, car cette représenta-

26. En d'autres termes, la vie même du Christ va présenter cette dialectique temporelle qui élève l'être immédiat à la pensée; il est, il meurt, il ressuscite.

27. « Uebergeht ». On comparera cette dialectique suprême de la *Phénoménologie* avec la première qui se présentait dans cette œuvre : « Le maintenant qui est, est un passé et c'est là sa vérité, etc. » (t. I, p. 88).

28. Tel est le sens de la *résurrection*. La mort du Dieu homme est le commencement de la vie de l'esprit. Mais c'est ici seulement le souvenir (*Erinnerung*) qui effectue cette première spiritualisation.

29. L'Église.

30. Le Christ comme événement purement historique.

31. Hegel revalorise donc ici l'idée de tradition, comme on la trouve par exemple dans l'Église catholique. Le Christ historique ne doit pas être séparé de son interprétation spirituelle dans la communauté.

tion est le lien synthétique de l'immédiateté sensible et de son universalité ou de la pensée³².

Cette *forme de la représentation* constitue la déterminabilité caractéristique dans laquelle l'esprit, dans sa communauté, devient conscient de soi. Cette forme n'est pas encore la conscience de soi de l'esprit parvenue à son concept comme concept; la médiation est encore imparfaite. Il y a ainsi dans ce lien de l'être et de la pensée cette déficience que l'essence spirituelle est encore affectée d'une scission inconciliée en un en-deçà et un au-delà. Le *contenu* est le vrai, mais tous ses moments, étant posés dans l'élément de la représentation, ont le caractère de ne pas être conçus, mais de se manifester comme des côtés complètement indépendants qui se rapportent l'un à l'autre seulement *extérieurement*. Pour que le vrai contenu reçoive aussi sa vraie forme pour la conscience est nécessaire une plus haute culture spirituelle de cette conscience, celle qui consiste à élever son intuition de la substance absolue dans le concept et à égaliser *pour elle-même* sa conscience avec sa conscience de soi, comme cela est déjà arrivé *pour nous* ou en soi.

Ce contenu est à considérer sous la forme dans laquelle il se présente dans sa conscience. — L'esprit absolu est *contenu*; ainsi il est dans la figure de sa *vérité*; mais sa vérité n'est pas seulement d'être la substance de la communauté ou l'en-soi de celle-ci, n'est pas non plus seulement de sortir de cette intéricrité pour passer dans l'objectivité de la représentation, mais encore de devenir Soi effectif, de se réfléchir soi-même en soi-même et d'être sujet. Tel est donc le mouvement que l'esprit accomplit dans sa communauté, ou telle est sa vie. Ce que cet esprit se révélant est en-soi et pour-soi n'est donc pas produit au jour parce que le riche contenu de sa vie dans la communauté est pour ainsi dire démêlé et réduit aux fils primitifs, par exemple aux représentations de la première communauté imparfaite, ou même à ce que l'homme effectif a dit. A la base de ce retour en arrière se trouve certes l'instinct d'aller jusqu'au concept, mais il confond l'*origine*, comme l'*être-là immédiat* de la première manifestation,

32. Le passé et l'éloignement constituent la médiation au niveau de la représentation. Ils sont dans le sensible ce qu'est le raisonnement dans la pensée. Mais avec une telle médiation sensible, l'*en-deçà* et l'*au-delà* sont encore *inconciliés*. C'est pourquoi la communauté se représentera par exemple l'Église triomphante comme un au-delà ou la seule présence du Christ comme un en-deçà.

avec la simplicité du concept³³. Par cet appauvrissement de la vie de l'esprit, en écartant la représentation de la communauté et son opération envers sa représentation, naissent au lieu du concept plutôt la seule extériorité et singularité, la modalité historique du phénomène immédiat, le souvenir privé d'esprit d'une figure singulière visée et de son passé.

III. (Développement du concept de la religion absolue.)

L'esprit est contenu de sa conscience en premier lieu dans la forme de *la pure substance*; en d'autres termes il est contenu de sa pure conscience. Cet élément de la pensée est le mouvement descendant vers l'être-là ou la singularité. Le moyen terme entre eux est leur liaison synthétique, la conscience du devenir-autre où le processus de la représentation comme tel. — Le troisième moment est le retour de la représentation et de l'être-autre ou l'élément de la conscience de soi elle-même. — Ces trois moments constituent l'esprit; sa séparation dans la représentation consiste en ceci : il est d'une façon déterminée, mais cette déterminabilité n'est pas autre chose qu'un de ses moments. Son mouvement développé est donc le suivant : déployer sa nature dans chacun de ses moments comme dans un élément; chacun de ces cercles se fermant sur soi, cette réflexion de l'esprit en soi-même est en même temps le passage dans l'autre cercle. La représentation constitue le moyen terme entre la pure pensée et la conscience de soi comme telle; elle est seulement une des déterminabilités; mais en même temps, comme on l'a vu, son caractère d'être la liaison synthétique est étendu sur tous ces éléments et est leur déterminabilité commune³⁴.

Le contenu lui-même qui est à considérer s'est déjà en partie présenté comme la représentation de la *conscience malheureuse*³⁵ et de la *conscience croyante*³⁶, — dans la première dans

33. L'exigence de pureté qui se manifeste sans cesse dans l'histoire de la communauté religieuse comme un besoin de retourner à son origine (historique), à la communauté primitive.

34. Hegel étudie ici la *représentation* religieuse de la communauté. L'élément de la représentation est la déterminabilité commune de tous les moments et constitue en même temps un moment particulier. Chacun de ces moments — le règne du Père, le règne du Fils et le règne de l'Esprit-Saint — constitue un cycle fermé et en tant que réflexion en soi-même est le passage au moment suivant. — Ces moments correspondent aux divisions de la philosophie hégélienne, le *Logos*, la *nature*, l'*esprit*.

35. *Phénoménologie*, t. I, p. 176.

36. *Vide supra*, t. II, p. 84.

la détermination d'un contenu *produit à partir de la conscience et ardemment désiré* par elle, dans lequel l'esprit ne peut se rassasier ni s'apaiser parce qu'il n'est pas encore son contenu *en soi* ou comme sa *substance*. — Dans la conscience croyante, par contre, le contenu a été considéré comme l'*essence* du monde privée du Soï, ou comme contenu essentiellement *objectif* de la représentation — une représentation qui fuit en général l'effectivité et est ainsi sans la *certitude de la conscience de soi*; cette certitude se sépare de ce contenu, en partie comme vanité du savoir, en partie comme pure intellection. — La conscience de la communauté, au contraire, a ce contenu pour sa *substance*, et en même temps le contenu est aussi bien la *certitude* qu'elle a de son propre esprit³⁷.

a) — (L'ESPRIT A L'INTÉRIEUR DE SOI-MÊME; LA TRINITÉ³⁸.) L'esprit représenté en premier lieu comme substance dans l'*élément de la pure pensée* est alors immédiatement l'*essence* simple, égale à soi-même, éternelle, qui pourtant n'a pas cette *signification* abstraite de l'essence, mais la signification de l'esprit absolu. Mais l'esprit ne consiste pas à être signification, à être l'intérieur, mais à être l'effectif. La simple essence éternelle serait donc seulement esprit dans un mot vide si elle en restait à la représentation et à l'expression de l'essence éternelle et simple. Cependant l'essence simple, étant l'abstraction, est en fait le *négatif en soi-même*, et précisément la négativité de la pensée, ou la négativité comme elle est en soi dans l'*essence*; c'est-à-dire la *différence* absolue de soi-même, ou son pur devenir-autre. Comme essence, elle est seulement *en soi* ou pour nous; mais cette pureté étant justement l'abstraction ou la négativité, elle est *pour soi-même*, ou elle est le Soï, le *concept*. — Elle est donc *objective*, et puisque la représentation appréhende et exprime la *nécessité* du concept ci-dessus mentionnée comme un *événement*, on dira que l'essence éternelle *engendre pour soi un autre*³⁹; mais dans cet être-autre elle est aussi immédiatement retournée en soi-même, car la différence est la différence *en soi*, c'est-à-dire

37. Dans la conscience malheureuse, le contenu est *subjectivité*; dans la conscience croyante, il est *objectivité*; ici, le contenu est à la fois la *substance* de la communauté et sa *certitude de soi*.

38. Les trois paragraphes qui suivent, désignés ici par *a*, *b* et *c*, correspondent aux trois moments du savoir de la communauté.

39. Cf. le début de l'Évangile de Jean.

qu'elle est immédiatement différente seulement de soi-même, et ainsi est l'unité retournée en soi-même.

Les trois moments se distinguent donc, celui de l'essence, celui de l'être-pour-soi qui est l'être-autre de l'essence et pour lequel est l'essence, et celui de l'être-pour-soi ou du savoir de soi-même dans l'autre. L'essence se contemple donc seulement soi-même dans son être-pour-soi; elle est dans cette aliénation seulement près de soi-même. L'être-pour-soi qui s'exclut de l'essence est le *savoir de soi-même de l'essence*; c'est le verbe qui prononcé laisse aliéné et vidé celui qui le prononce, mais qui est entendu non moins immédiatement, et c'est seulement ce mouvement de s'entendre soi-même qui est l'être-là du verbe. Ainsi les différences qui sont faites sont résolues aussi immédiatement qu'elles sont faites, et faites aussi immédiatement qu'elles sont résolues; et le vrai et l'effectif sont justement ce mouvement circulant en soi-même.

Ce mouvement à l'intérieur de soi-même exprime l'essence absolue comme *esprit*. L'essence absolue, qui n'est pas saisie comme esprit, est seulement le vide abstrait, de même que l'esprit qui n'est pas saisi comme ce mouvement est seulement un mot vide. Si ces *moments* sont pris dans leur pureté, ils sont les concepts inquiets, qui sont seulement en tant qu'ils sont en eux-mêmes leur contraire et ne trouvent leur repos que dans le tout⁴⁰. Cependant la représentation de la communauté n'est pas cette pensée *qui conçoit*, mais elle possède le contenu sans sa nécessité et transporte dans le royaume de la pure conscience les rapports naturels du Père et du Fils à la place de la forme du concept. Dans la pensée même elle se comporte ainsi en se *représentant*, et par conséquent l'essence lui est bien manifeste, mais en partie les moments de cette essence, en vertu de cette représentation synthétique, se séparent l'un de l'autre en sorte qu'ils ne se rapportent pas l'un à l'autre au moyen de leur propre concept; en partie elle-même ressort de ce pur objet qui est sien et ne se rapporte à lui que d'une façon extérieure; il lui est révélé par une source étrangère, et dans cette pensée de l'esprit elle ne se connaît pas soi-même, ne reconnaît pas la nature de la pure conscience de soi. En tant qu'on doit surpasser la forme de la

40. Cf. la conception que Hegel se fait de la logique : « Dieu comme il est dans son essence éternelle avant la création de la nature et d'un esprit fini » (*Wissenschaft der Logik*, éd. Lasson, III, 1, p. 31).

représentation et les rapports empruntés à la nature, et spécialement cette manière de prendre les moments de ce mouvement, qui est l'esprit, comme des substances isolées et inébranlables ou des sujets au lieu de les prendre comme des moments transitoires, — ce surpassement, comme on l'a déjà remarqué à propos d'un autre côté, doit être considéré comme une pression interne du concept. Mais il est seulement instinct, il se méconnaît donc lui-même, repousse avec la forme aussi le contenu, et, ce qui est la même chose, le rabaisse à une représentation historique, à un héritage de la tradition. Avec cela se maintient seulement la pure extériorité de la foi, comme un quelque chose de mort et de privé de connaissance; mais son *intériorité* a disparu, parce que cette intériorité serait le concept qui se sait comme concept.

b) — (L'ESPRIT DANS SON ALIÉNATION, LE ROYAUME DU FILS.) L'esprit absolu, représenté dans la pure essence, n'est donc pas la pure essence *abstraite*; mais celle-ci, justement par le fait d'être seulement moment dans l'esprit, est plutôt abaissée à l'*élément*. Cependant la présentation de l'esprit dans cet élément a en soi le même défaut selon la forme que l'*essence* a comme essence. L'essence est l'abstrait et donc le négatif de sa simplicité, un autre. De même l'*esprit* dans l'élément de l'essence est la *forme* de l'*unité simple* qui est donc aussi essentiellement un devenir-autre; — ou, ce qui est la même chose, le rapport de l'essence éternelle avec son être-pour-soi est le rapport immédiatement simple de la pure pensée; dans cette *simple* intuition de soi-même dans l'autre, l'*être-autre* n'est donc pas posé comme tel; il est la différence telle que dans la pure pensée elle n'est immédiatement *aucune différence*; une reconnaissance *de l'amour* dans laquelle les deux ne *s'opposent* pas selon leur essence⁴¹. — L'esprit qui est énoncé dans l'élément de la pure pensée est lui-même essentiellement ceci : il n'est pas seulement en lui, mais il est esprit effectif, car dans son concept se trouve l'*être-autre*, c'est-à-dire la suppression du concept pur seulement pensé.

L'élément de la pure pensée, étant l'élément abstrait, est lui-même plutôt *l'autre* de sa simplicité, et passe donc dans l'élément particulier de la *représentation*, — l'élément dans lequel

41. Cf. *Phénoménologie*, t. I, p. 18 : « La vie de Dieu... peut donc bien être exprimée comme un jeu de l'amour avec soi-même... mais il y manque le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif. » Dans la pure pensée, l'être-autre est seulement le *concept* de l'être-autre; ce concept doit se réaliser, l'aliénation doit être *effective*.

les moments du pur concept reçoivent un être-là *substantiel* l'un par rapport à l'autre aussi bien qu'ils sont *sujets* qui n'ont pas pour un troisième l'indifférence mutuelle de l'être, mais, réfléchis en soi-même, se séparent l'un de l'autre et s'affrontent⁴².

1. (*Le monde.*) L'esprit seulement éternel ou abstrait devient donc pour soi un *autre*, ou entre dans l'être-là, et immédiatement dans l'être-là *immédiat*. Il crée ainsi un *monde*. Ce « créer » est le mot de la représentation pour le *concept* même selon son mouvement absolu, ou pour le processus dans lequel le Simple énoncé absolu, ou la pure pensée, est plutôt le négatif et ainsi l'opposé à soi-même ou l'autre parce qu'il est l'abstrait; — ou pour dire la même chose dans une forme encore différente parce que ce qui est posé comme *essence* est l'*immédiateté* simple ou l'*être*; mais comme *immédiateté* ou être manque du Soi, et ainsi manquant de l'intériorité est *passif* ou est être pour un *autre*. — Cet être pour un autre est en même temps un *monde*; l'esprit dans la détermination de l'être pour un autre est la calme subsistance des moments auparavant inclus dans la pure pensée, ainsi la dissolution de leur universalité simple et la dislocation de cette universalité dans sa propre particularité.

Le monde cependant n'est pas seulement cet esprit jeté et dispersé dans l'intégralité de l'existence et son ordre extérieur; mais, puisque cet esprit est essentiellement le Soi simple, ce Soi est aussi présent dans le monde : l'*esprit étant là*, qui est le Soi singulier, qui a la conscience et se distingue soi-même comme autre ou comme monde de Soi. — Ce Soi singulier, tel qu'il est ainsi posé d'abord immédiatement, n'est pas encore *esprit pour soi*, il n'est donc pas *comme* esprit, il peut bien être dit *innocent*, mais non pas *bon*. Pour qu'il soit en fait Soi et esprit il doit d'abord devenir pour soi-même un *autre*, de même que l'essence éternelle se présente comme le mouvement d'être égale à soi-même dans son être-autre. Puisque cet esprit est déterminé comme étant-là d'a-

42. Les moments du concept en s'aliénant véritablement se donnent une existence distincte, c'est le *monde* avec la séparation de l'espace et du temps; c'est aussi le *conflit* des moments qui, en tant qu'ils se réfléchissent en eux-mêmes, deviennent sujets et s'opposent. Dans ce paragraphe général sur le royaume du fils, Hegel distingue plus particulièrement les trois moments suivants : 1° le monde (la nature et l'esprit fini encore immédiat); 2° le bien et le mal, c'est-à-dire l'opposition à l'intérieur du monde et de l'esprit; 3° la rédemption et la réconciliation; c'est-à-dire l'élévation de l'esprit fini à l'esprit proprement dit, au troisième royaume : c, le royaume de l'esprit.

bord immédiatement ou comme dispersé dans la multiple variété de sa conscience, son devenir-autre est la *concentration*⁴³ en soi-même du savoir en général. L'être-là immédiat se convertit dans la pensée ou la conscience seulement sensible dans la conscience de la pensée, et précisément parce qu'elle dérive de l'immédiateté ou est pensée *conditionnée*, elle n'est pas le pur savoir, mais la pensée qui a l'être-autre en elle, et donc la pensée à soi-même opposée du *bien* et du *mal*. L'homme en vient à être représenté ainsi; il est *arrivé*, comme quelque chose de non nécessaire, qu'il ait perdu la forme de l'égalité avec soi-même en cueillant le fruit de l'arbre de la connaissance du *bien* et du *mal*, et ait été chassé de l'état de conscience innocente, de la nature s'offrant sans exiger de travail et du paradis, du jardin des animaux⁴⁴.

2. (*Le mal et le bien.*) Étant donné que cette concentration en soi-même de la conscience étant là se détermine immédiatement comme le devenir *inégal* à soi-même, le *mal* se manifeste comme le premier être-là de la conscience concentrée en soi-même, et, puisque les pensées du bien et du mal sont radicalement opposées l'une à l'autre et que cette opposition n'est pas encore résolue, alors cette conscience essentiellement est seulement le mal. Cependant en même temps, et justement en vertu de cette opposition, la conscience bonne est aussi présente en face d'elle, et présente également leur relation mutuelle⁴⁵. — En tant que l'être-là immédiat se convertit dans la *pensée*, et que d'une part la *concentration en soi-même* est elle-même pensée, tandis qu'avec cela d'autre part est déterminé d'une façon plus précise le moment du *devenir-autre* de l'essence, ce devenir-mal peut alors être rejeté bien en arrière du monde étant-là jusque dans le premier

43. *Insichgehen*. L'esprit est d'abord esprit immédiat, âme dans la terminologie de Hegel ou esprit naturel; il doit devenir pour soi ou se concentrer en soi-même. Ce moment est le *mal*, mais un mal nécessaire, parce qu'en devenant la *conscience du mal* il rend possible la réconciliation de l'esprit avec soi. L'esprit sort des profondeurs de la nature où il a été jeté et dispersé et devient le mal par cette première scission; mais il connaît ensuite son être-là comme le mal et s'élève à l'esprit authentique par cette purification.

44. Interprétation du récit de la Genèse. Mais il faut dire « *felix culpa* »; car sans cette concentration en soi, l'esprit n'aurait été que l'innocence animale, c'est-à-dire n'aurait pas été en fait l'esprit.

45. La pensée représentative personnalise le mal et le bien : le mal, le genre humain, le bien, le Christ. Mais dans le paragraphe suivant Hegel va montrer que la Genèse du mal peut être rejetée dans le pur royaume de la pensée — c'est le thème de *Lucifer*. Cependant la *représentation*, malgré la tentative de Böhme, ne parvient pas à relier le mal à Dieu même.

royaume de la pensée. On peut donc dire que déjà le fils premier-né de la lumière⁴⁶, en se concentrant en soi-même, est celui qui tomba ; mais que, à sa place, aussitôt un autre fils a été engendré. De telles formes, celles de la *chute*, du *fils*, appartiennent seulement à la représentation et non au concept ; elles détournent et abaissent les moments du concept en les introduisant dans la représentation, ou transportent la représentation dans le royaume de la pensée. — Il est également indifférent de coordonner à la pensée simple de l'être-autre dans l'essence éternelle encore une multiple variété d'autres figures⁴⁷ et de leur transférer cette condition de la concentration en soi-même. Cette coordination doit même être approuvée parce que, grâce à elle, ce moment de l'être-autre exprime en même temps, comme il le doit, la diversité et précisément non pas comme pluralité en général, mais en même temps comme diversité déterminée ; de cette façon une partie, le fils, est l'élément simple qui se sait soi-même comme essence, mais l'autre est l'aliénation de l'être-pour-soi qui vit seulement dans la louange de l'essence ; dans cette partie peut alors être située la reprise de l'être-pour-soi aliéné et la concentration en soi du mal⁴⁸. En tant que l'être-autre se sépare en deux, l'esprit serait exprimé d'une façon plus précise en ses moments, et, si on les comptait, serait exprimé comme quaternité ou, puisque la multiplicité se divise encore en deux parties, — l'une restée bonne et l'autre devenue mauvaise — comme quintité. Toutefois *compter* les moments peut être considéré comme tout à fait inutile parce que d'une part, comme le différent lui-même est seulement *un*, c'est-à-dire est justement la *pensée* de la différence qui est seulement une pensée, ainsi cette pensée est elle-même *cette* diversité, le Second par rapport au Premier ; — et parce que d'autre part la pensée qui embrasse le multiple en un doit être dissoute de son universalité et distinguée en plus de trois ou quatre termes différents⁴⁹ ; — cette universalité en con-

46. Lucifer.

47. Les anges.

48. En d'autres termes, il y a les anges qui vivent dans la louange de Dieu et renoncent ainsi à leur *être-pour-soi*, il y a « la reprise de l'être pour soi » qui est une séparation voulue de l'essence, le mal qui est pour la pensée représentative la révolte des anges. Sur cette interprétation, cf. ce que Hegel dit de Böhme dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, éd. Lasson, Band XIV, 3, p. 92.

49. Plus simplement le moment de l'être-autre est une pensée et est la pensée de la diversité en général ; elle est « l'Ътепов, le déterminé, le distingué, le limité, le négatif » (Hegel, *op. cit.*, p. 94).

traste avec l'absolue déterminabilité de l'unité abstraite, le principe du nombre, se manifeste comme indéterminabilité en relation au nombre comme tel, de sorte qu'on pourrait parler seulement de *nombres* en général, non d'un *chiffre* de différences. Il est donc bien superflu de penser ici au nombre et à la numération; comme encore, du reste, la seule différence de grandeur et de quantité manque du concept et ne veut rien dire.

Le *bien* et le *mal* étaient les différences déterminées de la pensée que nous trouvions. Puisque leur opposition ne s'est pas encore résolue et qu'ils viennent à être représentés comme essences de la pensée dont chacune est indépendante pour soi, alors l'homme est le Soi privé d'essence et le terrain synthétique de leur être-là et de leur lutte. Mais ces puissances universelles appartiennent aussi bien au Soi, ou le Soi est leur effectivité. Selon ce moment il arrive donc que, comme le *mal* n'est rien d'autre que la concentration en soi-même de l'être-là naturel de l'esprit, inversement le *bien* entre dans l'effectivité et se manifeste comme une conscience de soi étant-là⁵⁰. — Ce qui, dans l'esprit purement pensé, est seulement esquissé en général comme le devenir-*autre* de l'essence divine se rapproche ici de sa réalisation pour la représentation. Cette réalisation consiste pour elle dans l'humiliation volontaire de l'essence divine qui renonce à son abstraction et à son ineffectivité. — Quant à l'autre côté, le *mal*, la représentation le prend comme un événement étranger à l'essence divine; saisir le *mal* dans cette essence même comme sa *colère* est la suprême, la plus dure contrainte de la représentation luttant avec soi-même, effort qui manquant du concept reste infructueux⁵¹.

L'extranéation de l'essence divine⁵² est donc posée dans son double mode; le Soi de l'esprit et sa pensée simple sont les deux moments dont l'unité absolue est l'esprit même; son extranéation consiste dans la séparation de ces moments et leur valeur

50. Le bien et le mal sont des essences, mais elles ne trouvent leur effectivité que dans le Soi. C'est pourquoi si le genre humain en général est représenté comme le *mal*, le Christ se manifeste au contraire comme le *bien*.

51. C'est la tentative de Böhme.

52. Dans ce texte, pour désigner le devenir-*autre* de l'essence divine, Hegel a presque toujours employé le mot *Entäußerung*, que nous avons traduit par *aliénation*; ici, pour indiquer l'opposition du bien et du mal *étrangers* l'un à l'autre, il emploie le mot *Entfremdung*. Sur la traduction de ce terme par *extranéation*, cf. *supra*, p. 49.

inégalité l'un par rapport à l'autre⁵³. Cette inégalité est donc la double inégalité, et ainsi prennent naissance deux conjonctions dont les moments communs sont ceux qui ont été indiqués. Dans l'une, l'essence divine vaut comme l'essentiel, mais l'être-là naturel et le Soi valent comme l'inessentiel et ce qui est à supprimer; dans l'autre c'est au contraire l'être-pour-soi qui vaut comme l'essentiel, et le divin simple comme l'inessentiel. Leur milieu encore vide est l'être-là en général, la simple communauté de leurs deux moments.

3. (*La rédemption et la réconciliation.*) La résolution de cette opposition n'arrive pas par la lutte des deux essences représentées comme essences séparées et indépendantes. Justement en vertu de leur indépendance chacune doit *en soi*, moyennant son propre concept, se résoudre en elle-même. La lutte tombe seulement là où les deux termes cessent d'être ces mélanges de pensée et d'être-là indépendant, et où ils s'opposent l'un à l'autre seulement comme pensées; car alors ils sont, comme concepts déterminés, uniquement dans le rapport d'opposition⁵⁴; comme termes indépendants, au contraire, ils ont leur essentialité en dehors de l'opposition. Dans ce dernier cas leur mouvement est donc le libre mouvement qui leur appartient en propre. Comme donc le mouvement des deux est le mouvement *en soi*, parce qu'il est à considérer en eux-mêmes, ainsi celui des deux qui inaugure le mouvement est celui qui est déterminé comme l'étant en soi vis-à-vis de l'autre. Ceci est représenté comme une opération volontaire, mais la nécessité de son aliénation réside dans le concept, selon lequel l'étant-en-soi qui, ainsi, est déterminé seulement dans l'opposition, n'a pas pour cela même une subsistance authentique. Ce terme donc pour lequel vaut comme essence non l'être-pour-soi, mais le Simple, est celui qui s'aliène soi-même, va à la mort et par là réconcilie avec soi-même l'es-

53. Les deux moments sont le Soi et la *pensée simple du divin*; l'opposition sera réalisée en deux consciences; dans l'une le divin est l'essentiel et le Soi l'inessentiel (le Christ), dans l'autre le Soi est l'essentiel, le divin l'inessentiel (l'homme en général). C'est cette opposition que va maintenant considérer Hegel.

54. Dans ce cas, la lutte cesse en même temps, car l'opposition est pure et les deux termes s'identifient en même temps *dans la pensée*. — Mais ce que va considérer Hegel, c'est l'opposition de ces termes *dans l'existence*; comme tels ils sont indépendants et chacun doit accomplir le mouvement de la réconciliation à l'intérieur de lui-même.

sence absolue⁵⁵; dans ce mouvement, en effet, il se présente comme *esprit*; l'essence abstraite est devenue étrangère à soi-même; elle a un être-là naturel et une effectivité personnelle; cet être-autre qui est sien ou sa présence sensible viennent à être repris par le second devenir-autre, et sont posés comme supprimés, comme *universels*. Par là l'essence divine est venue à soi-même dans cette présence sensible; l'être-là immédiat de l'effectivité a cessé de lui être un être-là étranger ou extérieur parce qu'il est supprimé, *universel*; cette mort est par conséquent sa résurrection comme *esprit*⁵⁶.

La présence immédiate supprimée de l'essence consciente de soi est cette essence comme conscience de soi universelle; ce concept du Soi singulier supprimé, qui est essence absolue, exprime par conséquent immédiatement la constitution d'une communauté qui, séjournant jusque-là dans la représentation, retourne maintenant à l'intérieur de soi-même, comme dans le Soi, et l'esprit sort par là du deuxième élément de sa détermination, la représentation, pour entrer dans le *troisième*, la conscience de soi comme telle. — Observons-nous la manière de se comporter de cette représentation dans son processus, nous voyons d'abord exprimer ceci : que l'essence divine assume la nature humaine. Dans cette expression est déjà *énoncé* qu'en soi les deux ne sont pas séparées. — De même dans le fait que l'essence divine s'aliène elle-même *a principio*, que son être-là se concentre en soi-même et devient mauvais, n'est pas énoncé, mais *impliqué* qu'en soi cet être-là mauvais ne lui est pas un quelque chose d'étranger, l'essence absolue aurait seulement ce nom vide, s'il y avait en vérité quelque chose d'*Autre* étranger à elle, s'il y avait une *chute* à partir d'elle; — le moment de la *concentration en soi-même* constitue plutôt le moment essentiel du *Soi* de l'esprit. — Que l'être *concentré en soi-même*, et avec cela seulement, l'effec-

55. Le mouvement est ici celui du Christ pour lequel l'essence divine simple est l'essentiel; il se sacrifie et accepte volontairement la mort parce qu'elle est l'être-là supprimé; mais sa signification spirituelle est celle de l'élévation de l'être-là à l'essence et à l'universalité. Ce second devenir-autre est le retour de l'essence à soi-même dans la *conscience de soi universelle*.

56. La mort du Christ est en soi la réconciliation. La *présence* n'est plus opposée à l'essence, par la mort elle est élevée à l'universalité. Au terme de ce mouvement, l'esprit quitte le royaume du Fils (le monde représenté) pour entrer dans le royaume de l'Esprit-Saint (celui de la conscience de Soi universelle de la communauté). Cette négation par la mort est en effet l'intériorisation de l'existence, son passage dans la conscience de soi comme esprit.

tivité, appartiennent à l'essence même, ceci qui pour nous est concept, et est en tant que concept, se manifeste à la conscience représentative comme un *événement* inconcevable; l'*en-soi* assume pour elle la forme de l'*être indifférent*⁵⁷. Cependant la pensée que ces moments qui paraissent se fuir — les moments de l'essence absolue et du Soi étant pour soi — ne sont pas séparés, se manifeste aussi à cette représentation, — elle possède en effet le vrai contenu, — mais plus tard, — dans l'aliénation de l'essence divine qui devient chair. Cette représentation qui de cette façon est encore *immédiate*, et par là non spirituelle, ou qui sait la figure humaine de l'essence seulement d'abord comme une figure particulière et pas encore comme figure universelle, devient spirituelle pour cette conscience dans le mouvement de l'essence incarnée⁵⁸; celui de sacrifier à nouveau son être-là immédiat et de retourner à l'essence. C'est seulement comme *réflexion en soi-même* que l'essence est l'esprit. — Est donc ici représentée la *réconciliation* de l'essence divine avec l'*Autre* en général et, d'une façon plus précise, avec la pensée de cet Autre, le mal⁵⁹. — Si cette réconciliation selon *son concept* est exprimée ainsi : elle est parce que le *mal* est *en soi* la même chose que le *bien*, ou encore parce que l'essence divine est la même chose que la nature dans toute son ampleur, de même que la nature séparée de l'essence divine est seulement le *rien*; — on doit considérer cette énonciation comme une manière non spirituelle de s'exprimer qui doit nécessairement susciter des malentendus. — Le mal étant la *même chose* que le bien, alors justement le mal n'est plus mal, et le bien n'est plus bien, mais tous les deux sont plutôt supprimés : le mal en général, l'être-pour-soi concentré en soi-même, et le bien, le Simple privé du Soi. Quand tous les deux sont ainsi énoncés selon leur concept, leur unité est en même temps immédiatement évidente; en effet, l'être-pour-soi concentré en soi-même est le savoir simple, et le Simple privé du Soi est aussi bien le pur être-pour-soi concentré en soi-même⁶⁰. —

57. En tant qu'*être indifférent*, l'*en-soi* n'est pas conçu comme le mouvement nécessaire du devenir-autre. L'existence paraît radicalement séparée de l'essence absolue et immuable. Ce n'est qu'ensuite par l'*événement* de l'incarnation que la conscience représentative saisit leur unité; mais elle pense encore tantôt la séparation, tantôt l'unité.

58. « Des gestalteten Wesens ».

59. Le mal comme essence est la *pensée* de l'Autre.

60. *Vide supra*, « le mal et son pardon », à la fin du chapitre sur la conscience-morale, p. 197.

Comme par conséquent on doit dire que le bien et le mal selon ce concept qui est le leur, c'est-à-dire en tant qu'ils ne sont pas le bien et le mal, sont la *même chose*, ainsi on doit également dire qu'ils ne sont *pas* la même chose, mais sont uniquement *divers*, car l'être-pour-soi simple, ou aussi le pur savoir, sont également la pure négativité ou l'absolue différence en eux-mêmes. — Ce sont seulement ces deux propositions qui accomplissent le tout, et à l'affirmation et à l'assertion de la première on doit avec une opiniâtreté insurmontable opposer l'affirmation tenace de la seconde. Les deux propositions ayant également raison, toutes les deux ont également tort, et leurs tort consiste à prendre pour quelque chose de vrai, de solide et d'effectif des formes abstraites telles que « le même » et « pas le même », l'identité et la non-identité, et de s'appuyer sur ces formes. Ce n'est pas l'une ou l'autre de ces formes qui ont vérité, mais proprement leur mouvement au cours duquel le simple « le même » est l'abstraction et ainsi la différence absolue, tandis que cette différence absolue, comme différence en soi, de soi-même différente, est donc l'égalité avec soi-même. C'est ce qui se produit en ce qui concerne l'*être-le-même* de l'essence divine et de la nature en général, de la nature humaine en particulier; celle-là est nature en tant qu'elle n'est pas essence, celle-ci est divine selon son essence; mais c'est l'esprit dans lequel les deux côtés abstraits sont posés comme ils sont en vérité, c'est-à-dire posés comme supprimés, — un acte de poser qui ne peut être exprimé par le moyen du jugement et par sa seule copule privée d'esprit : *est*⁶¹. — Pareillement la nature n'est *rien en dehors* de son essence, mais ce *rien* lui-même est aussi bien, il est l'abstraction absolue, et donc la pure pensée ou l'être concentré en soi-même, et, avec le moment de son opposition à l'unité spirituelle, est le *mal*. La difficulté qui se trouve dans ces concepts a sa seule source dans la ténacité avec laquelle on maintient le *est*, en oubliant la pensée dans laquelle les moments *sont* autant qu'ils ne *sont pas* — c'est-à-dire sont seulement le mouvement qui est l'esprit. — Cette unité spirituelle ou l'unité dans laquelle les différences sont seulement comme moments ou comme différences supprimées, est ce qui est venu à l'être pour la conscience représentative dans

61. L'esprit est précisément le *mouvement* de l'identification de la nature et du logos et de leur différence, il est leur unité dialectique et concrète, mais cette unité ne doit jamais être posée comme un *être*.

cette réconciliation, et puisque cette unité est l'universalité de la conscience de soi, celle-ci a cessé d'être conscience qui se représente; le mouvement est retourné en elle-même.

c) — (L'ESPRIT DANS SA PLÉNITUDE; LE ROYAUME DE L'ESPRIT.) L'esprit est donc posé dans le troisième élément, dans la conscience de soi universelle; il est sa propre communauté. Le mouvement de la communauté, comme mouvement de la conscience de soi qui se distingue de sa représentation, est le mouvement de produire ce qui est devenu en soi. L'homme divin — ou le dieu humain — mort est en soi la conscience de soi universelle. Cela il doit le devenir pour *cette conscience de soi*. En d'autres termes puisqu'elle constitue un des côtés de l'opposition, le côté du mal, celui pour lequel l'être-là naturel et l'être-pour-soi singulier valent comme l'essence, ce côté, qui, comme indépendant, n'est pas encore représenté comme moment, doit en raison de son indépendance s'élever en lui-même et pour lui-même à l'esprit ou présenter en lui le mouvement de l'esprit⁶².

Ce côté est *l'esprit naturel*; le Soi doit se retirer de cette naturalité et se concentrer en soi-même, c'est-à-dire devrait devenir le mal; mais il est déjà en soi le mal. La concentration en soi-même consiste donc ici à *se persuader* que l'être-là naturel est le mal. Le devenir-mauvais et l'être-mauvais du monde comme *étant-là*, aussi bien que la réconciliation *étant-là* de l'essence absolue, appartiennent à la conscience représentative; mais à la conscience de soi comme telle ce Représenté selon la forme n'appartient plus que comme moment supprimé, car le Soi est le négatif; ce qui lui appartient donc c'est le *savoir*, — un savoir qui est une pure opération de la conscience à l'intérieur de soi-même⁶³. — Dans le contenu ce moment du *négatif* doit également trouver son expression. L'essence étant déjà en soi réconci-

62. Nous avons vu le mouvement de la conscience qui incarne le bien (le Christ), et le résultat de ce mouvement a été *en soi* la réconciliation de l'essence immuable et du Soi effectif, de Dieu et de l'homme; il nous faut maintenant considérer le mouvement de la conscience qui incarne le mal (le genre humain) et qui doit réaliser effectivement *pour soi*, dans l'élément de la conscience de soi, ce qui a déjà eu lieu en soi. Avec la représentation du sacrifice du Dieu homme, nous passons de l'élément de la représentation à celui de la conscience de soi.

63. Le passage dans l'élément de la conscience de soi de ce qui était d'abord seulement *représenté* est une inversion de sens. Le mal était représenté comme la concentration de la nature; cette concentration dans l'élément de la conscience de soi, c'est-à-dire du savoir, est maintenant la connaissance du mal ou de la nature comme étant le mal.

liée avec soi et étant unité spirituelle au sein de laquelle les parties de la représentation sont *supprimées* ou sont des *moments*, ceci se présente de cette façon : chaque partie de la représentation reçoit maintenant la signification *opposée* à celle qu'elle avait auparavant; chaque signification se parfait dans l'autre, et c'est seulement ainsi que le contenu est un contenu spirituel. Du fait que la déterminabilité est aussi bien son opposée, est accomplie l'unité dans l'être-autre, est accomplie la spiritualité, de même que pour nous ou *en-soi* s'unifiaient antérieurement les significations opposées et se supprimaient enfin les formes abstraites du « *le même* » ou du « *pas le même* », de l'*identité* et de la *non-identité*.

Si donc dans la conscience représentative l'*intérieurisation* de la conscience de soi naturelle était le *mal étant-là*, l'intériorisation dans l'élément de la conscience de soi est le *savoir du mal*, comme un mal qui est *en-soi* dans l'être-là. Ce savoir est donc sans contredit un devenir du mal⁶⁴, mais seulement un devenir de la *pensée* du mal; il est par conséquent reconnu comme le premier moment de la réconciliation. En effet, comme un retour en soi-même à partir de l'immédiateté de la nature, qui est déterminée comme le mal, il est un abandon de celle-ci et la mort au péché. Ce qui est abandonné ce n'est pas l'être-là naturel comme tel, mais cet être-là en tant qu'il est ce qui est su en même temps comme le mal. Le mouvement immédiat de la *concentration en soi-même* est aussi bien un mouvement médiat; — il se présuppose lui-même ou est son propre fondement, c'est-à-dire que le fondement de la concentration en soi-même est que la nature s'est déjà en soi concentrée en elle-même; à cause du mal l'homme doit se concentrer en soi, mais le *mal* est lui-même la concentration en soi. — Ce premier mouvement est justement pour cela seulement le mouvement immédiat ou son *concept simple*, parce qu'il est identique à son fondement. Par conséquent le mouvement ou le devenir-autre doit encore entrer en scène sous sa forme plus particulière.

Outre cette immédiateté est donc nécessaire la *médiation* de la représentation. *En soi* le savoir de la nature comme être-là non véritable de l'esprit, non moins que cette universalité devenue intérieure du Soi, sont déjà la réconciliation de l'esprit avec soi-

64. Le texte dit exactement un devenir-mal (*Bösewerden*).

même⁶⁵. Cet en-soi reçoit pour la conscience de soi non conceptuelle la forme d'un *étant* et d'un quelque chose *qui lui est représenté*. L'acte de concevoir n'est pas pour elle, par conséquent, l'acte de saisir ce concept qui sait la naturalité supprimée comme universelle et donc comme réconciliée avec soi-même; mais il saisit cette *représentation* selon laquelle par l'*événement* de la propre aliénation de l'essence divine, par son incarnation de fait et sa mort, l'essence divine s'est réconciliée avec son être-là⁶⁶. La saisie de cette représentation exprime maintenant d'une façon plus précise ce qui fut d'abord nommé dans la représentation la résurrection spirituelle ou élévation de sa conscience de soi singulière à l'universel ou à la communauté. — La *mort* de l'homme divin, comme *mort*, est la négativité *abstraite*, le résultat immédiat d'un mouvement qui s'achève seulement dans l'universalité *naturelle*. C'est cette signification naturelle que la mort perd dans la conscience de soi spirituelle; ou elle devient son concept mentionné ci-dessus. La mort n'est plus ce qu'elle signifie immédiatement, le *non-être* de *cette* entité *singulière*, elle est transfigurée en l'*universalité* de l'esprit qui vit dans sa communauté, en elle chaque jour meurt et ressuscite⁶⁷.

Ce qui appartient à l'élément de la *représentation* — que l'esprit absolu comme un esprit *singulier*, ou mieux *particulier*, représente dans son être-là la nature de l'esprit — est donc ici transposé dans la conscience de soi elle-même, dans le savoir se conservant dans son *être-autre*; cette conscience de soi ne meurt pas effectivement comme on se *représente* que l'être particulier est mort *effectivement*, mais sa particularité meurt dans son universalité, c'est-à-dire dans son *savoir* qui est l'essence se réconciliant avec soi-même⁶⁸. L'*élément précédent* de la *représentation*

65. Ce sont là des thèmes essentiels à la philosophie hégélienne : l'esprit est plus haut que la nature; la substance est sujet, Soit universel et effectif.

66. La médiation de la *représentation* est encore nécessaire dans l'élément de la conscience de soi. On se souvient que Hegel a dit plus haut que pour la conscience religieuse la représentation n'est pas seulement un des trois éléments — le royaume du Fils —, mais qu'elle est encore une déterminabilité qui s'étend à tous les aspects de cette vie religieuse.

67. Cf. déjà le sens de la mort — enlevée à la nature — dans le chapitre sur l'ordre éthique. Ici la mort du Christ est sa naissance spirituelle dans la communauté des fidèles. Cette « transfiguration » du Christ est ce qui permet au genre humain, le côté du mal, de devenir, selon l'expression de Hegel, l'homme-Dieu, comme le Christ était le Dieu-homme.

68. Cette réconciliation du particulier et de l'universel dans le *savoir* était déjà pour nous le concept de la religion.

est donc ici posé comme supprimé, où il est rentré dans le Soi, dans son concept. Ce qui là était dans l'élément de l'être est devenu ici sujet. Avec cela le *premier élément* aussi, la pure pensée et l'esprit éternel en elle, ne sont plus au delà de la conscience représentative ni au delà du Soi; mais le retour du tout en soi-même consiste justement à contenir tous les moments en soi⁶⁹. La mort du médiateur saisie par le Soi est la suppression de son *objectivité* ou de son *être-pour-soi* particulier; cet *être-pour-soi* particulier est devenu conscience de soi universelle. — De l'autre côté l'*universel* est justement pour cela conscience de soi, et l'esprit pur ou ineffectif de la seule pensée est devenu *effectif*. — La mort du médiateur n'est pas seulement la mort de son *aspect naturel* ou de son être-pour-soi particulier; ne meurt pas seulement l'enveloppe déjà morte, soustraite à l'essence, mais encore l'*abstraction* de l'essence divine⁷⁰. En effet le médiateur, en tant que sa mort n'est pas encore venue accomplir la réconciliation, est l'unilatéralité qui sait le Simple de la pensée comme l'*essence* en opposition à l'*effectivité*; cet extrême du Soi n'a pas encore une valeur équivalente à l'essence; cette valeur, le Soi ne la possède que dans l'esprit. La mort de cette représentation contient donc en même temps la mort de l'*abstraction de l'essence divine* qui n'est pas posée comme Soi. Cette mort est le sentiment douloureux de la conscience malheureuse, que *Dieu lui-même est mort*. Cette dure expression est l'expression du simple savoir de soi le plus intime, le retour de la conscience dans la profondeur de la nuit du Moi = Moi qui ne distingue et ne sait plus rien en dehors d'elle. Ce sentiment est donc en fait la perte de la *substance* et de sa position en face de la conscience; mais en même temps il est la pure *subjectivité* de la substance ou la pure certitude de soi-même qui lui manquait à elle, en tant que l'objet, ou l'immédiat, ou la pure essence. Ce savoir est donc la *spiritualisation*⁷¹ par laquelle la substance est devenue sujet, par laquelle son abstraction, sa non-vitalité sont mortes, par laquelle

69. L'élément de la pure pensée — Dieu comme pure essence —, l'élément de la représentation, n'ont plus maintenant de signification que dans l'élément de la conscience de soi universelle, le retour du tout en soi-même.

70. On avait vu en effet plus haut cette double signification du Christ; il est le Soi *immédiat*, il est en même temps l'*abstraction* de l'essence; sa mort ne sera donc pas seulement celle de l'entité particulière qui est en *delà* de la conscience de soi spirituelle, mais aussi celle de l'essence abstraite qui est *au delà* de cette conscience de soi. — Dieu lui-même est mort.

71. « *Begeistung* ».

donc elle est devenue effectivement conscience et simple et universelle de soi ⁷².

Ainsi donc l'esprit est esprit qui se sait soi-même; il se sait, ce qui lui est objet, *est*, ou sa représentation est le *contenu* vrai et absolu; il exprime, comme nous l'avons vu, l'esprit lui-même. Il est en même temps non seulement *contenu* de la conscience de soi et non seulement objet pour *elle*, mais il est encore *esprit en effectivité*. Il est tel en parcourant les trois éléments de sa nature; ce mouvement à travers soi-même constitue son effectivité; — ce qui se meut c'est lui; il est le sujet du mouvement et il est aussi le *mouvoir* même ou la substance à travers laquelle le sujet passe. Le concept de l'esprit était déjà venu à l'être pour nous alors que nous entrions dans le domaine de la religion; c'était le mouvement de l'esprit certain de soi-même qui pardonne au mal et ainsi se démet en même temps en cet acte de sa propre simplicité et de sa dure immutabilité, ou c'était le mouvement au cours duquel l'*absolument opposé* se connaît comme *le même*, et au cours duquel éclate cette reconnaissance comme le *oui* entre ces extrêmes; — c'est ce concept que *contemple* maintenant la conscience religieuse à laquelle l'essence absolue est révélée; elle supprime la *distinction de son Soi* et de ce qu'elle contemple; comme elle est le sujet, ainsi encore elle est la substance, et *est* donc elle-même l'esprit, justement parce qu'elle est ce mouvement et en tant qu'elle l'est ⁷³.

Mais cette communauté n'est pas encore accomplie dans cette conscience de soi qui est la sienne; son contenu est en général dans la forme de la *représentation* pour elle, et ainsi la spiritualité effective de cette communauté, — son retour de sa représentation, — possède encore en elle ce caractère de scission, dont l'élément de la pure pensée lui-même était affecté ⁷⁴. Elle ne pos-

72. Dans cette révélation complète de l'esprit à l'esprit, la *substance* dont la philosophie de la religion était partie, celle de la lumière de l'Orient, est devenue complètement *sujet* et l'esprit concret est réalisé dans la communauté des hommes. Mais la communauté religieuse est encore affectée d'une scission. La *Phénoménologie* ne nous dit pas à quelle communauté conduira le « savoir absolu ».

73. On peut se demander si cette révélation complète ne suggère pas plus une Église triomphante — coïncidant avec l'histoire du monde spirituel — que l'Église militante. Il est vrai que Hegel va montrer que la conscience religieuse n'est pas capable de se penser elle-même. Mais que signifiera pour Hegel cette pensée de la religion qui supprime toute transcendance ?

74. Il en était affecté en tant que la conscience religieuse considérait ses divers moments comme immobiles.

sède pas encore la conscience de ce qu'elle est; elle est la conscience de soi spirituelle qui n'est pas objet à soi-même comme cette conscience de soi, ou ne s'ouvre pas à la conscience sur soi-même; mais en tant qu'elle est conscience elle a ces représentations qui ont été considérées. — A son tournant suprême nous voyons la conscience de soi s'*intérioriser* et parvenir au *savoir de l'être-concentré-en-soi-même*; nous la voyons aliéner son être-là naturel et conquérir la pure négativité. Mais la signification positive de cette négativité — que précisément cette négativité ou pure *intériorité du savoir* est aussi bien l'*essence égale à soi-même* — ou que la substance est ici parvenue à être conscience de soi absolue — tout cela pour la conscience fervente est un autre⁷⁵. Elle saisit cet aspect — que la pure intériorisation du savoir est *en soi* la simplicité absolue ou la substance — comme la représentation de quelque chose qui n'est pas ainsi selon le *concept*, mais comme l'action d'une satisfaction *étrangère*. En d'autres termes, ce n'est pas pour elle que cette profondeur du pur Soi est la force grâce à laquelle l'*essence abstraite* est abaissée de son abstraction, et élevée au Soi par la puissance de cette pure ferveur. — L'opération du Soi conserve ainsi cette signification négative par rapport à la conscience fervente, parce que de son côté l'aliénation de la substance est un *en-soi* pour cette conscience qui ne le saisit pas et ne le conçoit pas ou ne le trouve pas dans son opération comme telle. — *En soi* cette unité de l'essence et du Soi s'étant produite, la conscience a aussi cette *représentation* de sa réconciliation, mais comme représentation. Elle atteint son apaisement en ajoutant de l'*extérieur* à sa pure négativité la signification positive de l'unité de soi avec l'essence. Son apaisement reste donc lui-même affecté de l'opposition d'un au-delà. Sa propre réconciliation entre comme quelque chose de *lointain* dans sa conscience, comme quelque chose de lointain dans l'*avenir* de même que la réconciliation que l'autre *Soi* accomplissait se manifeste comme quelque chose de lointain dans le *passé*⁷⁶. Comme l'homme divin

75. L'emploi du terme « Andacht » (que nous traduisons par ferveur) suggère un rapprochement avec la *conscience malheureuse*. On pourra comparer dans le tome I (pp. 131 et suiv.) le passage de la *conscience malheureuse* à la *Raison* avec celui que présente cette conclusion de la *Phénoménologie* de la *Religion* au *Savoir absolu*.

76. L'idée de la fin du monde, du jugement dernier dans la communauté religieuse. — Cette conciliation est rejetée dans l'*avenir* comme l'incarnation de Dieu est rejetée dans le *passé*.

singulier a un père étant *en soi* et seulement une mère effective, ainsi encore l'homme divin universel, la communauté, a sa *propre opération* et son propre *savoir* pour père, mais pour mère l'*amour éternel* qu'elle sent seulement, mais ne contemple pas dans sa conscience comme *objet* immédiat effectif. Sa réconciliation est donc dans son cœur, mais encore scindée d'avec sa conscience, et son effectivité est encore brisée. Ce qui entre dans sa conscience comme l'*en-soi* ou comme l'aspect de la *pure médiation*, c'est la réconciliation résidant au delà; mais ce qui y entre comme une *présence*, comme l'aspect de l'*immédiateté* et de l'*être-là*, c'est le monde qui doit encore attendre sa transfiguration. Le monde est bien *en soi* réconcilié avec l'essence, et l'essence sait bien qu'elle ne connaît plus l'objet comme étranger à soi, mais comme égal à soi dans son amour. Mais pour la conscience de soi cette présence immédiate n'a pas encore la figure de l'esprit. L'esprit de la communauté est ainsi dans sa conscience immédiate séparé de sa conscience religieuse qui prononce bien qu'*en soi* ces consciences ne sont pas séparées, mais prononce un *en soi* qui n'est pas réalisé ou n'est pas encore devenu absolu être-pour-soi.

VIII

LE SAVOIR ABSOLU

VIII. — LE SAVOIR ABSOLU

I. (Le contenu simple du Soi qui se prouve comme l'être¹.) L'esprit de la religion révélée n'a pas encore dépassé sa conscience comme telle; ou, ce qui revient au même, sa conscience de soi effective n'est pas l'objet de sa conscience. Lui-même en général et les moments qui se distinguent en lui tombent dans la représentation et prennent la forme de l'objectivité. Le contenu de la représentation est l'esprit absolu; il ne reste donc plus qu'à supprimer (dialectiquement) ce qui n'est qu'une forme; ou mieux, puisque cette forme appartient à la conscience comme telle, sa vérité doit s'être déjà montrée dans les figures de cette conscience. — Ce dépassement de l'objet de la conscience ne doit pas être entendu comme l'opération unilatérale, celle dans laquelle l'objet se montrait dans son retour dans le Soi; mais il doit être envisagé dans un sens plus déterminé; il signifie alors que l'objet comme tel se présentait au Soi comme disparaissant, et de plus que l'aliénation de la conscience de soi elle-même pose la choseité, et que cette aliénation n'a pas seu-

1. Ce chapitre sur le savoir absolu est un des plus difficiles de la *Phénoménologie*; il convient de le rapprocher de la préface de l'œuvre qui a été écrite après coup et annonce la science de la logique. Le mouvement de la pensée dans ce chapitre nous paraît être le suivant : 1^o En reprenant certaines figures de la conscience phénoménologique, Hegel montre que le Soi s'est aliéné et posé comme l'objectivité selon toutes les déterminabilités de cette objectivité. Le Soi se prouve donc comme l'Être (1^{er} paragraphe); 2^o la Science (le savoir absolu) est alors définie comme l'auto-conception du Soi; le Soi se pense lui-même et développe son contenu. Le contenu, ainsi conçu, est dans la forme du concept. Hegel envisage les présuppositions historiques et philosophiques de ce savoir absolu (2^e paragraphe); 3^o de la Science ainsi définie on revient nécessairement (suivant la méthode circulaire de Hegel) à l'existence immédiate. L'esprit pur de la Science s'aliène d'abord comme conscience et l'on retrouve la *Phénoménologie*; mais cette aliénation va plus loin encore : elle conduit à la Nature et à l'Histoire dans lesquelles l'esprit, sous des formes diverses, se présuppose lui-même (3^e paragraphe. L'esprit conçu dans son retour à l'immédiateté étant-là).

lement une signification négative, mais positive; qu'elle n'est pas seulement pour nous ou en-soi, mais pour elle-même. *Pour elle* le négatif de l'objet, ou l'auto-suppression de celui-ci, a une signification positive; en d'autres termes, la conscience de soi *sait* cette nullité de l'objet, d'une part, parce qu'elle s'aliène elle-même, — car dans cette aliénation elle se pose *soi-même* comme objet, ou, en vertu de l'unité indivisible de l'*être-pour-soi*, pose l'objet comme soi-même. D'autre part, dans cet acte est contenu en même temps l'autre moment, celui dans lequel elle a aussi bien supprimé et repris en soi-même cette aliénation et cette objectivité, étant donc dans son être-autre comme tel près de soi-même². — Tel est le mouvement de la *conscience*, et dans ce mouvement elle est la totalité de ses moments. — La conscience doit de même se rapporter à l'objet selon la totalité de ses déterminations, et l'avoir ainsi appréhendé selon chacune d'entre elles. Cette totalité de ses déterminations élève en soi l'objet à l'essence spirituelle, et il devient cela en vérité pour la conscience par l'appréhension de chacune de ses déterminations singulières comme le Soi, ou par le comportement spirituel envers elles déjà mentionné.

L'objet est donc en partie être *immédiat*, ou une chose en général, — ce qui correspond à la conscience immédiate — il est en partie un devenir-autre (une altération) de soi, c'est-à-dire sa relation ou son *être pour un autre* et son *être-pour-soi*, la déterminabilité, — ce qui correspond à la perception, — en partie il est *essence* ou est comme Universel, — ce qui correspond à l'entendement. Comme tout, l'objet est le syllogisme ou le mouvement de l'universel, à travers la détermination, vers la singularité, aussi bien que le mouvement inverse de la singularité, à travers la singularité comme supprimée ou la détermination, vers l'universel³. — Selon ces trois déterminations donc la con-

2. Après la religion qui donne à la représentation le vrai contenu, il ne reste plus qu'à surmonter la forme de l'objectivité. Or cette forme a déjà été surmontée dans l'expérience phénoménologique. Non seulement la vérité de l'objet est le Soi, ce qui est *unilatéral*, mais encore le Soi lui-même se pose comme objet, *s'aliène*, et comme l'être-pour-soi est indivisible, cette aliénation est aussi bien la position par le Soi de l'objet comme étant lui-même. L'*objectivité* ne disparaît pas; elle est *identifiée* au Soi, et le Soi se trouve en elle.

3. Résumé rapide de toute la première partie de la *Phénoménologie* (t. I, pp. 81 à 145, (A) Conscience). Dans cette partie, l'objet s'est montré comme *chose immédiate* (la certitude sensible), comme *relation* (l'objet est pour soi et il est en même temps pour un autre, la dialectique des propriétés dans la

science doit savoir l'objet comme soi-même. Toutefois, on ne traite pas ici du savoir comme pure conception de l'objet; mais ce savoir doit être indiqué seulement dans son devenir, ou dans ses moments, selon l'aspect qui appartient à la conscience comme telle, et les moments du concept authentique ou du pur savoir doivent être indiqués dans la forme de figurations de la conscience⁴. En conséquence l'objet dans la conscience comme telle ne se manifeste pas encore comme l'essentialité spirituelle telle qu'elle vient d'être exprimée ci-dessus par nous, et le comportement de la conscience envers l'objet n'est pas la considération de cet objet dans cette totalité comme telle, ni dans la pure forme conceptuelle de cette totalité, mais est en partie figure de la conscience en général, en partie une somme de figures que nous collectons *nous-mêmes*, et dans lesquelles la totalité des moments de l'objet et du comportement de la conscience ne peut être montrée que dissoute dans ses propres moments⁵.

Pour cet aspect de l'appréhension de l'objet, telle qu'elle est donnée dans la figure de la conscience, il convient seulement de rappeler les figures antérieures de cette conscience qui se sont déjà présentées. — Au point de vue de l'objet donc, en tant qu'il est immédiat, un *être indifférent*, nous avons vu la raison observante se *chercher* et se *trouver* elle-même dans cette chose indifférente : c'est-à-dire que nous l'avons vue aussi consciente de son opération comme d'une opération extérieure que consciente

perception), comme *universel* ou *intérieur* (la force, la loi, le supra-sensible de l'entendement). Comme *tout*, l'objet est le mouvement (Hegel dit le syllogisme) de ces diverses déterminations. Sur l'importance de ce mouvement de l'Universel au Singulier et du Singulier à l'Universel et sa signification, cf. le début de l'article de Andler : *Le fondement du savoir dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre 1931, p. 317.

4. La considération de ce mouvement des déterminations de l'objet appartient à la Logique; dans la *Phénoménologie*, on ne peut considérer que des *figures* de la conscience, ou un certain comportement de la conscience à l'égard de l'objet. Mais en groupant plusieurs de ces figures phénoménologiques on parvient à la notion du savoir absolu.

5. La totalité à atteindre n'est donc ici possible que par la considération d'une somme de figures de la conscience phénoménologique. La méthode de Hegel va donc être ici de reprendre un certain nombre de figures antérieures qui montrent que la conscience s'aliène et donc se retrouve elle-même dans *chaque moment de l'objectivité*. 1^o La conscience se pose elle-même comme *chose immédiate*, et sait donc cette chose comme le Soi; 2^o la conscience se pose dans la chose comme *relation* et sait donc la relation comme le Soi; 3^o la conscience se pose comme l'*Universel* ou l'*Intérieur* et sait donc cet Intérieur comme le Soi.

de l'objet seulement comme d'un objet immédiat. — Nous l'avons vue encore à son point culminant exprimer sa détermination dans le jugement infini que *l'être du Moi est une chose*; — et précisément une chose sensible et immédiate; quand on nomme le Moi *âme*, il est bien représenté aussi comme chose, mais comme une chose invisible, intangible, etc.; en fait, il n'est pas alors représenté comme être immédiat, comme ce qu'on vise dans une chose. — Ce jugement pris littéralement, immédiatement, est vide d'esprit ou plutôt est l'absence même d'esprit; mais en fait en considérant *son concept*, il est la plus grande richesse spirituelle, et son *intérieur*, non encore présent en lui, est ce qu'expriment les deux autres moments à envisager⁶.

La chose est Moi : en fait dans ce jugement infini la chose est supprimée; elle n'est rien en soi; elle n'a de signification qu'en relation, seulement à *travers le Moi* et sa *référence au Moi*. — Ce moment s'est présenté pour la conscience dans la pure intellection et l'*Aufklärung*. Les choses sont en tout et pour tout *utiles*; elles sont à considérer seulement du point de vue de leur utilité. — La conscience de soi *cultivée*, qui a parcouru le monde de l'esprit étranger à soi, a produit par son aliénation la chose comme soi-même, elle se conserve donc encore soi-même dans la chose et sait la dépendance de cette chose; ou elle sait que la chose est *essentiellement* seulement *être pour un autre*⁷. En d'autres termes en exprimant complètement la *relation*, c'est-à-dire ce qui seul constitue ici la nature de l'objet, la chose vaut à ses yeux comme un *étant-pour-soi*; elle énonce la certitude sensible comme vérité absolue, mais elle énonce cet *être-pour-soi* à son tour comme moment qui ne fait que disparaître et passer dans son contraire, l'être pour un autre qui se livre.

En ce point, cependant, le savoir de la chose n'est pas encore accompli. La chose doit être sue comme le Soi, non seulement en ce qui concerne l'immédiateté de son être ou sa déterminabilité,

6. On peut dire que c'est là une interprétation *dialectique* du Matérialisme. Cf. *Phénoménologie*, t. I, p. 272, la Phrénologie. Le Moi se découvre comme *être*, comme chose inerte. Ce Matérialisme impliquant l'aliénation complète de l'esprit signifie en fait, par suite de l'indivisibilité de l'être-pour-soi, une première identité de la Pensée et de l'Être.

7. La relation *donnée* à la perception est maintenant *posée* par l'esprit même au cours de son développement; il se connaît dans l'univers sensible comme la relativité de cet univers, le passage de l'être-pour-soi à l'être pour un autre. C'est l'univers de l'*utilité*. Vide *supra*, p. 121.

mais encore comme *essence* ou *Intérieur*. C'est là ce qui est donné dans la *conscience de soi morale*⁸. Celle-ci sait son propre savoir comme l'*essentialité absolue* ou sait sans plus l'être comme la pure volonté ou le pur savoir ; elle est uniquement cette volonté et ce savoir ; à une autre convient seulement l'être inessentiel, c'est-à-dire l'être qui n'est pas en soi seulement la vide écorce de l'être. En tant que dans sa représentation du monde la conscience⁹ morale désentrave l'être-là du Soi, elle le reprend aussi bien en soi-même. Comme bonne conscience¹⁰ enfin elle n'est plus cette position et ce déplacement alternant sans cesse de l'être-là et du Soi ; mais elle sait que son *être-là* comme tel est cette pure certitude de soi-même. L'élément objectif dans lequel elle s'expose comme agissante n'est rien d'autre que le pur savoir que le Soi a de soi¹¹.

Tels sont les moments dont se compose la réconciliation de l'esprit avec sa conscience propre. Pour soi les moments sont singuliers, et c'est leur unité spirituelle seule qui constitue la force de cette réconciliation. Mais le dernier de ces moments est nécessairement cette unité même et les rassemble, comme cela est clair, tous en soi¹². L'esprit certain de soi-même dans son être-là n'a pour élément de l'*être-là* rien d'autre que ce savoir de soi. La déclaration que ce que l'esprit fait, il le fait d'après sa conviction du devoir, ce langage qui est le sien est la *validité* de son action. — L'action est la première séparation *étant-en-soi* de la simplicité du concept et le retour de cette séparation¹³. Ce premier mouvement se convertit dans le second, parce que l'élément de la reconnaissance se pose comme savoir *simple* du devoir en face de la *différence* et de la *scission* qui réside dans

8. C'est-à-dire dans la philosophie kantienne. La chose en soi, l'intérieur ou l'essence, est le Soi moral. Selon cette interprétation de Kant, la relativité de la connaissance tiendrait à ce que l'être même est *pure volonté*.

9. « Bewusstsein ».

10. « Gewissen ».

11. Dans la *conscience-morale* proprement dite (la bonne conscience) se réalise enfin l'identité (cherchée aussi dans le chapitre sur l'*entendement*) entre l'intérieur et l'extérieur, le Soi objectif et le Soi subjectif, l'en-soi et le phénomène.

12. Nous avons vu la conscience s'identifier aux trois moments de l'objectivité ; mais la force de la conciliation n'est que dans la totalité de ces moments ; cette totalité est aussi présente dans une *figure particulière*, celle de la *conscience-morale* (ou la bonne conscience).

13. C'est au fond le mouvement de l'*action*, rentrant dans le savoir par la conciliation de l'universel et du particulier (le pardon) qui est le savoir absolu.

l'action comme telle, et il forme ainsi une effectivité de fer en face de l'action. Mais nous avons vu dans le pardon comment cette dureté se renonce et s'aliène. Ici donc pour la conscience de soi l'effectivité, comme *être-là immédiat*, n'a pas d'autre signification que celle d'être le pur savoir; — de même comme *être-là déterminé* ou comme relation ce qui est opposé à soi est un savoir, pour une part de ce Soi purement singulier, pour l'autre du savoir comme universel. Alors est établi ici que le troisième moment, l'*universalité* ou l'*essence*, vaut pour chacun des deux opposés seulement comme *savoir*, et ils suppriment enfin pareillement cette opposition vide qui reste encore et sont le savoir du Moi = Moi, ce Soi *singulier* qui est immédiatement pur savoir ou universel¹⁴.

Cette réconciliation de la conscience avec la conscience de soi se montre ainsi comme produite d'une double façon, la première fois dans l'esprit religieux, la seconde fois dans la conscience même comme telle. Ces deux façons se distinguent l'une de l'autre parce que la première est cette réconciliation dans la forme de l'*être-en-soi*, la seconde dans la forme de l'*être-pour-soi*. Telles qu'elles ont été considérées elles tombent l'une en dehors de l'autre. Dans l'ordre dans lequel les figures de la conscience se présentent à nous, celle-ci est parvenue d'une part aux moments singuliers de cet ordre, d'autre part à leur réunification longtemps avant que la religion ait donné à son objet la figure de la conscience de soi effective. L'unification des deux côtés n'est pas encore indiquée; elle est ce qui conclut cette série des formations de l'esprit; car en elle l'esprit vient à se savoir non pas seulement comme il est *en soi*, ou selon son contenu *absolu*¹⁵, ni non plus comme il est *pour soi* selon sa forme privée de contenu, ou selon le côté de la conscience de soi¹⁶, mais comme il est *en soi* et *pour soi*.

Mais cette unification est déjà arrivée *en soi*; dans la religion

14. Hegel vient de montrer que la figure de la *totalité* comprenait aussi en elle les trois moments particuliers de l'objectivité; le savoir *immédiat* dans l'action concrète, la *relation* dans l'opposition de l'universel (élément de la reconnaissance) et du particulier (élément de l'action concrète); l'*essence* dans le savoir du Moi qui aboutit à l'identité concrète Moi = Moi. Mais, comme on l'a vu, ce mouvement conduit à la Religion. Or la religion n'est que le *contenu*, la représentation de la conciliation. Il faut donc encore concilier la religion avec l'*action effective* même, l'*en-soi* avec le *pour-soi*.

15. Ce qui correspond à la conciliation dans le domaine de la religion.

16. Ce qui correspond à la forme de l'action laïque, si l'on peut employer ce terme.

elle s'est bien aussi produite en effet dans le retour de la représentation dans la conscience de soi, mais non dans la forme authentique, car le côté religieux est le côté de l'en soi qui fait face au mouvement de la conscience de soi¹⁷. L'unification par conséquent appartient à cet autre côté, qui par contraste est le côté de la réflexion à l'intérieur de soi, est donc ce côté qui contient soi-même et son contraire, et les contient non pas seulement *en soi* ou d'une façon universelle, mais *pour soi* ou d'une façon développée et distincte. Le contenu, non moins que l'autre côté de l'esprit conscient de soi, en tant qu'il est l'*autre* côté¹⁸, ont été montrés présents dans leur intégralité; l'unification qui manque encore est l'unité simple du concept. Le concept lui aussi est déjà présent avec le côté de la conscience de soi; mais tel qu'il s'est présenté dans les étages précédents il a comme tous les autres moments la forme d'être une *figure particulière de la conscience*. — Il est donc cette partie de la figure de l'esprit certain de soi-même, qui reste au sein de son propre concept, et qu'on a nommée la *belle âme*. En d'autres termes, la belle âme est le savoir que l'esprit a de soi-même dans sa pure unité transparente, — la conscience de soi qui sait comme étant l'esprit ce pur savoir de la *pure concentration en soi-même*, — non pas seulement l'intuition du divin¹⁹, mais l'intuition de soi du divin. — Du fait que ce concept se maintient opposé à sa réalisation, il est la figure unilatérale dont nous avons vu la disparition dans une vide nébulosité, mais dont nous avons vu aussi l'aliénation positive et le progrès. Grâce à cette réalisation cette conscience de soi sans objet cesse de se fixer obstinément sur soi-même; la *déterminabilité* du concept à l'égard de son *remplissement* se supprime, sa conscience de soi gagne la forme de l'universalité, et ce qui reste à la conscience de soi c'est son concept véritable, le concept qui a gagné sa réalisation; c'est le concept dans sa vérité, c'est-à-dire dans son unité avec son aliénation, —

17. Cette conciliation s'est produite en soi dans la religion au moment du passage de l'élément de la représentation à celui de la conscience de soi. *Vide supra* la religion révélée, p. 284.

18. C'est-à-dire en tant qu'il s'oppose comme côté de la conscience de soi au contenu religieux. Ce côté de la conscience de soi opposé à la religion a été vu par exemple dans l'*Aufklärung*, la *Comédie antique*, etc. Ce qui manque encore, c'est l'unité de ces deux moments, le *concept simple*, comme concept. Hegel découvre cette unité, le concept, dans le mouvement de la belle âme.

19. Comme c'est le cas dans la religion.

le savoir du pur savoir non dans le sens de cette *essence* abstraite qu'est le devoir — mais dans le sens de l'essence qui est ce savoir, *cette* pure conscience de soi; qui est donc en même temps *objet* véritable; car l'objet est le Soi étant pour soi²⁰.

Ce concept s'est procuré son remplissement d'une part dans l'esprit *agissant* certain de soi-même, d'autre part dans la *religion*. Dans la religion le concept a gagné le *contenu* absolu comme *contenu*, ou contenu dans la forme de la *représentation*, de l'être-autre pour la conscience; dans la figure de l'esprit agissant, par contre, la forme est le Soi lui-même parce qu'elle contient l'esprit *agissant* certain de soi-même; le Soi actualise la vie de l'esprit absolu. Cette figure, voyons-nous, est ce concept simple qui cependant *abandonne* son *essence* éternelle, *est là d'une façon déterminée*, ou agit. Le pouvoir de la *scission* ou de l'émergence réside dans la *pureté* du concept parce que cette pureté est l'abstraction absolue ou la négativité. De même le concept possède l'élément de son effectivité ou de l'être qu'il contient dans le pur savoir même, car ce pur savoir est l'immédiateté simple, laquelle est aussi bien *être* et *être-là* qu'*essence*, le premier moment la pensée négative, l'autre la pensée positive. Cet être-là enfin est aussi bien l'être réfléchi en soi-même à partir du pur savoir — tant comme être-là que comme devoir — ou l'état du mal. Cette concentration en soi-même constitue l'*opposition* du concept et fait ainsi surgir le pur savoir de l'essence sans *action* et *ineffectif*. Mais surgir dans cette opposition est participer à elle; le pur savoir de l'essence s'est *en soi* dépouillé de sa simplicité parce qu'il est la *scission* ou la négativité qui est le concept. En tant que ce mouvement de la scission est le mouvement

20. Ainsi la belle âme est le *concept*, la conscience de soi du divin, mais encore opposée à sa réalisation; mais l'aliénation de la belle âme, son passage à l'action concrète, est la réalisation du concept, le *concept, identique* à lui-même dans son être-autre. Or c'est là la forme du savoir absolu, que la religion présentait seulement comme un spectacle encore à certains égards extérieur au Soi effectif. Dans tout ce texte comme dans le chapitre préliminaire sur la religion (*vide supra*, p. 203), on sent toute la difficulté de l'entreprise hégélienne. Cette conciliation du Monde effectif et de l'action humaine avec la religion se heurte, comme on va le voir, à l'existence même du temps. L'essentiel nous paraît être contenu dans cette formule : « Le Soi actualise la vie de l'esprit absolu. » — Il est intéressant de voir Hegel prendre ici conscience de l'objection qui sera si souvent faite à l'hégélianisme; une philosophie qui coïncide avec la fin des temps. Le Savoir absolu, du moins dans la *Phénoménologie*, prétend être une réconciliation du savoir et de l'action. Dans les deux derniers paragraphes de ce chapitre, on verra l'importance que prend alors le problème de la *temporalité* de l'esprit.

de *devenir pour soi*, il est le mal, en tant qu'il est l'*en-soi* il est ce qui reste le bien²¹. — Maintenant ce qui en première instance arrive *en soi*, est en même temps *pour la conscience*, et est également lui-même doublé; il est *pour la conscience* et il est son être-pour-soi ou sa propre opération. Cela même qui est déjà posé *en soi* se répète donc maintenant comme *savoir que* la conscience en a et comme opération consciente. Chaque moment se dessaisit pour l'autre de l'indépendance de la déterminabilité dans laquelle il surgit en contraste avec l'autre moment. Ce dessaisissement est cette même renonciation à l'unilatéralité du concept qui *en soi* constituait le commencement; mais elle est désormais sa *propre renonciation*, comme le concept renoncé est son propre concept. — Cet *en-soi* du commencement est en vérité comme négativité aussi bien l'*en-soi* médiat²². Il se *pose* donc maintenant comme il est en vérité, et le *négatif* est comme *déterminabilité* de chacun pour l'autre, et est en soi ce qui se supprime soi-même. L'une des deux parties de l'opposition est l'inégalité de l'*être concentré en soi-même*, de l'*être dans sa singularité* avec l'*universalité*, l'autre est l'inégalité de son universalité abstraite avec le Soi. Celle-là meurt à son être-pour-soi, s'aliène et fait sa confession, celle-ci renonce à la dureté de son universalité abstraite et meurt à son Soi sans vie et à son universalité inerte; ainsi donc celle-là s'est complétée par le moment de l'universalité qui est essence, celle-ci par le moment de l'universalité qui est Soi²³. Grâce à ce mouvement de l'action l'esprit — qui maintenant seulement est esprit en *étant là*, en élevant son être-là dans la pensée et ainsi dans l'opposition *absolue*, et en retournant de cette opposition à travers et dans cette opposition même, —

21. La scission caractéristique du pur concept se présente dans l'*en-soi* et ensuite dans la conscience et dans son *opération même*. Elle arrive dans l'*en-soi* parce que la *pure* essence en tant que *pure* est l'abstraction et donc la négativité; elle se répète dans la conscience au cours même du processus de l'action. Dans ce processus, en effet, l'esprit se sépare de soi, comme universalité et comme particularité. Mais *en-soi* la scission est aussi l'unification dialectique, il en est de même dans le mouvement de la conscience qui s'est présenté comme la confession du pécheur et le pardon du péché.

22. En d'autres termes, dans l'*en-soi* la scission et l'unification sont une présupposition du concept conscient. C'est donc seulement dans l'opération de la conscience qu'elles sont *posées* en vérité. Ainsi dans la pure logique l'être *présuppose* le concept, le concept *pose* l'être.

23. Ce qui se réalise donc consciemment, c'est l'unité dialectique du Soi et de l'essence; l'essence devient Soi universel, le Soi s'élève à l'essence. La substance est sujet *pour soi*. Dans la religion, ce passage s'effectuait aussi, mais était encore distinct de l'opération de la conscience de soi.

l'esprit a surgi comme pure universalité du savoir qui est conscience de soi, — comme conscience de soi qui est unité simple du savoir.

Donc ce qui, dans la religion, était *contenu* ou forme de la représentation d'un *autre*, cela même est ici *opération* propre du *Soi* ; le concept est l'élément liant tel que le *contenu* est *opération* propre du *Soi*²⁴. — En effet, comme nous le voyons, ce concept est le savoir de l'opération du *Soi* en soi-même, comme savoir de toute essentialité et de tout être-là ; le savoir de *ce sujet* comme de la *substance* et de la substance comme de ce savoir de l'opération du sujet. — Ce que nous avons ajouté nous-même ici est seulement d'une part le *rassemblement* des moments singuliers dont chacun dans son principe représente la vie de tout l'esprit, d'autre part le ferme maintien du concept dans la forme du concept, concept dont le contenu s'était déjà montré inclus dans ces moments singuliers et qui s'était montré lui-même dans la forme d'une *figure de la conscience*²⁵.

II. (La Science comme le *Soi* se concevant soi-même²⁶.)

Cette ultime figure de l'esprit, l'esprit qui a son contenu parfait et vrai donne en même temps la forme du *Soi* et qui ainsi réalise son concept, tout en restant aussi bien dans son concept au cours de cette réalisation, est le *savoir absolu* ; ce savoir est l'esprit qui se sait soi-même dans la figure de l'esprit, ou est le *savoir conceptuel*. Non seulement la *vérité* est *en soi* parfaitement égale à la *certitude*, mais elle a aussi la figure de la certitude de soi-même, ou est dans son propre être-là, c'est-à-dire pour l'esprit, qui la sait, est dans la *forme* du savoir de soi-même²⁷. La vérité

24. Ces trois moments en effet, le contenu, l'opération, le *Soi*, tendent sans cesse à se distinguer. Le concept au sens hégélien du terme est le sujet qui les rassemble dialectiquement.

25. Ce concept se dégage *pour nous* des figures de la conscience et plus particulièrement de l'une d'entre elles, celle de la belle âme. Mais il ne se montrait pas alors lui-même comme concept, ou se manifestait seulement comme une *figure particulière* de la conscience. Dans le savoir absolu, ce n'est plus une figure de la conscience, il est le *tout* comme science.

26. L'auto-conception du *Soi*.

27. L'opposition de la *vérité* (objective) et de la *certitude* (subjective) est caractéristique de la *Phénoménologie*, elle disparaît dans la science (par ex. dans la *Logique* où les moments s'exposent dans leurs pures déterminabilités, le négatif y étant cette déterminabilité même et non le rapport à une conscience finie). L'idée de figure (*Gestalt*) de la conscience correspond à la *Phénoménologie* ; il est donc difficile de dire que le *savoir absolu* est encore une figure de la conscience ; il transcende toute figure particulière. Dans le savoir

est le *contenu* qui dans la religion est encore inégal à sa certitude. Mais cette égalité consiste en ce que le contenu a obtenu la figure du Soi. Ainsi ce qui est l'essence même, le *concept* précisément, est devenu élément de l'être-là ou *forme de l'objectivité* pour la conscience. L'esprit, se *manifestant* à la conscience dans cet élément, ou, ce qui est la même chose, produit par elle dans un tel élément, est la *science*.

La nature, les moments et le mouvement de ce savoir se sont donc montrés tels que ce savoir est le pur *être-pour-soi* de la conscience de soi ; il est *Moi* qui est *ce Moi-ci* et pas un autre, et qui en même temps aussi immédiatement est *médiat* ou est *Moi* supprimé et *universel*. — Le *Moi* a un *contenu* qu'il *distingue* de soi, car il est la pure négativité ou le mouvement de se scinder ; il est *conscience*. Ce contenu dans sa différence aussi est le *Moi*, car il est le mouvement de se supprimer soi-même ou est cette même pure négativité qui est *Moi*. Le *Moi*, en lui comme distinct, est réfléchi en soi-même ; le contenu est *conçu* seulement parce que le *Moi* dans son être-autre est près de soi-même. Ce contenu, étant considéré plus précisément, n'est rien d'autre que le mouvement énoncé ci-dessus ; il est en effet l'esprit qui se parcourt soi-même, et se parcourt *pour soi* comme esprit, parce qu'il a la figure du concept dans son objectivité ²⁸.

Mais en ce qui concerne l'*être-là* de ce concept, dans le temps et dans l'effectivité la *science* ne se manifeste pas avant que l'esprit ne soit parvenu à cette conscience sur soi-même. Comme l'esprit qui sait ce qu'il est, il n'existe pas autrement et n'existe qu'après l'accomplissement du travail par lequel ayant dominé sa figuration imparfaite il se crée pour sa conscience la figure de son essence, et de cette façon égalise sa *conscience de soi* avec sa

absolu la vérité est posée comme *concept*, c'est-à-dire dans la forme de la certitude de soi-même. La science hégélienne est donc l'auto-conception du Soi, le savoir que l'esprit a de soi-même par soi-même. On comparera tout ce développement à celui de la préface de la *Phénoménologie*.

²⁸. Ce texte expose la différence entre la *Phénoménologie* et la *Science de la Logique* que Hegel va publier presque aussitôt, cf. à cet égard l'allusion à la *Phénoménologie* dans la préface à la première édition de cette *Logique*, éd. Lasson, 1, p. 7. Dans la *Phénoménologie* la scission se pose comme celle du *Moi* et de son contenu ou le *Moi* est *conscience*. Dans la *logique* le *Moi* est immanent au contenu, il en est le mouvement négatif qui conduit ce contenu de *déterminabilité en déterminabilité* ; d'où le texte ci-dessus « dans le contenu comme distinct le *Moi* est réfléchi en soi-même ». C'est ce que la *Phénoménologie* s'est proposée de prouver en conduisant la conscience jusqu'au savoir absolu.

conscience. — L'esprit étant en soi et pour soi, distingué dans ses moments, est savoir *étant pour soi*, l'acte de concevoir en général, qui, comme tel, n'a pas encore atteint la *substance*, ou n'est pas encore en soi-même savoir absolu²⁹.

Dans l'effectivité la substance du savoir³⁰ est là plus tôt que sa forme, plus tôt que sa figure conceptuelle. La substance en effet est l'*en-soi* encore non développé, ou le fondement et le concept dans sa simplicité encore immobile; elle est donc l'*infériorité* ou le Soi de l'esprit qui encore n'est pas là. Ce qui est là est donc comme le Simple et l'immédiat non encore développés, ou comme l'objet de la conscience *représentative* en général. La connaissance — parce qu'elle est la conscience spirituelle pour laquelle ce qui est *en soi* est seulement, en tant qu'il est être pour le Soi et être du Soi ou concept, — la connaissance n'a pour cette raison d'abord qu'un objet pauvre, relativement auquel la substance et la conscience de la substance sont plus riches. La manifestabilité que cette substance a dans cette conscience est en fait quelque chose d'occulte parce que la substance est l'être encore *privé du Soi*, et que c'est seulement la certitude de soi-même qui est manifeste à soi-même. Ce qui donc, en premier lieu, de la substance appartient à la conscience de soi ce ne sont que les *moments abstraits*, mais étant donné que ces moments, comme les purs mouvements, se propulsent d'eux-mêmes en avant, la conscience de soi s'enrichit jusqu'à ce qu'elle ait arraché à la conscience la substance entière et absorbé en soi-même l'édifice entier des essentialités de cette substance, et, — étant donné que ce comportement négatif envers l'objectivité est aussi bien positif, c'est-à-dire le mouvement de poser — jusqu'à ce qu'elle ait engendré ces moments à partir de soi-même, et les ait ainsi en même temps restaurés pour la conscience³¹. Dans le *concept* qui se sait comme *concept*, les

29. Hegel examine ici les présuppositions temporelles du savoir absolu ou de sa propre philosophie. L'esprit étant distingué en ses moments séparés est la *substance* du savoir et la *conception* encore séparée de son contenu. La substance du savoir, le tout mais non conçu, précède sa conception.

30. « Die wissende Substanz. » La substance est le savoir, mais pas encore la connaissance (Erkennen).

31. La substance, comme on l'a vu, précède le concept. La conscience de la substance (sous une forme représentative) est plus riche que la conscience de soi, et le mouvement de la conscience de soi consiste à reprendre pour soi les moments de la substance et à reconquérir réflexivement le concept ou le Tout. L'intuition du Tout précède donc le devenir conceptuel de ce Tout, Hegel va essayer de concevoir cette *différence* comme le *temps* lui-même.

moments surgissent donc plus tôt que le *tout plein* dont le devenir est le mouvement de ces moments. Dans la *conscience* inversement le tout, mais non conçu, précède les moments. — Le *temps* est le *concept* même qui *est là*, et se présente à la conscience comme intuition vide. C'est pourquoi l'esprit se manifeste nécessairement dans le temps, et il se manifeste dans le temps aussi longtemps qu'il ne *saisit* pas son concept pur, c'est-à-dire n'élimine pas le temps. Le temps est le pur Soi extérieur³², intuitionné, non pas saisi par le Soi, le concept seulement intuitionné; quand ce concept se saisit soi-même, il supprime sa forme de temps, conçoit l'intuition et est intuition conçue et concevante. — Le temps se manifeste donc comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas encore achevé au-dedans de soi-même, — la nécessité d'enrichir la participation que la conscience de soi a à la conscience, de mettre en mouvement l'*immédiateté* de l'*en-soi*, — la forme dans laquelle la substance est dans la conscience — ou inversement, l'*en-soi* étant pris comme l'*intérieur*, la nécessité de réaliser ce qui n'est d'abord qu'*intérieur* et de le révéler, c'est-à-dire de le revendiquer et de le lier à la certitude de soi-même.

On doit dire pour cette raison que rien n'est *su* qui ne soit dans l'*expérience* ou comme on peut exprimer encore la même chose, qui ne soit présent comme vérité *sentie*, comme l'Éternel intérieurement *révélé*, comme le sacré auquel on *croit* ou quelque autre expression qu'on puisse employer. En effet l'expérience consiste précisément en ceci : qu'en soi le contenu — et le contenu est l'esprit — est *substance*, et donc *objet de la conscience*. Mais cette substance qui est l'esprit, est le *devenir* de l'esprit pour atteindre ce qu'il est *en soi*, et c'est seulement comme ce devenir se réfléchissant soi-même en soi-même qu'il est en soi en vérité l'esprit³³. Il est en soi le mouvement qu'est la connaissance — la transformation de cet *en-soi* en *pour-soi*,

32. Le Soi extérieur à soi, dans un état d'extase par rapport à soi-même. C'est la conception complète de l'intuition du tout qui éliminerait le temps. Mais le dernier paragraphe de ce chapitre montre à partir de la science la nécessité d'une aliénation de l'esprit dans l'espace (nature) et dans le temps (histoire).

33. Il faut donc distinguer la substance — c'est-à-dire l'esprit — en tant qu'elle devient sujet, devient pour soi ce qu'elle est en soi, et la conscience de soi de ce mouvement, c'est-à-dire sa réflexion en soi-même. En d'autres termes la substance de l'histoire, l'esprit du monde, doit se montrer à la conscience comme le mouvement qui va de la substance au sujet. *Ensuite*,

de la *substance en sujet*, de l'*objet de la conscience en objet de la conscience de soi*, c'est-à-dire en objet aussi bien supprimé comme objet, ou en *concept*. Ce mouvement est le cercle retournant en soi-même qui présuppose son commencement et l'atteint seulement à la fin. — En tant donc que l'esprit est nécessairement ce mouvement de se distinguer en soi-même, son tout intuitionné apparaît en face de sa conscience de soi simple, et donc, puisque ce tout est ce qui est distingué, il est distingué en son pur concept intuitionné, *le temps*, et en son contenu ou l'*en soi*. La substance, comme sujet, a en elle la nécessité *qui est d'abord intérieure* de se présenter en elle-même comme ce qu'elle est *en soi*, comme *esprit*. Seulement la présentation objective parfaite est en même temps sa réflexion ou son devenir *Soi*. — En conséquence, tant que l'esprit ne s'est pas accompli en soi, accompli comme esprit du monde, il ne peut atteindre sa perfection comme esprit *conscient de soi*. Ainsi dans le temps, le contenu de la religion exprime plus tôt que la science ce que l'*esprit est*, mais la science seule est le vrai savoir que l'esprit a de lui-même³⁴.

Le mouvement par lequel il éduque la forme de son savoir de soi est le travail que l'esprit accomplit comme *histoire effective*. La communauté religieuse, en tant qu'elle est d'abord la substance de l'esprit absolu, est la conscience inculte qui a un être-là d'autant plus barbare et plus dur que son esprit intérieur est plus profond, et son *Soi* sourd doit travailler d'autant plus durement avec son essence, avec le contenu qui lui est étranger de sa conscience. C'est seulement après avoir abandonné l'espérance de supprimer l'être-étranger d'une façon extérieure, c'est-à-dire étrangère, que cette conscience, puisque le mode étranger supprimé est le retour dans la conscience de soi, se consacre à soi-même. Elle se consacre à son propre monde et à la présence, elle découvre le monde comme sa propriété et a fait ainsi le pre-

la conscience de soi réfléchit ce mouvement en elle-même et en fait la science. En termes plus simples la pure science ne peut se manifester que quand l'esprit s'est déjà manifesté dans son histoire.

34. Dans le paragraphe suivant Hegel va essayer de montrer comment l'esprit du monde conduit à la conscience de soi de cet esprit ou à la science. Il partira de la communauté religieuse — l'église du Moyen Age — passera à l'esprit de la Renaissance — la raison — puis à travers un certain nombre de philosophes, Descartes, Spinoza, Leibniz, parviendra au savoir philosophique de son temps, Fichte et Schelling, et de là à sa propre philosophie, celle du *savoir absolu*.

mier pas pour descendre du monde *intellectuel*, ou plutôt pour animer spirituellement l'élément abstrait de ce monde avec le Soi effectif³⁵. Avec l'observation elle trouve l'être-là comme pensée et le conçoit, — et inversement elle trouve dans sa pensée l'être-là³⁶. Du fait que cette conscience a en premier lieu exprimé abstraitement l'*unité immédiate* de la pensée et de l'être, de l'essence abstraite et du Soi, elle a fait renaître l'essence lumineuse originaire sous une forme plus pure, comme unité de l'étendue et de l'être³⁷, — car l'étendue plus que la lumière est la simplicité égale à la pure pensée, — elle a fait renaître dans la pensée la substance de l'aurore. Cependant l'esprit s'écarte avec horreur de cette unité abstraite, de cette substantialité privée du Soi, et affirme contre elle l'individualité³⁸. Mais c'est seulement après avoir dans la culture aliéné celle-ci, l'avoir ainsi rendue être-là, l'avoir transposée dans tout être-là, après être parvenu à la pensée de l'utilité³⁹ et dans la liberté absolue avoir saisi l'être-là comme sa volonté⁴⁰, que l'esprit expose alors la pensée de sa profondeur la plus intime, et énonce l'essence comme Moi=Moi⁴¹. Mais ce Moi=Moi est le mouvement se réfléchissant en soi-même. En effet, puisque cette égalité, comme absolue négativité, est l'absolue différence⁴², l'auto-égalité du Moi se pose alors en face de cette pure différence, qui, comme la différence pure et en même temps objective pour le Soi qui se sait soi-même, est à exprimer comme le *temps*; de sorte que si précédemment l'essence était exprimée comme unité de la pensée et de l'étendue, elle serait maintenant à prendre comme unité de la pensée et du temps⁴³. Mais la différence laissée à soi-même, le temps sans repos et sans pause, s'écroule et coïncide plutôt en soi-même, et est le repos objectif de l'*étendue*⁴⁴; mais celle-ci est

35. Cf. *Phénoménologie*, t. I, la Raison, p. 204.

36. Descartes.

37. *Sein*. On attendrait plutôt l'expression, unité de l'étendue et de la pensée. La philosophie ici visée est évidemment celle de Spinoza. La substance originaire est la substance de l'Orient dont la religion est partie.

38. Leibniz et la théorie des Monades.

39. L'« Aufklärung ».

40. Rousseau, puis Kant.

41. Fichte.

42. Cf. les divers principes dont part la *doctrine de la science* chez Fichte.

43. L'unité n'est plus maintenant celle de la pensée et de l'étendue (Spinoza après Descartes), mais celle de la pensée et du temps comme on pourrait interpréter Fichte, à la façon dont Spinoza interprétait Descartes.

44. Cf. la dialectique du temps et de l'étendue et le passage de l'un dans

la pure égalité avec soi-même, le Moi. — En d'autres termes le Moi n'est pas seulement le Soi, mais il est l'égalité du Soi avec soi. Cependant cette égalité est l'unité avec soi-même parfaite et immédiate, ou ce *sujet* est aussi bien la *substance*⁴⁵. La substance, considérée pour soi seule, serait l'intuition privée de contenu, ou l'intuition d'un contenu, qui, comme déterminé, aurait seulement accidentalité et serait sans nécessité. La substance vaudrait seulement comme l'absolu pour autant qu'elle serait pensée ou intuitionnée comme unité absolue⁴⁶, et tout contenu, en ce qui regarde sa diversité, devrait tomber en dehors d'elle dans la réflexion, — un processus qui n'appartient pas à la substance, — parce que la substance ne serait pas sujet, élément réfléchissant sur soi-même et se réfléchissant soi-même en soi-même, ou ne serait pas conçue comme esprit. Si jamais on devait encore parler d'un contenu, d'une part ce serait pour le précipiter dans l'abîme vide de l'absolu, d'autre part il serait ramassé d'une manière extérieure à partir de la perception sensible. Le savoir paraîtrait être parvenu à des choses, à la différence de lui-même, et à la différence de choses multiples, sans qu'on conçoive comment et d'où cela provient⁴⁷.

Cependant l'esprit, tel qu'il s'est montré à nous, n'est ni le seul retrait de la conscience de soi dans sa pure intériorité, ni le seul engloutissement de cette conscience de soi dans la substance et le non-être de sa différence⁴⁸; mais l'esprit est *ce mouvement du Soi* qui s'aliène soi-même et s'enfonce dans sa substance; qui, comme sujet, est allé de cette substance en soi-même et la fait objet et contenu, aussi bien qu'il supprime cette différence de l'objectivité et du contenu. Cette première réflexion hors de l'imédiateté est le sujet se distinguant de sa substance, ou le concept se scindant, la concentration en soi et le devenir du pur Moi. Puisque cette différence est la pure opération du Moi=Moi,

l'autre par la conception du passé, du temps étalé dans le premier système d'Iéna, éd. Lasson, XVIII a, p. 202, « Begriff der Bewegung ».

45. La philosophie de Schelling. — Hegel va reproduire contre elle quelques-uns des arguments qui se trouvent déjà dans la préface.

46. Cf. la préface : la nuit où toutes les vaches sont noires...

47. Cf. Préface de la *Phénoménologie*, t. I, p. 16, et sur la philosophie de la nature dont les déterminations sont empruntées au sensible, p. 43.

48. La première hypothèse, la pure intériorité, correspond à la philosophie de Fichte; la seconde, l'engloutissement des différences dans la substance à la philosophie de Schelling. La philosophie hégélienne prétend ici s'élever au-dessus de l'une et de l'autre par sa notion du *concept*.

le concept est la nécessité et l'éclosion de l'être-là⁴⁹ qui a la substance pour son essence et subsiste pour soi. Mais la substance de l'être-là pour soi est le concept posé dans la déterminabilité, et est donc aussi bien son-mouvement *en lui-même*, celui de descendre dans la substance simple qui n'est sujet qu'en tant qu'elle est cette négativité et ce mouvement. — Le Moi n'a pas à se retenir fixement dans la *forme* de la *conscience de soi* vis-à-vis de la forme de la substantialité et de l'objectivité, comme s'il éprouvait de l'angoisse devant son aliénation; — la force de l'esprit consiste plutôt à conserver son égalité avec soi-même dans son aliénation, et, comme ce qui est *en soi et pour soi*, à poser aussi bien l'être-pour-soi comme moment que l'être-en-soi; — le Moi n'est pas non plus un *tertium quid* qui rejette les différences dans l'abîme de l'absolu et dans cet abîme énonce leur égalité; mais le savoir consiste plutôt dans cette inactivité apparente qui considère seulement comment ce qui est différent se meut en lui-même et retourne dans son unité⁵⁰.

III. (L'esprit conçu, dans son retour à l'immédiateté étant-là.) Dans le savoir l'esprit a donc terminé le mouvement de son développement en figures, en tant que celui-ci est affecté de la différence surmontée de la conscience. L'esprit a conquis le pur élément de son être-là, le concept⁵¹. Le contenu est selon la *liberté* de son être le Soi qui s'aliène ou l'unité *immédiate* du savoir de soi-même. Le pur mouvement de cette aliénation, considéré dans le contenu, constitue la *nécessité* du contenu même. Le contenu dans sa diversité est, comme *déterminé*, dans la relation, il n'est pas en soi, et son inquiétude consiste à se supprimer dialectiquement lui-même, ou elle est la *négativité*. La nécessité donc ou la

49. L'être-là (Dasein) est ici l'être déterminé qui constitue une différence au sein de la substance. Cette différence est pour le Moi en tant qu'il se réfléchit hors de l'immédiateté et se pose un contenu; elle est posée dans la substance en tant que cette substance est négativité, c'est-à-dire sujet. L'aliénation du Moi permet ici à Hegel de dépasser Fichte, la négativité de la substance de dépasser Schelling.

50. Cf. sur l'inactivité apparente de la connaissance et l'acte de l'intellection dans son contenu, un texte semblable de la préface de la *Phénoménologie*, t. I, p. 93 et note.

51. Le mouvement de ce paragraphe *l'esprit conçu, dans son retour à l'immédiateté*, est le mouvement inverse de celui des précédents paragraphes. La science une fois constituée, la nécessité d'un retour du concept à l'immédiateté comme *Nature* ou *Histoire* se manifeste. Ainsi se justifie la *Phénoménologie* par rapport au *savoir absolu*.

toute la richesse de l'esprit, et elle se meut justement avec tant de lenteur parce que le Soi doit pénétrer et assimiler toute cette richesse de sa substance⁵⁸. Puisque la perfection de l'esprit consiste à *savoir* intégralement ce qu'il est, sa substance, ce savoir est alors sa *concentration en soi-même* dans laquelle l'esprit abandonne son être-là et en confie la figure au souvenir. Dans sa concentration l'esprit est enfoncé dans la nuit de sa conscience de soi, mais son être-là disparu est conservé en elle, et cet être-là supprimé, — le précédent, mais qui vient de renaître du savoir, — est le nouvel être-là, un nouveau monde et une nouvelle figure de l'esprit⁵⁹. En elle et au sein de son immédiateté l'esprit doit recommencer depuis le début aussi naïvement, extraire de cette figure sa propre grandeur comme si tout ce qui précède était perdu pour lui, et comme s'il n'avait rien appris de l'expérience des esprits précédents; mais la *récollection du souvenir*⁶⁰ les a conservés; elle est l'intérieur et la forme, en fait plus élevée, de la substance. Si donc cet esprit recommence depuis le début sa culture en paraissant partir seulement de soi, c'est cependant à un degré plus élevé qu'il commence. Le royaume des esprits qui ainsi s'est façonné dans l'être-là constitue une succession dans laquelle un esprit a remplacé l'autre, et chacun a pris de son prédécesseur le royaume du monde spirituel. Le but de cette succession est la révélation de la profondeur et celle-ci est le *concept absolu*; cette révélation est par conséquent la suppression de la profondeur du concept ou son *extension*, la négativité de ce Moi concentré en soi-même, négativité qui est son aliénation ou sa substance — et cette révélation est son incarnation temporelle, le *temps* au cours duquel cette aliénation s'aliène en elle-même, et donc dans son extension est aussi bien dans sa profondeur, dans le Soi. Le *but*, le savoir absolu, ou l'esprit se sachant lui-même comme esprit, a pour voie d'accès la récollection des esprits, comme ils sont en eux-mêmes et comme ils accomplissent l'organisation de leur royaume spirituel. Leur conservation, sous l'aspect de leur être-là libre se manifestant dans la forme de la

est ce qui se trouve, avait dit Hegel, et donc ce qui s'est perdu. » Mais comme l'esprit est l'infini, l'histoire est aussi sans fin; telle semble être du moins la conclusion de la *Phénoménologie*.

58. Hegel a souvent insisté sur la patience de l'histoire.

59. L'être-là précédent supprimé est un nouvel être-là, un nouveau monde spirituel, cf. sur ce point l'introduction à la *Phénoménologie*, t. I, p. 76.

60. *Er-Innerung* (sic).

contingence, est l'histoire; mais sous l'aspect de leur organisation conceptuelle, elle est *la science du savoir phénoménal*. Les deux aspects réunis, en d'autres termes l'histoire conçue, forment la récollection et le calvaire de l'esprit absolu, l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il serait la solitude sans vie; seulement —

*aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schaümt ihm seine Unendlichkeit*⁶¹.

61. Adaptation des deux derniers vers de la poésie de Schiller, « die Freundschaft (Schillers Werke, éd. Kürschner, I, Teil, p. 358), « Du calice de ce royaume des esprits écume jusqu'à lui sa propre infinité. »

INDEX ANALYTIQUE DES TOMES I ET II

Certains termes reviennent presque à toutes les pages de la *Phénoménologie*; dans ce cas nous avons donné seulement les références aux textes qui nous paraissent caractéristiques pour le ou les sens de ces termes. — Pour les références au texte : I, 16, signifie tome I, page 16; pour les références aux notes : I, 16, 23, signifie tome I, page 16, note 23.

On trouvera à la fin une liste des principaux termes allemands avec leurs traductions françaises.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Absolu (l') absolu	Absolute (das) absolut	L'absolu comme la nuit où toutes les vaches sont noires, I, 16. — L'absolu comme résultat, I, 19, comme sujet, I, 21. — Possibilité de connaître l'absolu, I, 65 sqq. — Identité nécessaire du vrai et de l'absolu, I, 67. — L'objet absolu de la conscience croyante, II, 83. — Interprétation de l'essence absolue par l' <i>Aufklärung</i> , II, 104 sqq. — L'essence absolue comme identité de la pensée et de l'être, II, 123. — La liberté absolue, II, 130. — L'essence absolue comme devoir, II, 144. — L'esprit absolu dans la dialectique du pardon, II, 198. — Le contenu de l'esprit absolu dans la religion révélée, II, 273. — Le savoir absolu, II, 293 sqq.	Critique de l'absolu de Schelling, I, 16, 23; I, 17, 24; I, 25, 46. — L'absolu comme processus dialectique, I, 17, 28. I, 67, 3.
Accident	Akzidens	Conception ordinaire du rapport des prédicats et des accidents au sujet de la proposition; le Soi de l'objet n'est pas la base fixe qui supporte les accidents, I, 52.	
Acteur	Schauspieler	Le personnage de la tragédie et l'acteur, II, 247. — L'acteur et le masque, passage de la tragédie à la comédie, II, 254.	
Action	Handlung	Renoncement à l'action personnelle dans la conscience malheureuse, I, 190. — Expressions de l'action humaine dans l'extériorité de l'œuvre et du corps, I, 259. — Dialectique de l'action : début, moyens, fin, I, 327 sqq. — L'action produisant la scission, II, 14. — L'action éthique, II, 30. — L'action, comme source de l'opposition	Traductions de <i>Handlung</i> et de <i>Tat</i> , I, 156, 6. II, 14, 2.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
		du savoir et du non-savoir, II, 33. — Relation de l'action avec les postulats de la raison pratique, II, 157 sqq. — Attitude de la bonne conscience devant la diversité des cas de l'action, II, 171. — Reconnaissance de l'action, II, 175. — L'action effective dans le culte, II, 234. — L'action dans le savoir absolu, II, 297.	II, 158, 36. Le point de l'action; retour à l'immédiat dans le processus de l'action, II, 172, 63. Réconciliation de l'action et de la contemplation dans le savoir absolu hégélien, II, 300, 20.
Aède	Sänger	L'aède dans l'épos, son « pathos », II, 243.	
Aimant	Magnet	I, 132.	
Aliénation, cf. Extranéation	Enttäus- sung et qqf. Entfrem- dung	Nécessité de l'aliénation divine, I, 18. — La conscience malheureuse aliénant son Moi et en faisant une chose, I, 191. — Signification positive de l'aliénation de la conscience malheureuse, I, 195. — La substance du Soi est son aliénation, II, 51. — Aliénation de la conscience noble dans l'héroïsme du service, II, 66. — Le langage, comme aliénation du Moi, II, 69. — Aliénation de la conscience noble dans l'héroïsme de la flatterie, II, 72. — L'aliénation divine pour la foi, II, 89. — La belle âme, incapable de s'aliéner, II, 189. — Aliénations de la conscience de Soi et de la substance, II, 259. — Aliénation divine, II, 273 sqq. — Le savoir absolu, comme résultat de l'aliénation du Soi, II, 293 sqq. — Aliénation du concept et retour à la Phénoménologie, II, 311. — Aliénation de l'esprit dans l'espace et dans le temps, aliénation de cette aliénation, nature et histoire, II, 311; II, 312.	Traductions de <i>Enttäus- sung</i> et <i>Ent- fremdung</i> , II, 49, 85. Aliénation de l'en-deçà et de l'au-delà, II, 51, 5. II, 66, 33. Signification de ces deux aliénations, II, 260, 6. II, 293, 1; II, 295, 5. II, 311, 55. II, 311, 56; II, 311, 57.
Âme	Seele	L'Âme comme intérieur de la substance organique, I, 223.	
Âme (belle)	Seele (die schöne)	Portrait de la belle âme, II, 186 sqq. — La belle âme, comme premier moment du concept, intuition de soi du divin, II, 299.	La belle âme dans les premières œuvres de Hegel, II, 186, 89.
Âme sentante	Gemüt	Dans la conscience malheureuse, I, 183.	
Amour	Liebe	Dieu comme un jeu de l'amour avec soi-même. I, 18; II, 275. — Dialectique du commandement : Aime	

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
		ton prochain comme toi-même, I, 346. — L'amour dans la famille éthique, II, 23. — La communauté, l'homme divin universel, a pour mère l'amour éternel, II, 290.	II, 24, 28.
Analogie	Analogie	Valeur du raisonnement par analogie, I, 212.	I, 212, 17.
Analyse	Analyse	L'analyse d'une représentation, puissance de l'entendement qui divise, I, 28; I, 29.	
Anarchie	Anarchie	Anarchie et factions dans la révolution, II, 140.	
Angoisse	Angst	L'angoisse dans la peur de la mort, I, 164.	Signification existentielle de cette angoisse, I, 164, 26.
Animal	Tier	Classification des animaux, I, 209. — Rapport de l'animal et du milieu, I, 216. — Sentiment de soi et finalité dans la vie animale, I, 219. — Règne animal de l'esprit, I, 324. — Les animaux dans la religion, II, 216.	
Aperception	Apperzeption	L'unité de l'aperception dans l'idéalisme, I, 203.	
Apparence	Schein	Distinction entre apparence et manifestation (ou phénomène), I, 119.	I, 68, 5; I, 119, 20.
Appréhension	Auffassen	Appréhension sans conception dans la certitude sensible, I, 81. — La perception n'est pas une pure appréhension, mais dans cette appréhension du vrai est en même temps une réflexion en soi-même, I, 99. — La conscience jugeante se comporte seulement en appréhendant, c'est-à-dire passivement, II, 193.	
Art	Kunst	Religion de l'art, II, 223 sqq., comprenant l'œuvre d'art abstraite, vivante et spirituelle.	Place de l'art dans la Phénoménologie, II, 222, 26.
Artisan	Werkmeister	Le moment de l'artisan dans la religion, II, 218 sqq.	Artisan et artiste, II, 218, 17.
Ataraxie	Ataraxie	Dans le scepticisme, I, 174.	
Attraction	Attraktion	L'attraction universelle comme pur concept de la loi, I, 125.	
Au-delà et en-deçà	Jenseits, Diesseits	I, au-delà permanent au-dessus de l'en-deçà disparaissant, I, 120. — L'apparence colorée de l'en-deçà sensible, la nuit vide de l'au-delà supra-sensible, le jour spirituel de la présence, I, 154. — L'au-delà	I, 154, 24.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
		pour la conscience malheureuse devient un en-deçà aussi inaccessible, I, 180. — L'esprit devenu étranger à soi, l'au-delà et l'en-deçà, II, 51. — L'au-delà comme absolu vide et sans prédicats, II, 111. — L'harmonie postulée posée comme un au-delà dans la « vision morale du monde », II, 161. — La religion de l'au-delà, II, 203. — Pour la communauté religieuse, la scission de l'au-delà et de l'en-deçà est encore présente, II, 271.	Dialectique de l'au-delà et de l'en-deçà, I, 180, 29. Rapport avec la conscience malheureuse, II, 51, 5.
Bacchus (et Cérés)	Bacchus	Les mystères de Bacchus et de Cérés, I, 90; II, 235; II, 239.	II, 271, 32.
Besoin	Bedürfnis	II, 18.	
Bien (et Mal)	Gute (das) Schlechte (das)	Le bien dans le cours du monde, I, 312 sqq. Le bien et le mal dans le règne animal de l'esprit, I, 329. — Opposition du bien et du mal dans le règne de la culture, II, 58. — Le pouvoir de l'État et la richesse comme bien et comme mal, II, 60 sqq. — Le bien et le mal pour l' <i>Aufklärung</i> , II, 112; pour la bonne conscience, II, 178. — L'opposition du bien et du mal dans la religion révélée, II, 277 sqq.	
Bien suprême	Gut (das höchste)	Conception du bien suprême d'après Kant et critique, II, 158.	
Bonheur, félicité	Glück Glückseligkeit	La conscience de soi ayant perdu sa condition heureuse ou à la recherche de son propre bonheur, I, 292. — La jouissance immédiate du bonheur, I, 298. — Le bonheur dans le règne animal de l'esprit, I, 330. — Opposition du bonheur et de la moralité, postulat de leur harmonie finale, II, 145. — Critique de ce postulat, dialectique qui en résulte, II, 157. — La conscience désirant seulement la félicité et non la moralité, II, 163.	Le bonheur comme le mouvement de « se retrouver soi-même » dans l'être, I, 294, 17.
			II, 146, 8.
But (fin)	Zweck	Le sujet n'est pas épuisé dans son but, I, 7. — Concept de but et finalité de la nature selon Aristote, I, 20. — Concept de but et finalité dans la vie organique, I, 217. — Le but de la conscience vertueuse, I, 314; de l'individualité réelle en soi et pour soi, I, 322. — Le but absolu de la conscience morale, II, 145.	Finalité, allusion à la « critique du Jugement » de Kant, I, 217, 27; I, 218, 28; I, 219, 29; I, 219, 30.
Caractère	Charakter	Le caractère originaire de l'individualité, I, 258. — Le caractère,	Nature origi-

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
		comme nature originairement déterminée de l'individualité, I, 326. — Le caractère, comme immédiatité de la décision dans le règne éthique, II, 32. — L'énergie du caractère originaire et la domination de l'effectivité dans la culture, II, 57. — Différence entre la conscience de soi morale et le caractère, II, 143. — Le caractère masculin et féminin incarnant loi humaine et loi divine, II, 249. — Disparition des caractères dans le Soi, II, 253.	naire et esprit existant comme esprit, I, 327, 11. II, 34, 48.
Caractéristiques (signes)	Merkmale (die)	Étape entre la pure description et la recherche des lois, I, 208.	
Capacité, aptitude	Fähigkeit	Aptitudes et facultés de la conscience malheureuse considérées comme un don de la grâce, I, 186. — Les capacités, susceptibles d'être bien ou mal utilisées par l'individualité, I, 315. — Les capacités dans la nature originairement déterminée, I, 326. — Capacités particulières et pure intellection, II, 92.	II, 92, 92.
Caste	Kaste	L'esprit éthique différent du régime des castes, II, 223.	
Catéchisme	Katechismus	I, 59.	
Catégorie	Kategorie	La catégorie comme unité de l'être et de la conscience de soi, I, 199. — La catégorie et les catégories, I, 200. — La catégorie dans l'élément de la conscience et dans celui de la conscience de soi, I, 284 sqq. — La catégorie comme la « Chose même », l'unité du Moi et de l'être, I, 343. — Le Moi universel de la catégorie comme pur vouloir, I, 353.	
Causalité (connexion causale)	Kausalzusammenhang	Définition, I, 269. Passage de la causalité à l'action réciproque, I, 273.	
Cerveau	Gehirn	Le cerveau et la phrénologie, I, 271 sqq.	Localisation des fonctions spirituelles, I, 271, 122; I, 275, 128.
Cérès		Voir Bacchus.	
Certitude, cf. également Vérité, Savoir	Gewissheit	Le dogmatisme de la certitude de soi-même, I, 48. — La certitude sensible, I, 81. — La vérité de la certitude de soi-même (du Stoïcisme à la conscience malheureuse), I, 145 sqq. — Certitude et vérité de la rai-	Opposition de cette certitude et de sa vérité, I, 81, 2.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	/ RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
		son, I, 195 sqq. — Certitude de l'esprit, I, 288. — La certitude sensible comme vérité positive de l' <i>Aufklärung</i> , II, 110. — La certitude et la vérité de la foi, II, 118. — La certitude de soi terminant la dialectique de l'utilité, II, 128. — L'esprit certain de soi-même, II, 142 sqq. — La certitude de soi dans la bonne conscience, II, 173 sqq. — Égalité finale de la certitude et de la vérité dans le savoir absolu, II, 302.	Opposition de la certitude et de la vérité, II, 9, 1; II, 118, 154.
Ceci (le)	Diese (das)	Le ceci, comme ici et maintenant, I, 83 à 92.	II, 173, 64.
Châtiment (Peine)	Strafe	Dialectique du Crime et du Châtiment, signification apparente et profonde du châtiment, I, 132 sqq.	
Chimie	Chemie	Transformation chimique, I, 209. — Relation de l'acide et de la base, I, 213.	
Chœur	Chor	Signification du Chœur dans la tragédie, II, 247; II, 254.	
Chose, la « Chose même »	Sache, die Sache selbst	La catégorie de la Chose même, unité de l'être et de l'opération, I, 335 sqq. — Caractère formel de la Chose même, dialectique qui en résulte, I, 338 sqq. — La Chose même recevant son contenu concret dans le monde éthique, II, 28. — La Chose même cessant d'être prédicat universel et devenant sujet dans l'esprit certain de soi-même, II, 176.	Note sur la traduction et le sens de <i>die Sache selbst</i> , I, 335, 26; I, 336, 27; I, 336, 28; I, 336, 29. II, 28, 38. Évolution de la Chose même, II, 176, 73.
Chose, chose sésité	Ding, Dingheit	La chose et ses propriétés pour la perception, I, 95 sqq. — Dialectique de la chose et des choses, I, 103. — La conscience dans la forme de la chose, I, 161. — La chose et la catégorie, I, 200. — Chose et chose en soi, I, 203. — La conscience de soi se trouvant comme une chose, I, 219. — Le concept présent comme chose, I, 283 sqq. — La raison comme substance et comme chose dans la vie d'un peuple, I, 290. — La chose ayant reçu en elle l'être-pour-soi et la médiation, I, 300. — Différence entre <i>Ding</i> et <i>Sache</i> , I, 335; I, 336. — La vérité des choses sensibles pour l' <i>Aufklärung</i> , II, 110. — La pure chose et l'essence absolue, II, 122.	De la chose à la force, I, 97, 16. I, 219, 30. I, 283, 138.

TERMÉ FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
		— Identité de la pensée et de la chose, II, 125. — Passivité de la chose, II, 192. — La chose utilisable, objet du désir, II, 238. — Dialectique de la chose et du Moi, caractéristique du savoir absolu. Résumé des caractères de la chose, II, 295 sqq.	II, 294, 3; II, 295, 5.
Christ	Christus	L'incarnation pour la conscience malheureuse, I, 180. — L'essence divine se faisant chair, II, 265 sqq.	II, 270, 26; II, 270, 28; II, 271, 32; II, 277, 45.
Chute (des corps)	Fall	Loi de la chute des corps, I, 212.	
Ciel	Himmel	Passage de la religion des enfers à la croyance au ciel, II, 204. — Dépeuplement du ciel antique, II, 253.	
Circonstances	Umstände	Pluralité absolue des circonstances de l'action, II, 177.	
Citoyen	Bürger	Le citoyen dans le règne éthique, II, 16; II, 28.	
Cœur	Herz	La loi du cœur, I, 302 sqq. — Cette loi dans le monde éthique, II, 28.	Werther, Karl Moor, I, 303, 38.
Cohésion	Kohäsion	I, 239.	I, 240, 61.
Colère (de Dieu)	Zorn Gottes	La colère de Dieu comme origine du mal d'après Boehme, II, 279.	
Collision	Kollision	Collision de la passion et du devoir, des devoirs entre eux, II, 31.	
Comédie	Komödie	Signification de la comédie antique, II, 254; évolution de l'épos à la comédie, II, 256 sqq.	Référence aux Leçons d'Esthétique, II, 257, 95.
Communauté (essence commune)	Gemeinwesen	Communauté dans le monde éthique, II, 16; II, 22; II, 39 sqq. — Passage à la communauté privée d'esprit de l'état du droit, II, 44. — La communauté dans le monde de la culture, II, 59 sqq. — Ironie de la communauté dans la comédie antique, le « demos », II, 255.	II, 16, 7; II, 16, 8.
Communauté (religieuse)	Gemeinde	La communauté atteint la présence de l'essence que n'atteint pas la conscience croyante singulière, II, 91. — L'essence absolue comme esprit de la communauté, II, 102. — Communauté des belles âmes, II, 187. — Représentation de la communauté dans la religion révélée, II, 271 sqq. — Constitution de la communauté par l'éléva-	La communauté comme homme-Dieu, II, 91, 90. II, 102, 118. II, 187, 91.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Communauté des biens Concept	Gütergemein- schaft Begriff	<p>tion de la conscience de soi singulière à la conscience de soi universelle, II, 281. — La communauté, comme moment de l'histoire de l'esprit, II, 306.</p> <p>Communauté des biens et propriété privée, I, 349; I, 350.</p> <p>La rigueur du concept opposée à l'irrationalisme romantique, I, 9. — État immédiat ou concept, I, 13. — L'auto-développement de la pensée dans son contenu, le concept pur, I, 31; I, 49. — Extase et pur concept, I, 61. — L'infinité simple (scission et unification) ou le concept absolu, I, 136. — Dans le concept, le Moi est près de soi dans son objet. — Le concept et son contenu déterminé, I, 168. — La conscience se trouvant elle-même dans la choseité comme concept, I, 204. — Concept et représentation, I, 286. — Le concept absolu dans la puissance de sa négativité, détruisant tout être objectif et en faisant un être de la conscience, II, 87. — Le concept absolu est la catégorie, il signifie que le savoir et l'objet du savoir sont la même chose, II, 99; II, 100. — Le pur concept, le regard du Soi dans le Soi, II, 131. — La naissance du concept dans la religion révélée, la révélation de l'esprit qui se sait soi-même, II, 263. — Le concept, comme figure particulière de la conscience, est la belle âme, c'est-à-dire l'intuition de soi du divin, II, 299. — Le temps est le concept même qui est là, II, 305. — La révélation de la profondeur, le concept absolu, II, 312.</p>	<p>De la communauté religieuse au savoir absolu, II, 306, 34.</p> <p>I, 350, 53.</p> <p>Sens de germe (l'universel encore non développé) et sens de sujet engendrant lui-même son développement, I, 19, 32.</p> <p>Concept et intuition, le concept comme mouvement de la compréhension, I, 47, 93.</p>
Conscience	Bewusstsein	<p>La conscience, comme moment de la Phénoménologie comprenant la certitude sensible, la perception et l'entendement, I, 80 à 141. — Passage de la conscience à la conscience de soi qui est la vérité de la conscience, I, 139.</p>	<p>L'autre du concept est lui-même, II, 100, 111.</p> <p>Sens particulièrement original du mot concept chez Hegel, II, 263, 10.</p> <p>II, 299, 18.</p> <p>Divisions de la Phénoménologie d'après la Prolegomena, I, 31, 60.</p> <p>Opposition de la conscience de soi et de la conscience, I, 146, 5.</p>
Pure conscience et conscience effective	Reines Bewusstsein, Wirkliches Bewusstsein	<p>Pure conscience, comme conscience de l'essence, élément de la foi, et conscience effective comme conscience de l'objet dans l'élément de l'être, II, 51; I, 52; II, 61; II, 234.</p>	<p>Signification de l'objet pour la pure conscience et pour</p>

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Conscience de soi	Selbstbewusstsein	La conscience de soi, comme moment de la Phénoménologie comprenant l'indépendance et la dépendance de la conscience de soi, la liberté de la conscience de soi, I, 144 à 192. — Unité dialectique de la conscience et de la conscience de soi dans la raison, I, 197. — La raison comme conscience, I, 204 sqq. — La raison comme conscience de soi, I, 288 sqq. — Unité des deux moments précédents de la raison, I, 322 sqq. — La conscience et la conscience de soi dans la belle âme, II, 187. — La conscience et la conscience de soi dans la religion en général, II, 207. — Réconciliation de la conscience et de la conscience de soi dans le savoir absolu, II, 293 sqq.; II, 298.	la conscience effective, II, 234, 33. I, 197, 10. I, 288, 2. I, 289, 3. II, 299, 17. II, 299, 18.
Conscience déchirée	Zerrissenes Bewusstsein	Nature de cette conscience, II, 80 sqq.	I, 336, 29.
Conscience honnête	Ehrliches Bewusstsein	Définition de cette conscience, I, 337 sqq. — Dialectique et vérité de cette honnêteté, I, 338. — Honnêteté de la conscience, I, 352. — La conscience honnête opposée à la conscience déchirée, II, 80 sqq.	II, 80, 65.
Conscience malheureuse	Unglückliches Bewusstsein	La conscience malheureuse et sa dialectique, I, 176 à 192. — Correspondance entre la conscience malheureuse et l'état du droit, II, 48. — Différence entre la foi du monde de la culture et la conscience malheureuse, II, 86. — Conscience malheureuse et belle âme, II, 189. — Conscience malheureuse et religion, II, 203. — Conscience malheureuse comme contrepartie de la conscience heureuse, II, 260. — Le contenu de la religion révélée comme unité de la conscience malheureuse et de la conscience croyante, II, 272.	I, 176, 18; I, 176, 19. I, 177, 20. II, 86, 77. II, 260, 6.
Conscience morale	Moralisches Bewusstsein	Exposé et critique de la « vision morale du monde », II, 144 sqq.; II, 156 sqq.	Évolution de l'idéalisme moral de Kant à Jacobi, II, 168, 57.
Conscience-morale (ou bonne conscience)	Gewissen	La bonne conscience, comme certitude immédiate morale, II, 168; comme liberté intérieure, II, 170 sqq.; comme universalité, II, 182 sqq.; comme certitude de l'esprit réconcilié avec soi, II, 190 sqq. — La bonne conscience et la réconciliation dans le savoir absolu, II, 297 sqq.	Les divers moments de la bonne conscience, II, 170, 59.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLÉMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Conscience noble et conscience vile	Edelmütiges Bewusstsein	Définition de la conscience noble et de la conscience vile, II, 65 sqq. — La conscience vile comme vérité de la conscience noble, II, 74.	II, 66, 32; II, 66, 33; II, 71, 48. II, 65, 31. II, 74, 52.
Conscience pécheresse et conscience juveante	Urteilendes Bewusstsein	Nature et opposition de ces consciences, II, 193 sqq. — Leur identité, II, 195.	II, 191, 100.
Conseil	Rat	Le service et le conseil, II, 66 sqq.	
Contenu (et forme)	Inhalt (Form)	Opposition de la forme et du contenu dans l'universel de l'entendement, I, 111. — L'observation prend la forme de la pure pensée comme un contenu trouvé, I, 250 sqq. — Unité du contenu et de la forme dans la « Chose même », I, 343. — Formalisme de la raison législative, I, 348. — Le principe de non contradiction, critérium formel du contenu, I, 351. — Indétermination du contenu du pur devoir, II, 178 sqq. — Dans la religion révélée le contenu est le vrai, mais manque encore de sa forme, II, 288 sqq. — Le contenu dans le savoir absolu, II, 309.	Logique formelle et contenu, I, 250, 78; I, 250, 79; I, 250, 80. I, 347, 46. I, 348, 48.
Contradiction	Widerspruch	Définition de la contradiction comme l'opposition en soi même, I, 135.	I, 17, 24.
Contraire	Gegenteil	Le contraire d'un autre et le contraire pur, I, 137.	
Conviction	Ueberzeugung	La conviction du devoir, II, 173. — Indétermination de la conviction, II, 182 sqq. — Langage de la conviction, II, 184.	Traduction du terme, II, 175, 71.
Corps (organique)	Leib	Le corps de l'individualité déterminée — expression de cette individualité par son corps, I, 257 sqq.	
Cours du monde	Weltlauf	Opposition de la vertu et du cours du monde, I, 312 à 321.	
Création	Erschaffen	La création du monde, II, 276.	
Crime	Verbrechen	Crime et châtement, I, 134. — Le crime dans le monde éthique comme violation d'une des lois de ce monde, II, 35. — Le crime et l'oubli, II, 252.	L'oubli, préfiguration de la réconciliation chrétienne, II, 251, 82.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Critérium	Kriterium	Le critérium de la vérité dans le Stoïcisme, I, 171.	
Culte	Kultus	Le concept du culte dans la religion esthétique, II, 233 sqq.	II, 233, 28.
Culture (formation)	Bildung	La culture, comme développement à partir de l'immédiatité primitive, I, 7. — La signification pédagogique de la Phénoménologie, I, 25. — Différence entre la culture moderne et la culture antique, I, 30. — La Phénoménologie, comme histoire de la culture de la conscience naturelle, I, 69 sqq. — La culture de l'esclave par le travail et le service, I, 164. — Conditions de culture dans le Stoïcisme, I, 169 sqq. — La culture dans le développement de l'esprit (l'esprit étranger à soi), II, 50 sqq.; II, 54 sqq. — L'extrême culture et la vanité de la culture, II, 80. — Le Soi de la liberté absolue, résultat du monde de la culture, II, 139, II, 170.	I, 25, 48. I, 30, 57. Sens général de <i>bilden</i> , I, 164, 28. Sens divers du mot culture, II, 55, 14. Phénoménologie et roman de culture, II, 170, 60.
Déchirement	Zerrissenheit	Voir conscience déchirée.	
Délire de la présomption	Wahnsinn des Eigendünkels	La loi du cœur et le délire de la présomption, I, 302 sqq.	
Démon	Dämon	Le démon de Socrate, II, 232.	II, 232, 27.
Demos	Demos	Le Demos dans la comédie antique, II, 255.	
Déplacement (équivoque)	Verstellung	La dialectique du déplacement dans la conscience morale, II, 156 à 168. — Du déplacement à l'hypocrisie, II, 168.	Traduction et signification du terme, II, 156, 31.
Description	Beschreibung	La description, premier moment de l'observation des choses, I, 206 sqq.	
Désir	Begierde	L'objet de la conscience de soi, comme objet du désir, I, 147. — Le Moi et le désir, I, 151 sqq. — Le désir dans la dialectique du maître et de l'esclave, I, 162. — Désir et Travail, I, 165; I, 172. — Le désir et le travail pour la conscience malheureuse, I, 185 sqq. — Le désir et son objet, I, 298.	Double objet de la conscience de soi, I, 146, 5. Signification du désir vital au niveau de la conscience de soi, I, 147, 6. I, 165, 30.
Despotisme	Despotismus	Le despotisme dans le monde de l'erreur selon l' <i>Aufklärung</i> , II, 96.	II, 96, 103.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Destin	Schicksal	Le destin comme le tout d'une vie, I, 261. — Le destin comme nécessité abstraite, I, 300. — Le destin et la faute dans l'action éthique, II, 30 sqq. — La substance éthique, se réfléchissant dans sa simplicité, est le destin, II, 44. — Le destin, étranger à l'esprit de la culture, II, 59. — Le destin dans la tragédie antique, II, 248. — Dans la comédie la conscience de soi est le destin des dieux, II, 254. — Le destin comme histoire, II, 261. — Le Temps, comme le destin de l'esprit, II, 305.	I, 261, 105. I, 299, 31. II, 44, 74.
Devoir	Pflicht	Conflit de devoirs, II, 31. — Le devoir, essence de la conscience morale, II, 144. — Le pur devoir, II, 145 sqq. — Le pur devoir pour la bonne conscience, II, 171 sqq. — Le pur devoir dans le savoir absolu, I, 300.	II, 171, 61.
Devoir-être	Sollen	Critique du « devoir être » sans réalisation effective, I, 211; II, 149.	
Dialectique	Dialektik	Méthode dialectique de la Science, I, 41 sqq. — Le mouvement dialectique, cette marche engendrant le cours de son processus et retournant en soi-même, I, 56. — Le scepticisme, dialectique consciente, I, 173. — La dialectique dans la comédie antique, II, 256.	
Dieu	Gott	La vie de Dieu exprimée comme jeu de l'amour, I, 18. — Représentation de Dieu comme sujet, I, 21. — Étude de la proposition « Dieu est l'être », I, 54. — La trinité divine pour la conscience croyante, II, 89. — Dieu comme saint législateur, II, 150 sqq. — Les dieux antiques, II, 245; l'unité de Zeus, II, 253. — Dieu dans la religion révélée, II, 263 sqq. — Dieu lui-même est mort, II, 287.	II, 287, 70.
Dieux (image des)	Götterbild	La représentation plastique des dieux, II, 227.	
Disposition	Gesinnung	La disposition éthique, état passif, II, 37. — Disposition à agir et action, II, 146.	II, 37, 60.
Domination et Servitude	Herrschaft und Knechtschaft	Dialectique du maître et de l'esclave, I, 158 à 166. — La forme du maître dans la religion naturelle, II, 215.	I, 161, 18. II, 215, 8.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Douleur	Schmerz	La conscience de la vie comme conscience de la douleur de la vie, I, 178. — La douleur de la conscience malheureuse, moment nécessaire, II, 203. — La douleur dans l'art, II, 226; II, 230.	I, 178, 22.
Droit (état du) et Droit (abstrait) (voir aussi Personne)	Rechtszustand	L'état du droit succédant au monde éthique (l'empire romain), II, 44 à 49. — L'état du droit, présupposition de la religion révélée, II, 259.	II, 44, 71.
Éducation	Erziehung	L'éducation produisant l'être singulier comme une œuvre, II, 19.	
Effectivité (Réalité effective)	Wirklichkeit	Dureté de l'effectivité en opposition à la loi du cœur, I, 303; en opposition à la vertu, I, 313. — Opération de la conscience et effectivité, I, 334. — L'effectivité, unité du Soi et de la substance, II, 14. — L'effectivité devenue étrangère à l'esprit dans le règne de la culture, II, 50; II, 54 sqq. — La culture donne à l'individualité l'effectivité et la puissance, II, 56. — Universalité et effectivité, II, 60. — Harmonie du but moral et de l'effectivité, II, 157. — L'effectivité dans la religion, II, 205 sqq.	Traduction du terme, I, 7, 5; II, 10, 3. II, 206, 8.
Égoïsme, intérêt égoïste	Eigennutz	L'individu en croyant agir égoïstement travaille pour l'universel, I, 320; II, 60 sqq.	II, 61, 27.
Electricité	Elektrizität	Électricité positive et négative, I, 126; I, 213.	
Élément	Element	L'organique et les éléments universels, I, 216; I, 246. — Les moments de l'essence spirituelle comparés aux éléments de la nature, II, 58. — L'élément de la représentation, II, 271; de la pure pensée, II, 275; de la conscience de soi, II, 284.	Sens du terme chez Hegel, I, 5, 1.
Empirisme	Empirismus	L'idéalisme formel étant en même temps empirisme absolu, I, 202.	
Enfant	Kind	La reconnaissance de l'amour a sa réalité dans l'enfant, II, 23 sqq.	Dialectique de l'amour, II, 24, 28.
Entendement (voir Raison)	Verstand	Parvenir par l'entendement au savoir rationnel est la juste exigence de la conscience, I, 14. — L'activité de diviser est la force et le travail de l'entendement, I, 29. — Entendement formel, I, 45. — L'enten-	Traduction du terme, I, 14, 20. Double appréciation de l'entendement

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
		dement est un devenir, et en tant que ce devenir, il est la rationalité, I, 49. — L'entendement moment de la conscience succédant à la perception, I, 109 sqq. — Les objets de l'entendement sont la force, le monde des lois, l'infinité; passage à la conscience de soi dans le processus de l'explication, I, 138 sqq. — Le mouvement même de l'entendement lui devenant objet dans l'organique, I, 233. — La forme abstraite de l'entendement dans l'œuvre d'art, II, 218. — Unité de cette forme abstraite et de la vitalité, II, 227.	dans la préface de la Phénoménologie, I, 45, 89. Entendement des choses, I, 28, 54; I, 49, 98; I, 48, 97.
Entêtement	Eigensinn	Entêtement et liberté, I, 166; I, 169.	I, 233, 48. II, 227, 16.
Epos	Epos	Phénoménologie de l'épos homérique, II, 242 sqq.	II, 243, 30.
Erinnye	Erinnye	La justice dans le monde éthique, II, 29. — Conciliation d'Apollon et des Erinnyes, II, 251.	
Erreur	Irrtum	L'empire de l'erreur pour l' <i>Aufklärung</i> , II, 96.	II, 96, 103.
Esotérique	Esoterisch	Science esotérique et exotérique, I, 14.	
	Raum Ausdehnung	L'espace objet de la Mathématique, I, 38. — Caractère inerte et mort de l'espace, inquiétude du temps, I, 38. — Espace et Temps dans la loi de chute, I, 127. — Temps et Espace, I, 148. — Unité de l'étendue et de la pensée dans la substance spinoziste, II, 307. — Aliénation de l'être de l'esprit comme espace, II, 311. — Extension et profondeur, II, 312.	L'ici et l'espace universel, I, 85, 11.
Espèce	Art	Genre et espèces, I, 207. — Définition de l'espèce comme universel déterminé, I, 244. — L'espèce, comme particularité d'une nature dans la culture, II, 56.	II, 311, 57. Les espèces, le genre et l'influence du milieu, I, 246, 71.
Esprit	Geist	L'absolu énoncé comme esprit, I, 23. — L'esprit comme le Moi qui est un-Nous et le Nous qui est un Moi, I, 154. — L'esprit, l'être spirituel organique et le corps, I, 271 sqq. — L'esprit comme raison actualisée dans la vie d'un peuple, I, 288; II, 9. — Développement de l'esprit comme esprit immédiat (monde éthique), esprit devenu	II, 56, 18. L'esprit, vérité de la raison, II, 9, 1.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Esprit absolu	der absolute Geist	étranger à soi (monde de la culture), esprit certain de soi-même, II, 12 à 200. — Esprit et esprit de la religion, II, 206 sqq. — L'esprit exposé dans l'élément de la pure pensée, dans l'élément de la représentation et dans l'élément de la conscience de soi, II, 273; II, 275; II, 284. — L'esprit, comme savoir absolu, II, 302.	
Esprit de la terre	Erdgeist	L'esprit absolu se manifestant dans la dialectique du pardon, II, 198. — L'esprit absolu dans la religion révélée, II, 265. — L'esprit absolu et le royaume des esprits, II, 312; II, 313.	I, 298, 24.
Esprit d'un peuple	Volkgeist	I, 298. Des pénates à l'esprit d'un peuple et des esprits des peuples à une communauté sans esprit, II, 43. — Les dieux grecs représentent l'esprit d'un peuple, II, 228. — Les esprits des peuples grecs dans l'épos, II, 242. — Rassemblement des esprits des peuples dans le Panthéon romain, II, 259.	Le « <i>Volkgeist</i> », I, 290, 7.
Esprit du monde	Weltgeist	Formation de l'individu et esprit du monde, patience de l'esprit du monde, I, 27. — Stoïcisme et forme correspondante de l'esprit du monde, I, 169. — Esprit du monde devenant conscient de soi, I, 198. — Développement nécessaire de l'esprit du monde avant le savoir absolu, II, 306.	I, 27, 51. I, 199, 13. II, 306, 34.
Essence	Wesen	Le moment de l'essence dans la connaissance philosophique, I, 36.	
(Essentiel et inessentiel)	Wesentlich unwesentlich	Distinction de l'essentiel et de l'inessentiel dans la perception de la chose, I, 103 sqq. — Connaissance de l'essence ou de l'intérieur de la chose, II, 297.	
État	Staat	L'État et l'individu, I, 346.	L'État chez Hegel, I, 347, 45.
Pouvoir de l'État	Staatsmacht	Le pouvoir de l'État et la famille, II, 17. — Le pouvoir de l'État et la richesse, leur dialectique, leur transformation l'un dans l'autre, II, 60 sqq. — L'État dans le peuple éthique, II, 237. — Opposition de l'État et de la famille dans la tragédie, II, 252.	II, 60, 25; II, 60, 26.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Etats (classes sociales)	Stände	La volonté séparatiste des états, II, 68. — Destruction des états dans la liberté absolue, II, 132. — Les états correspondant à une division du travail, II, 134.	II, 132, 192. II, 134, 199.
Éthique (ordre) (Monde éthique, règne éthique, ἠθικός) La moralité est une prise de conscience du monde éthique immédiat, sa reconquête réflexive. cf. Moralité	Sittlichkeit Reich der Sittlichkeit Die sittliche Welt	Le monde éthique, I, 288 sqq. — Substance éthique et conscience éthique, I, 344. — L'esprit vrai, l'ordre éthique, II, 14 à 49. — Son harmonie, II, 15 à 30; sa tragédie, II, 30 à 44; sa décadence, II, 44 à 49. — La religion esthétique comme une prise de conscience du monde éthique, II, 223.	Traduction de <i>Sittlichkeit</i> et de <i>Moralität</i> , I, 289, 5. II, 223, 1.
Être	Sein	L'être passant dans son contraire, I, 138. — L'être n'est pas la vérité de l'esprit, I, 280.	Sens du terme pour Hegel, I, 280, 135; I, 280, 136.
Être-autre	Anderssein	L'être-autre comme moment de la relation et de la détermination, I, 23. — L'être-autre dans la certitude sensible, I, 89; dans la perception, I, 103. — L'être-autre pour la conscience de soi, I, 146. — L'être-autre en Dieu, II, 275. — Le devenir-autre en Dieu, II, 277.	I, 103, 28.
Être-en-soi (δύναμις)	Ansichsein	La science exige l'attention aux déterminations simples du concept être-en-soi, être-pour-soi, I, 51. — L'en-soi comme intérieur, le pour-soi comme son actualisation, I, 25. — L'être-pour-soi équivalent à la conscience de soi, I, 158. — L'être-pour-soi comme moment particulier dans la dialectique de l'utilité, II, 127. — L'être-pour-soi envahissant les autres moments, être-en-soi et être pour un autre et devenant le Soi, II, 127.	I, 159, 13.
Être-pour-soi (potentia) Sens de l'acte opposé à la puissance. Sens impliquant la séparation d'avec l'en-soi substantiel. Sens du Soi. L'esprit absolu s'exprime comme l'être-en-soi-et-pour-soi.	Fürsichsein		
Être pour autre chose (Être pour un autre)	Sein für andere	L'objet de la conscience contient les deux moments : être-en-soi et être pour un autre, I, 73. — Ces deux moments tombent à l'intérieur du savoir comme savoir et vérité du savoir, I, 74. — L'être-pour-soi et l'être pour un autre de la chose dans la perception, I, 104 sqq. — Leur unité dynamique dans l'Universel inconditionné de	II, 127, 178.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
		l'entendement, I, 109 sqq. — Les formes vitales comme être-pour-soi et comme être pour un Autre, I, 149. — Les trois moments, être-en-soi, être pour un autre, être-pour-soi dans la dialectique de l'utilité, II, 127. — L'universel du devoir devenu être pour un autre (seulement moment) dans l'esprit (certain de soi-même, II, 174 sqq.	I, 149, 8; I, 149, 9.
Être - concentré en soi-même (Concentration en soi-même)	In-sich-Sein In-sich-gehen	Origine du mal, II, 277 sqq. — Mouvement essentiel du Soi de l'esprit, II, 281.	Note sur la traduction, II, 277, 43.
Être-là (Sens d'être situé équivalent tantôt à la présence de l'être, tantôt à sa détermination immédiate.)	Dasein	L'être-là et l'essence dans la connaissance philosophique, I, 36. — L'être-là de la vie en opposition à la pure abstraction de la conscience de soi, I, 159. — L'être-là comme être déterminé, détermination du concept, II, 309 sqq.	Traduction du terme, I, 36, 72. II, 309, 49; II, 310, 53.
Existence	Existenz	L'existence des forces, I, 113. — L'esprit est l'existence, II, 11. — Le langage, existence de l'esprit, II, 69.	II, 69, 40.
Expérience	Erfahrung	Après le moyen âge, l'esprit revient à l'expérience comme telle, I, 11. — Définition de la dialectique de la conscience comme expérience, I, 75. — La Phénoménologie, comme science de l'expérience de la conscience, I, 77. — Expérience et expérimentation, I, 211 sqq. — L'expérience de la contingence de l'opération est une expérience contingente, I, 334. — Rien n'est su qui ne soit dans l'expérience, II, 305.	I, 11, 12. I, 75, 23. I, 77, 29.
Explication (éclaircissement)	Erklärung	Le processus tautologique de l'explication, I, 128 sqq.	I, 128, 33.
Expression	Ausdruck	I, 95. — L'extérieur, comme expression de l'intérieur, I, 222 sqq.	Sens spinoziste du terme, I, 95, 9.
Extranéation, cf. Aliénation	Entfremdung	La culture, comme extranéation de l'être naturel, II, 55 sqq. — Le langage, comme effectivité de l'extranéation, II, 69 sqq. — Extranéation de l'essence divine, le bien et le mal, II, 279.	Traduction du terme, II, 49, 85. Extranéation et Aliénation, II, 279, 52.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Faction	Faktion	Les factions et le gouvernement révolutionnaire, II, 136; II, 140.	
Famille	Familie	Peuple et famille comme loi humaine et loi divine, II, 15 sqq. — Loi de la famille, II, 17 sqq. — Opposition de l'État et de la famille, II, 32; II, 33 sqq. — Peuple et famille dans la tragédie antique, II, 249 sqq.	
Faute, culpabilité.	Schuld	La faute liée au fait même d'agir, II, 35. — La faute, le crime et le destin, II, 35; II, 252.	II, 35, 51.
Faux		Voir Vrai et faux.	
Féminité	Weiblichkeit	La féminité comme sentiment de la sœur, II, 24. — La féminité, éternelle ironie de la communauté, II, 41.	
Fête	Fest	La fête dans la civilisation antique, II, 240.	II 237, 39.
Ferveur	Andacht	Signification étymologique du terme appliqué à la conscience malheureuse, I, 183. — La ferveur et l'intériorité de l'hymne, II, 230.	I, 183, 34.
Fiction	Fiktion	Les représentations religieuses réduites à des fictions selon l' <i>Aufklärung</i> , II, 117.	
Figure (de la conscience)	Gestalt	Les figures de la conscience dans la Phénoménologie, I, 77. — La figure de l'immuable, I, 178. — Les figures de la conscience et les moments de la logique, II, 310.	Traduction du terme, I, 258, 98. II, 310, 54.
Flatterie	Schmeichelei	L'héroïsme de la flatterie, II, 71 sqq. — La flatterie ignoble à l'égard de la richesse, II, 77.	II, 71, 48. II, 77, 58.
Foi	Glauben	Définition générale de la foi comme non-présence de son objet, I, 314; I, 353. — La foi du monde de la culture opposée à la pure intelligence, II, 84 sqq. — Attitude de la pure intelligence à l'égard de la foi, II, 95 sqq. — La foi vidée de son contenu et réduite à une pure aspiration, II, 120 sqq.	La foi, comme fuite de l'effectivité, II, 85, 75. Foi et religion, II, 86, 76; II, 203, 1; II, 205, 7; II, 289, 75.
Force (voir aussi Jeu des forces)	Kraft	Force et entendement, I, 109 sqq. — Dialectique de la force, I, 118. — Loi et force, I, 126 sqq.	I, 118, 16.
Formalisme	Formalismus	Le formalisme dans la philosophie post-kantienne, I, 15 sqq. — I, 43.	

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Forme, cf. Contenu	Form	La forme développée est nécessaire pour exprimer l'essence, I, 18. — Forme dans les lois de la pensée, I, 250 sqq. — Forme dans le travail de l'artisan, II, 218. — L'esprit artiste comme pure forme, II, 226.	
Formation (de la chose)	Formieren	En formant la chose, l'esclave se forme lui-même, I, 165.	
Frère et sœur	Geschwister	La relation de frère et sœur dans le monde éthique, Antigone, II, 25.	
Genre, cf. Espèce	Gattung	Dans la vie, le genre simple n'existe pas pour soi, mais le Moi est le genre auquel renvoie la vie, I, 152. — La « Chose même » comme genre, I, 336.	
Génie	Genie	II, 92.	
Gouvernement	Regierung	L'individualité simple de l'esprit éthique comme gouvernement, II, 17. — Gouvernement, guerre, puissance négative, II, 22 sqq. — Le gouvernement ne tolère pas une dualité de l'individualité, II, 39. — Le pouvoir de l'État comme loi et gouvernement, II, 63. — Le gouvernement comme pouvoir de décision et l'aliénation de la conscience noble, II, 68; II, 71. — La division des pouvoirs, II, 134. — Le gouvernement révolutionnaire, II, 136.	II, 22, 24.
Grâce	Gnade	La félicité attendue comme une grâce, II, 152.	
Grandeur	Grösse	Voir Quantité.	
Guerre	Krieg	La guerre ébranlant les peuples dans leur intimité et assurant leur cohésion interne, II, 23. — La guerre détruisant l'individualité des peuples, II, 42 sqq.	II, 22, 24. II, 42, 68.
Habilité	Geschicklichkeit	Habilité particulière par opposition à la culture universelle, I, 166.	
Harmonie	Harmonie	Harmonie organique préétablie, I, 273. — Harmonie de la moralité et de la nature, II, 146 sqq. — Critique de cette harmonie postulée, II, 157 sqq.	
Héros	Held	Les héros intermédiaires entre les dieux et les hommes parce que seulement représentés, II, 243.	II, 243, 58; II, 243, 60.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Histoire	Geschichte	Histoire du monde, I, 27. — La nature n'a pas d'histoire, I, 247. — L'esprit comme histoire II, 311. — Histoire et Phénoménologie, II, 313.	I, 246, 73.
Homme et femme	der Mann und das Weib	II, 15 sqq.	
Homonyme (1')	Gleichnämige (das)	Ce qui a le même nom se repousse, I, 130 sqq.	I, 130, 36.
Honneur	Ehre	Résultat de l'aliénation de la conscience noble, II, 67.	II, 67, 35.
Humanité	Menschheit	Désir du bonheur de l'Humanité, I, 304 sqq.	
Hymne	Hymne	La fluidité de l'hymne opposée à la plastique de la statue, II, 230; II, 261.	
Hypocrisie	Heuchelei	Vision morale du monde et hypocrisie, II, 168. — Hypocrisie de la conscience jugeante qui donne son jugement pour un acte, II, 193; II, 195.	II, 162, 44.
Idéalisme	Idealismus	L'idéalisme, attitude de la conscience envers la réalité effective, I, 196. — Idéalisme vide (subjectif), I, 201 sqq. — Le scepticisme, l'idéalisme théorique et pratique, la pure intelligence, considérés comme comportements négatifs de la conscience, II, 95.	Idéalisme, phénomène de l'histoire de l'esprit, I, 196, 4. Idéalisme de Kant et de Fichte, I, 198, 11. II, 95, 100.
Illusion	Täuschung	La perception, ou la chose et l'illusion, I, 93 sqq. — Conscience de la possibilité de l'illusion pour la conscience percevante, I, 97.	
Immédiat, Médiation	Unmittelbare (das), Vermittlung	L'intuition de l'immédiat et l'horreur de la médiation, I, 19. — Nature de la médiation dans la connaissance absolue, I, 19. — Le Phénomène, médiation de l'Intérieur, I, 121. — Nécessité pour l'esprit de sortir de l'immédiat, II, 12. — Signification contradictoire de l'immédiat, II, 43. — Retour à l'immédiat dans la bonne conscience, II, 170.	
Impulsion et Inclination	Trieb Neigung	Dialectique des impulsions naturelles quand la conscience est sortie de sa condition heureuse, I, 295. — Impulsions et inclinations dans la conscience morale, II, 147; dans la bonne conscience, II, 178.	

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Incarnation, cf. Christ	Menschwer- dung	L'incarnation dans les religions antérieures au christianisme, II, 214.	II, 213, 3.
Individu	Individuum	L'individu universel, l'esprit conscient de soi et l'individu particulier, I, 25 sqq. — L'individu pour être reconnu doit risquer sa vie, I, 159. — La terre comme individu universel, I, 245 sqq. — L'individu et l'état du monde, I, 255. — Le travail de l'individu dans la vie d'un peuple, I, 291. — Le peuple, l'individu qui est un monde, II, 12. — L'universel fragmenté en atomes constituant l'absolue multiplicité des individus, II, 44. — L'existence du pur concept comme individu, dont le pathos est l'esprit, II, 226.	I, 291, 8.
Individualité, cf. aussi Ca- ractère	Individualität	L'individualité vivante, I, 150. — Individualité et être-pour-soi, I, 209. — Observation des individualités, I, 253. — La loi de l'individualité, I, 254. — L'individualité et son expression, I, 258 sqq. — L'accomplissement de la pure individualité dans le plaisir, I, 298; dans la loi du cœur, I, 303 sqq.; dans la vertu et le cours du monde, I, 312 sqq. — L'individualité comme la réalité de l'universel, I, 318 sqq. — Individualité réelle en soi et pour soi-même, I, 322 sqq. — L'individualité dans le monde éthique n'est pas encore réalisée comme individualité singulière, II, 30. — L'individualité dans sa particularité est exclue du monde de la culture, II, 56. — Les individualités dans la tragédie antique, II, 247 sqq.	La vie et les individualités vivantes I, 149, 9. Emerge n c e de la personne à la fin du règne éthique, II, 30, 41. Individualité et Personnalité, II, 45, 75.
Infinité, cf. Concept ab- solu	Unendlichkeit	L'infinité (scission et unification), I, 135 à 141. — Passage de l'infinité à la conscience de soi, I, 139. — L'infinité dans la vie, I, 148. — Le progrès indéfini dans la moralité, II, 148 sqq.	I, 135, 47. I, 136, 48. Vrai et faux infini, II, 148, 17.
Intellection (voir aussi « Les Lu- mières »)	Einsicht	La pure intellection réduit tout au concept, II, 53. — La pure intellection et la foi, II, 84 sqq. — Rationalité de la pure intellection, son universalité, II, 91 sqq. — Méprise de l'intellection sur elle-même, II, 101 sqq. — Ce qui est impliqué en elle, unité du Soi et de l'objet, II, 102. — La pure intellection ayant son concept comme objet dans l'utile, II, 127.	Traduction du terme, II, 53, 7; II, 88, 80.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Intention	Absicht	L'intention opposée à la manifestation, I, 133. — Mais la vérité de l'intention est le fait même, I, 134. — Critique d'une psychologie qui analyse les intentions, I, 265. — La pure intention et la pure intellection, II, 93. — La pure intention devenant intention impure, II, 99.	I, 265, 113. II, 108, 129.
Intérêt (à qq. chose)	Interesse	L'intérêt à quelque chose révélant la nature originaire d'une individualité, I, 328. — L'intérêt à l'œuvre de son créateur et des autres, I, 332. — L'intérêt privé d'efficacité remplaçant l'action, I, 338.	
Intérieur et Extérieur	Innere (das) A e u s s e r e (das)	Intérieur et extérieur, I, 11. — L'intérieur, I, 118 sqq. — Passage immédiat de l'un à l'autre, I, 233. — L'extérieur, expression de l'intérieur, I, 222 sqq. — Intérieur et extérieur pour l' <i>Aufklärung</i> , II, 119. — Intérieur et extérieur dans l'œuvre, II, 221.	I, 233, 48. II, 221, 24.
Intuition	Anschauung	L'intuition ou le savoir immédiat de l'absolu opposés au concept, I, 9. — L'intuition intellectuelle unissant l'immédiateté et la pensée, I, 17. — L'intuition sensible liée artificiellement aux déterminations de la pensée, I, 43. — La certitude sensible comme pure intuition, I, 87. — L'esprit devenant intuition conçue et concevante, II, 305. — L'intuition vide de la substance et l'intuition déterminée d'un contenu, II, 308.	Concept et Intuition, I, 15, 22; I, 47, 93. I, 17, 27.
Irritabilité (Sensibilité et Reproduction)	Irritabilität	Irritabilité, sensibilité et reproduction comme moments du concept organique, I, 226 sqq.	I, 226, 39.
Jeu des forces	Spiel der Kräfte	Le jeu des forces pour l'Entendement, I, 116 sqq. — Ce même jeu des forces s'élevant à la conscience de soi dans le conflit de deux consciences de soi, I, 157.	- La dualité des forces, I, 114, 11; I, 115, 12. I, 157, 7.
Jeunesse	Jugend	Principe de salut et de corruption de la cité, II, 42.	
Jouissance	Genuss	— L'esclave travaille la chose, le maître en jouit, I, 162. — La jouissance immédiate de la conscience de soi qui veut se réaliser, I, 298 sqq. — La richesse, le travail et la jouissance, dialectique de cette jouissance, II, 60. — La jouissance comme actualisation de la conscience de soi singulière, II, 146; comme présence de cette actualisation pour la conscience, II, 157 sqq.	Pour le maître, le monde est sans résistance, I, 162, 24. II, 61, 27. II, 146, 8. 149, 3.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Jugement, Ap- préciation	Urteil Beurteilung	Nature du Jugement ou de la proposition, différence du sujet et du prédicat, leur identité dans la proposition spéculative, I, 54 sqq. — Le Jugement infini, I, 285; I, 287. — Le Jugement de la conscience de soi; rapport de la pure pensée à l'essence objective, II, 61. — Jugement selon lequel la richesse, puis le pouvoir de l'État est le bien, II, 62 sqq. — Passage de ce jugement au syllogisme, II, 66. — Jugement identique et jugement infini, II, 78. — Jugement de la conscience du devoir sur la conscience agissante, II, 194. — Jugement sur l'œuvre d'art, II, 230.	I, 285, 142. Le Jugement de la conscience de soi sur le pouvoir de l'État et la richesse, II, 61, 28. II, 78, 62.
Juifs	Juden	Allusion au Judaïsme, I, 177. — Le peuple juif le plus réprouvé parce qu'il se trouve immédiatement devant la porte du salut, I, 281.	La conscience malheureuse dans le Judaïsme, Universel et singulier, I, 177, 20.
Justice	Gerechtigkeit	La justice immanente au monde éthique n'est pas une fatalité sans pensée, II, 28 sqq.	II, 28, 39.
Langage	Sprache	Le langage dit seulement l'universel, I, 84 sqq. — Dans le langage et le travail l'individu s'expose dans l'extériorité, I, 259. — Le langage comme extranéation du Soi, II, 69 sqq. — Le langage, unité du Moi singulier et du Moi universel, II, 69. — Le langage de la flatterie, II, 72; du déchirement, II, 76; de la bonne conscience exprimant sa conviction, II, 184 sqq. — Le langage dans l'art, II, 221; langage de l'hymne, de l'oracle, II, 230 sqq. — Le langage comme intériorité de l'extériorité et extériorité de l'intériorité, le langage de l'artiste, II, 241. — Le langage primordial, l'épos comme tel, II, 243.	II, 28, 39. I, 84, 10. Le langage, existence de l'esprit, II, 69, 40. II, 72, 49; II, 78, 60. Fonction du langage dans la Phénoménologie, II, 184, 84; II, 189, 94. Moments du langage de l'art : épos, tragédie, comédie, II, 241, 49 et 241, 52.
Léthé	Lethe	Le Léthé du monde d'en bas dans la mort et du monde d'en haut comme absolution, II, 250.	L'oubli, préfiguration de réconciliation chrétienne, II, 251, 82.
Liberté	Freiheit	La liberté de la conscience de soi : Stoïcisme, Scepticisme, et la conscience malheureuse, I, 167 sqq. — Le Stoïcisme, concept de la liberté et non liberté vivante, I, 170. — Scepticisme, réalisation effective de	

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
		<p>la liberté comme négativité, I, 171. — La conscience malheureuse comme lutte pour la libération de la conscience, I, 178. — Conception nouvelle de cette libération dans la raison, I, 196. — Liberté et finalité, I, 220. — Absolue liberté de l'organique vis-à-vis de ses moments déterminés, I, 237. — Liberté de l'individu à l'égard du monde ambiant, I, 255. — La liberté absolue et la Terreur, II, 130 sqq. — Conflit de la liberté universelle et de la liberté singulière, II, 135. — D'autant plus libre devient la conscience de soi, d'autant plus libre devient l'objet négatif de sa conscience, II, 144. — L'absolue liberté de la conviction, II, 176 sqq. — Dans la liberté absolue l'esprit a saisi l'être-là comme sa volonté, II, 307.</p>	<p>I, 196, 5. II, 132, 194. II, 144, 5. II, 176, 74.</p>
Logique	Logik	<p>La logique ou la philosophie spéculative, I, 33. — Logique et méthode spéculative, I, 41. — L'être est pensée, I, 47. — La nécessité logique est savoir du contenu, tandis que ce contenu est concept et essence, I, 49. — Les lois de la pensée, I, 249 sqq.</p>	<p>I, 33, 64; I, 33, 65; I, 37, 73. La logique hégélienne, I, 250, 78; I, 250, 79.</p>
Loi	Gesetz	<p>Le règne des lois; la loi est l'image constante du phénomène toujours instable, I, 123. — Loi et contenu phénoménal, I, 124. — Loi et les lois, I, 125. — L'explication et la loi, I, 130. — Relation des termes dans la loi, I, 135. — Découverte de la loi, son concept, I, 210. — Loi organique : l'extérieur expression de l'intérieur, I, 222 sqq. — Loi des moments de l'organique, I, 225 sqq. — La pensée de la loi au lieu de la loi, I, 233 sqq. — Lois logiques et psychologiques, I, 249 sqq. — Lois de l'éthos, I, 297. — Lois du cœur, I, 303 sqq. — La raison législatrice — les lois de la substance éthique, loi et commandement, I, 344 sqq. — Examen des lois éthiques, formalisme de cet examen, I, 348 sqq. — Les lois du monde éthique, la loi humaine, II, 16; la loi divine, II, 17. — Liberté de la bonne conscience à l'égard de la loi, II, 178. — Dialectique des lois éthiques déterminées dans la comédie antique, II, 256.</p>	<p>I, 123, 25; I, 123, 26. I, 130, 35. I, 135, 47. I, 232, 47. I, 249, 76. I, 303, 38.</p>

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Lumières (les) ou l'Aufklärung, cf. Intelligence	Aufklärung	L' <i>Aufklärung</i> est la pure intelligence dirigée contre la foi, II, 53. — L' <i>Aufklärung</i> , sa lutte contre la foi, sa doctrine, II, 95 à 114; son droit, 114 à 121; sa vérité, II, 121 à 129. — La religion et la négativité de l' <i>Aufklärung</i> , II, 204 sqq.	II, 53, 8; II, 53, 9. L'empire de l'erreur pour l' <i>Aufklärung</i> , II, 96, 103. Hegel et l' <i>Aufklärung</i> , II, 100, 111; II, 101, 112; II, 101, 113; II, 101, 114. II, 214, 5.
Lumineuse (essence)	Lichtwesen	Religion de la Lumière, II, 214 à 216. — Dans cette essence lumineuse l'être-pour-soi ne fait que disparaître; comparaison avec l'esprit de la religion esthétique, II, 223; II, 237. — La substance spinosiste comparée à cette essence lumineuse, II, 307.	
Mal	Schlechte (das)	Voir Bien et Mal.	
Manifestation (ou Phénomène), cf. Apparence	Erscheinung	La manifestation est le mouvement de naître et de périr, qui lui-même ne naît ni ne périt. — La vie de la vérité, I, 40. — La Phénoménologie comme présentation du savoir phénoménal, I, 69. — Le suprasensible a pour contenu le phénomène, il est le phénomène posé comme phénomène, I, 121 sqq.	Traduction du terme, I, 68, 5; I, 119, 20. I, 121, 24.
Manifeste (religion) ou Religion révélée	Die offenbare Religion	La religion révélée, II, 258 à 290. Ce qui est manifesté : la nature divine est la même que la nature humaine, II, 267.	Traduction du terme, II, 258, 1.
Matière	Materie	Les matières libres de la physique du temps de Hegel; les propriétés ou plutôt les matières, I, 96. — La propriété représentée comme matière libre, I, 101. — Force et matières libres, I, 111 sqq. — La matière libre comme un sensible non sensible, I, 214. — L'essence absolue comme matière, II, 124.	I, 96, 15. I, 214, 22.
Mathématique	Mathematik	Les vérités mathématiques, I, 36 sqq. — La connaissance mathématique et la connaissance philosophique, opérations quantitatives et dialectique qualitative, I, 38 sqq.	
Médiation	Vermittlung	Voir Immédiat.	
Mérite	Verdienst	Répartition du bonheur d'après le mérite, II, 152; II, 163.	

TERME FRANÇAIS	TERMÉ ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Métaphysique	Metaphysik	Le concept de la Métaphysique cartésienne, II, 125. — La pure intelligence a dans l'utile son propre concept comme objet, elle est la conscience de cette métaphysique, II, 127. — II, 130.	II, 127, 179.
Méthode	Methode	La méthode de la Science, I, 41. — La méthode du développement phénoménologique, I, 72.	
Milieu	Medium	Le milieu universel des propriétés ou la choseité en général, I, 95 sqq. — Le milieu des matières libres, I, 111 sqq. — Le milieu des devoirs déterminés, II, 172.	Sens du terme, I, 95, 111; I, 112, 6.
Moi	Ich	Voir Soi.	
Monarque	Monarch	Le pouvoir de l'État devenant un monarque absolu, II, 72.	
Monde d'en bas et monde d'en haut	Unterwelt Oberwelt	Le monde d'en bas dans le règne éthique, II, 27. — L'esprit vivant sur la terre à la source de sa force dans le monde d'en bas, II, 40. — Religion du monde d'en bas, II, 204. — L'éthé du monde d'en bas et du monde supérieur, II, 252.	
Mœurs, ἔθος	Sitten	Voir Éthique (ordre).	
Moralité	Moralität	Opposition de la moralité et du règne éthique; la moralité comme une prise de conscience progressive de ce qui était d'abord immédiat, I, 295. — L'esprit certain de soi-même, la moralité, comprenant la vision morale du monde, le déplacement (équivoque), la bonne conscience (<i>Gewissen</i>), II, 142 à 200. — La religion de la moralité, II, 204 sqq.	I, 289, 5. I, 293, 14. I, 295, 19.
Mort	Tod	La vie de l'esprit porte la mort même et se conserve en elle, I, 29. — La mort liée à la limitation de l'être-là; mais la conscience outre-passe le limité, I, 71. — Le combat nécessaire pour la vie et la mort, I, 158 sqq. — La mort est seulement négation naturelle qui ne conserve pas en même temps qu'elle nie, I, 160; II, 20; II, 68. — La mort, le maître absolu, I, 164. — La famille éthique et le culte des morts, II, 19. — L'essence négative, la mort et la guerre, II, 23. — La mort et la révolution, la Terreur, II, 136. — La négativité de la mort s'intériorise	II, 205, 7. I, 29, 55. I, 71, 13. II, 137, 207. Intériori s a -

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Mortification de soi	Selbs tabtötung	et devient la positivité du pur savoir et vouloir, II, 139 sqq. — Signification spirituelle de la mort du Christ, II, 270; II, 286.	tion de la mort dans la Phénoménologie, II, 139, 214.
Moyen	Mittel	Dans la conscience malheureuse, I, 188 sqq.	
Moyen	Mittel	Le moyen, représentation du passage dans l'action, I, 326. — Moyen intérieur et moyen effectif, I, 328.	
Muse	Muse	La muse de l'aède, II, 243. — Œuvre des muses, II, 261.	
Mystère	Mysterium	Nature des mystères de Cérès et de Bacchus, I, 90; II, 238. — L'unité inconsciente des mystères, II, 257.	
Mysticité	Schwärmerei	Temps de mysticité, I, 60. — Mysticité et interprétation des religions, II, 264.	Allusion aux néo-platoniciens, I, 61, 117; II, 264, 13. I, 20, 35.
Nature	Natur	La nature selon Aristote, I, 20. — Critique de la philosophie de la nature de Schelling, I, 43 sqq. — Limitation de la vie naturelle, I, 71. — La nature comme un tout organique, I, 238 à 248. — La nature et les éléments, II, 58. — La nature, catégorie plus riche que celle de matière, II, 124. — Définition de la nature régie par des lois et indépendante de la conscience de soi morale, II, 144. — La religion naturelle, II, 212 sqq. — L'esprit immédiat est l'esprit de la nature, II, 230. — Le logos et la nature, leur unité dialectique dans l'esprit, II, 283. — La nature, devenir vital immédiat de l'esprit, II, 311.	« Nature inorganique », I, 26, 49; — I, 43, 83; I, 43, 84; I, 44, 86. Natura naturans et Natura naturata, I, 149, 9. L'esprit de la nature est un esprit caché, I, 239, 58. Philosophie de la Nature et matérialisme, II, 124, 172. Nature et devoir chez Kant, II, 144, 5. II, 283, 61. II, 311, 56.
Nécessité	Notwendigkeit	Nature de la nécessité logique, I, 49. — Problème de la déduction des catégories; l'entendement est la nécessité pure, I, 200. — Absence de nécessité dans le rapport de l'organique à son milieu, I, 216. — Le plaisir et la nécessité, I, 297 sqq. — La nécessité ou le destin, I, 300. — La nécessité dans la loi du cœur, I, 303. — La nécessité au-dessus des dieux homériques, II, 246. — Con-	

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Négativité	Negativität	naissance de la nécessité et nécessité dans l'élément de l'être, II, 264. — Le temps est le destin et la nécessité de l'esprit encore inachevé, II, 305. — Nécessité de l'aliénation du pur concept, II, 311.	La négativité, âme du contenu, I, 52, 102.
Nom	Name	Le nom du monarque servant à le distinguer de tout autre, II, 72.	I, 325, 8. I, 326, 9.
Nombre, cf Quantité	Zahl	Déterminabilité simple, universelle et non sensible, I, 237. — Déterminabilité immobile, morte et indifférente, I, 238 sqq.	
Nostalgie	Sehnsucht	La nostalgie de l'âme sentante dans la conscience malheureuse, I, 183. — L'aspiration nostalgique dans la belle âme, II, 189.	
Objet	Gegenstand	La connaissance scientifique exige qu'on s'abandonne à la vie de l'objet, I, 47. — Problème de la correspondance de l'objet au concept ou du concept à l'objet, I, 73 sqq. — Conscience de l'objet et conscience du savoir de l'objet, I, 74. — Changement de l'objet avec le savoir, I, 75. — L'objet de la certitude sensible, I, 81. — L'être-pour-soi et l'être pour un autre de l'objet dans la perception, I, 104 sqq. — L'objet comme essence ou comme universel dans l'entendement, I, 109. — Résumé de tous les caractères de l'objet, être immédiat, relation, universel, et considération de l'objet comme la totalité de son mouvement, II, 294. — Rapport de la conscience à chacune des déterminations de l'objet dans le savoir absolu, II, 295 sqq.	I, 74, 19. I, 75, 22. II, 294, 3. II, 295, 4; II, 295, 5.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Œuvre	Werk	L'individualité pose son essence dans l'œuvre, I, 264. — La substance d'un peuple comme son œuvre, I, 291. — Le but, le moyen et l'œuvre, I, 326. — Dialectique de l'œuvre posée dans l'être, I, 329; I, 333.	I, 333, 24; I, 334, 25.
Œuvre d'art	Kunstwerk	L'œuvre d'art abstraite, vivante et spirituelle, II, 226 à 257. — Relation de l'artiste et de son œuvre, II, 229 sqq.	
Opération, cf. Action	Tat	L'opération de l'individu, sa manifestation extérieure, I, 259 sqq. — L'être vrai de l'homme est son opération, I, 267. — Par l'opération, l'individu a pris congé de soi-même, il grandit pour soi comme universalité et se purifie de la singularité, I, 305. — L'opération est le Soi effectif, II, 30.	Traduction du terme, I, 156, 6. I, 259, 100. I, 305, 45.
Oracle	Orakel	Le langage de l'oracle, II, 231 sqq. — Ambiguïté de ce langage, II, 250.	
Organique (l')	Organische (das)	Observation de l'organique, I, 215 à 238. — Observation de la nature comme observation d'un tout organique, I, 238 à 248.	Loi et l'organique, I, 232, 47. I, 242, 64.
Panthéon	Pantheon	Esprits des peuples rassemblés dans un Panthéon, II, 242. — Le Panthéon de l'universalité abstraite opposé au Panthéon de la représentation, II, 259 sqq.	II, 260, 4.
Passion	Leidenschaft	Passion et devoir, II, 31. — Pathos et passion, II, 253.	
Parti	Partei	I, 338. Scission dans un parti vainqueur marque de sa vitalité, II, 123.	
Particulier (le)	Besondere (das)	Voir Universel.	
Pathos	Pathos	La substance se manifestant dans l'individualité comme son pathos, II, 37 sqq. — Le pathos de l'artiste, II, 226; II, 243. — Le pathos dans l'œuvre d'art vivante, II, 238. — Pathos et Passion, II, 263.	II, 37, 61.
Pénates	Penaten	Voir Famille. — Disparition des pénates dans l'esprit d'un peuple, II, 43.	

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Pensée	Denken Gedanke	Identité de l'être et de la pensée, I, 47. — Définition de la conscience qui serve; son Moi a la valeur de l'être-en-soi et l'essence objective a la valeur de l'être-pour-soi de la conscience, I, 168. — Les lois de la pensée, I, 249 sqq. — La pure pensée comme pure chose, II, 123. — Identité de la pensée et de la chose, II, 125. — L'élément de la pure pensée — Dieu représenté dans cet élément, II, 273. — Passage de l'élément de la pure pensée à son Autre, II, 275.	Sur cette définition, I, 168, 3. I, 249, 76.
Perception	Wahrnehmen Wahrnehmung	Passage de la certitude sensible à la perception, sens étymologique du terme, I, 92. — La perception et l'objet de la perception, I, 93 sqq. — La réflexion de la conscience en soi même dans l'activité percevante, I, 99 sqq. — Critique générale de l'entendement humain percevant qui croit tenir le concret et ne tient que des abstractions, I, 106 sqq. — Retour sur l'activité de la conscience dans la perception, I, 232 sqq. — La religion des plantes et des animaux correspondant au mouvement de la perception, II, 216 sqq. — Déterminabilité de l'objet dans la perception, II, 294. — Le savoir de la chose et du Moi comme relation, II, 296.	Passage d'une position dogmatique à une position critique, I, 97, 17; I, 99, 21. I, 106, 34. II, 294, 3.
Personnalité	Persönlichkeit	La personnalité dans l'ascétisme, I, 189. — La personnalité sortant de la vie de la substance éthique, II, 45. — La personnalité scindée de la culture, II, 78. — Personnalité et pure intelligence, II, 126. — Personnalité limitée à une personnalité déterminée dans l'organisme social, II, 134.	Personnalité et individualité, II, 45, 75.
Personne (juridique)	Person	L'individu qui n'a pas risqué sa vie peut bien être reconnu comme personne, il n'a pas atteint la vérité de cette reconnaissance, I, 159. — Droit personnel et droit réel, II, 22. — L'égalité du droit dans laquelle tous valent comme personnes, II, 44. — L'un vide de la personne, II, 46. — Personne, terme de mépris, II, 47. — La personne et l'héroïsme du service, II, 66. — Dans l'état du droit, le Soi comme tel, la personne abstraite, vaut absolument, II, 259.	I, 159, 16.
Pesanteur	Schwere	Loi de la pesanteur, I, 126; I, 212.	I, 239, 59.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Peuple (voir Esprit d'un peuple)	Volk	— Le poids spécifique et la pesanteur en général, I, 239 sqq. La raison actualisée dans la vie d'un peuple, I, 290. — L'esprit dans sa vérité immédiate est la vie éthique d'un peuple, l'individu qui est un monde, II, 12. — Peuple et famille, II, 15 sqq.	I, 290, 7.
Peur	Furcht	La peur de la mort — la crainte du maître, commencement de la sagesse; rôle de la peur dans la culture, I, 164.	I, 165, 31.
Phénomène	Erscheinung	Voir Manifestation.	
Phénoménologie de l'esprit	Phänomenologie des Geistes	La Phénoménologie, devenir du savoir, passage graduel de la certitude sensible au savoir absolu, I, 25. — Le chemin du doute ou du désespoir, I, 69. — Allusion à la Phénoménologie, histoire de la conscience, I, 247. — Différence entre la Phénoménologie et le savoir absolu, II, 310 sqq.	Référence à la « Propédeutique », I, 31, 60. Phénoménologie et Logique, I, 205, 5. I, 247, 74. II, 310, 54.
Physiognomie et Phrénologie	Physiognomik und Schädellehre	Étude critique, I, 256 à 287.	I, 272, 124.
Plaisir (désir du plaisir)	Lust	Le plaisir et la nécessité, I, 297 à 302. — Cette relation considérée comme celle de l'individualité et de sa vérité, I, 303 sqq. — Signification de cette relation dans le tout du monde éthique, II, 27 sqq.	I, 297, 21. I, 299, 30.
Plante	Pflanze	Distinction de la plante et de l'animal, I, 209; I, 223. — Les plantes dans la religion, II, 216 sqq.	I, 224, 35.
Postulat	Postulat	Les divers postulats de la conscience morale, II, 146 sqq. — Critique de ces divers postulats, II, 157 sqq.	II, 147, 12.
Prédicat	Prädikat	Relation du prédicat au sujet, I, 52 sqq.	
Présomption	Eigendunkel	Le délire de la présomption considéré comme la révolte de l'individualité, I, 307 sqq.	
Principe (proposition fondamentale)	Prinzip (Grundsatz)	Impossibilité d'un principe fondamental de la philosophie, sa réfutation en est le développement, I, 22.	I, 22, 40.
Progrès moral	Moralischer Fortschritt	Le progrès moral indéfini, II, 148. — Critique de ce postulat, II, 161.	

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Propriété	Eigentum	La propriété des choses et la non-propriété se contredisent l'une et l'autre, I, 349 sqq. — Possession devenant propriété dans l'état du droit, II, 46. — La propriété, comme exclusion des autres, et l'abandon de la propriété dans le culte, II, 108.	I, 349, 51; I, 350, 53.
Propriété, cf. Matière	Eigenschaft	La chose et ses propriétés, I, 94 sqq. — Les facteurs organiques considérés par l'observation comme des propriétés dans l'élément de l'être, I, 230.	
Psychologie, cf. Loi	Psychologie	Les lois psychologiques, I, 251 sqq. — Critique d'une décomposition de l'esprit en facultés juxtaposées, I, 253.	
Pureté	Reinheit	La conscience se conserve dans sa pureté en n'agissant pas, II, 193.	I, 253, 86; I, 253, 87.
Pythie	Pythia	Allusion à la pythie, II, 252.	
Qualité et Quantité	Qualität Quantität	Dialectique générale de la qualité, I, 47. — Opposition qualitative et diversité quantitative, I, 227 sqq.; I, 234. — Caractère inessentiel et inconceptuel, de la relation de grandeur, II, 279.	Dialectique de la croissance quantitative qui devient altération qualitative, I, 12, 17.
Raison, cf. Entendement	Vernunft	Raison et finalité, I, 20. — L'entendement, comme devenir, est la rationalité, I, 49. — La première manifestation, d'ailleurs imparfaite, de la raison pour l'entendement, I, 220. — La raison, sa certitude et sa vérité, I, 195 à 355. — La raison est la certitude de la conscience d'être toute réalité, I, 196. — L'instinct de la raison, I, 219. — L'esprit, vérité de la raison, son actualisation, II, 9 sqq.	I, 49, 98. Passage de l'Église du moyen-âge à la raison de la Renaissance, I, 195, 3; I, 196, 5. I, 205, 5. II, 9, 1. Marche de la raison observante, I, 209, 14. I, 222, 33.
Raison observante	Beobachtende Vernunft	La raison observante, I, 204 à 287. — Caractère de l'observation, I, 222.	
Ratiocination	Räsonnieren	La ratiocination, comme pensée formelle, erre au-dessus du contenu qu'elle ne pénètre pas, I, 51 sqq. — La ratiocination et la conversation frivole dans l' <i>Aufklärung</i> , II, 94.	Traduction du terme, I, 51, 101.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Réalité, cf. Effectivité, réalité effec- tive	Realität	La réalité compénétrée par l'indiv- idualité est l'effectivité, I, 325. — La réalité de l'œuvre, I, 331. — Dans la liberté absolue toute réalité est seulement spirituelle, II, 131.	Traduction du terme, I, 7, 5.
Réconciliation	Versöhnung	La réconciliation et la rémission, II, 197 sqq. — La réconciliation de l'esprit universel et de l'esprit sin- gulier définie comme l'esprit absolu, II, 198. — La réconciliation dans le monde éthique, II, 252. — La ré- conciliation de l'essence divine avec l'Autre en général et plus précisé- ment avec le mal, II, 280 sqq. — Réconciliation de la conscience avec la conscience de soi dans le savoir absolu, II, 298.	II, 251, 82.
Reconnais- sance	Anerkennen	Dialectique de la reconnaissance des consciences de soi, I, 155 sqq. — L'amour, reconnaissance naturelle d'une conscience de soi dans une autre, II, 23. — Reconnaissance ju- ridique de la personne, II, 45. — Reconnaissance de la conviction, II, 175 sqq.	I, 155, 1. II, 24, 28. II, 175, 70.
Réflexion	Reflexion	La réflexion en soi-même dans l'être-autre est seule le vrai, I, 18. — L'élément de la science est l'être qui est la réflexion en soi même, I, 24. — Réflexion extérieure à la chose et réflexion intérieure, I, 37. — La réflexion de la conscience en soi-même au cours de la perception, I, 99. — La chose est également ré- fléchie en soi-même, I, 102. — Pour nous il n'y a qu'une réflexion, I, 109 sqq. — Le Moi = Moi est le mouvement se réfléchissant en soi- même, II, 307.	I, 37, 73. I, 109, 2.
Religion, cf. Foi et Con- science mal- heureuse	Religion	La Religion comme la foi du monde de la culture, II, 86. — L' <i>Aufklärung</i> et la Religion, II, 113. — La Religion en général, II, 203 sqq. — La Religion naturelle, II, 212 sqq. — La Religion esthéti- que, II, 223 sqq. — La Religion manifeste ou révélée, II, 258 sqq. — Passage de la communauté reli- gieuse au savoir absolu, II, 306.	Dialectique de la religion et des reli- gions, II, 212, 2. II, 306, 34.
Rémission	Vergebung	Voir Réconciliation.	
Représenta- tion	Vorstellung	La pensée représentative et la pensée concevante, I, 53 sqq. — La représentation et le concept, I, 168. — La représentation, conjonction de l'être et de la pensée, II, 154. — La	

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Reproduction	Reproduktion	représentation, lien synthétique de l'universel et du singulier, la représentation dans l'art, II, 244. — La représentation, lien synthétique de l'immédiateté sensible et de la pensée; la représentation est l'élément de la religion, II, 271 sqq.	Médiation au niveau de la représentation, II, 271, 32.
Révolte	Empörung	Voir Irritabilité.	
Révolte	Empörung	Révolte de l'individualité contre l'ordre du monde, I, 307. — Révolte de la conscience de soi contre la richesse, II, 77.	
Richesse	Reichtum	L'acquisition de la richesse dans sa signification immédiate et sa signification médiate, II, 18. — Dialectique de la richesse, II, 60. — Passage du pouvoir de l'État à la richesse, II, 73. — La conscience de soi devant la richesse élevée à l'essence, II, 74 sqq.	II, 18, 17. II, 61, 27. II, 73, 51.
Rythme	Rhythmus	La méthode scientifique détermine son rythme, I, 50. — Le rythme, le mètre et l'accent, I, 54.	
Sacrifice	Opfer	Le sacrifice de la conscience noble, II, 66 sqq. — Le sacrifice de la substance divine dans le culte de la religion esthétique, II, 235.	II, 235, 35.
Savoir, cf. Certitude, Vérité	Wissen	Opposition du savoir et de sa vérité, I, 73. — Savoir et Non-Savoir, II, 36 sqq.; II, 249 sqq. — Unité du savoir et de la vérité, le savoir absolu, II, 302.	I, 73, 18.
Schème	Schema	Le pur schème, comme passage du concept à une réalité externe, I, 201.	
Science	Wissenschaft	La philosophie et les autres sciences, I, 5. — La philosophie doit être science, I, 8. — Le savoir est effectif seulement comme science ou comme système, I, 22. — La science se constituant par la vie propre du concept, I, 45. — La méthode scientifique n'est pas séparée du contenu, I, 50. — La science et l'autre savoir, la phénoménologie comme science de l'expérience de la conscience, I, 68. — La science ou le savoir absolu, II, 303. — Retour de la science à la phénoménologie, II, 311.	La Phénoménologie, première partie de la science, I, 31, 59; I, 25, 47. La Phénoménologie va du savoir phénoménal à la science; retour de la science à la phénoménologie, II, 293, 1; II, 311, 55.
Scepticisme	Skeptizismus	Le scepticisme, I, 71. — Pure négativité du scepticisme; il ne voit	Référence à l'article de He-

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
		pas que toute négation déterminée est aussi une affirmation, I, 76. — Le scepticisme comme moment particulier entre le stoïcisme et la conscience malheureuse, I, 171 à 176. — Relation entre l'idéalisme et le scepticisme, I, 202. — Formalisme du droit et scepticisme, II, 46. — Comportements négatifs de la conscience, scepticisme, idéalisme, <i>Aufklärung</i> , II, 95. — Le scepticisme préparant la révélation de l'esprit, II, 262.	gel sur le scepticisme, I, 69, 10. La Phénoménologie, chemin réel du doute, I, 69, 10. I, 175, 17. I, 202, 20.
Sensibilité	Sensibilität	Voir Irritabilité.	
Sentiment	Gefühl	Le sentiment de l'essence au lieu du concept, I, 9. — En rester au sentiment, c'est refuser de dépasser l'animalité, I, 59.	I, 9, 9.
Sentiment de soi	Selbstgefühl	Le sentiment de soi de la conscience malheureuse, I, 183. — Le sentiment de soi est le terme de la vie animale : sentiment de soi et conscience de soi, I, 219.	
Service, cf. Culture	Dienst	La discipline du service pour la conscience esclave, I, 164 sqq. — Le service de la conscience noble, II, 66 sqq. — Service divin (dans la belle âme), II, 187.	I, 164, 27.
Série	Reihe	Présentation des corps inorganiques comme une série, I, 241.	I, 241, 63.
Sexes	Geschlechter	L'opposition des deux sexes obtient une signification éthique, II, 26 sqq.	
Signe	Zeichen	L'extérieur n'est pas seulement expression, mais signe; indifférence du signe à la chose signifiée, I, 260; I, 264.	
Singulier (le)	Einzelne (das)	Voir Universel.	Traduction du terme, I, 81, 2.
Soi (Le Soi et le Moi)	Selbst (Ich)	Le Soi immanent du contenu opposé au Soi qui s'abstrait du contenu, I, 48; I, 52. — L'être-pour-soi du Moi se sait dans l'essence objective comme le Soi, II, 9. — Le Soi élevé à l'universalité dans la mort, II, 19; II, 204. — L'opération seule est le Soi effectif, II, 30. — Le Soi et la culpabilité, II, 36. — Le Soi du monde du droit, II, 44 sqq. — Le Soi de la famille dans le sang, le Soi de l'État dans le gouvernement, II, 52. — Le Soi du monde de la	I, 53, 104. II, 55, 15.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
		<p>culture, son effectivité consiste dans la suppression du Soi naturel, II, 56. — Le Soi se recevant comme objectif est la contradiction posée au cœur du Moi, II, 76. — La pure intelligence sachant l'essence comme Soi absolu, II, 91. — Le Soi de la liberté absolue n'est pas distinct du Moi (c'est-à-dire n'est pas un Soi singulier auquel s'opposerait un Soi propre de l'objet), II, 131. — Résumé des diverses aliénations du Soi dans la culture, aliénation suprême dans la mort, II, 139. — Le Soi de l'esprit certain de soi-même. — Résumé des autres types de Soi étudiés dans la Phénoménologie, II, 170 sqq. — Le Soi universel et le Soi singulier, leur opposition, leur unité dialectique dans le Moi = Moi, II, 199. — Dans la religion esthétique, l'essence n'est pas sans le Soi, II, 237. — Le Soi dans la tragédie, II, 253. — Retour de la substance dans le Soi, le sens de la comédie antique, II, 254. — Les deux aliénations de la substance et du Soi, conscience heureuse et conscience malheureuse, II, 259 sqq. — L'aliénation du Soi, le savoir absolu, II, 294. — Le Moi n'est pas seulement le Soi, mais il est l'égalité du Soi avec soi; retour à la substance, II, 308.</p>	<p>II, 92, 92. II, 131, 188. II, 139, 212; II, 139, 213; II, 139, 214.</p>
Sophistiquerie	Sophisterei	<p>Logique de la perception et sophistiquerie, I, 106. — La sophistiquerie de la perception pour sauver son objet, I, 173.</p>	I, 106, 33.
Sorcières	Hexen	<p>Les sorcières dans Macbeth, II, 250.</p>	
Spéculatif	Spekulativ	<p>La nécessité logique seule est le spéculatif, I, 49. — Le droit de la pensée non spéculative doit être respecté; il faut passer au développement ou à la dialectique, I, 55. — Comment la pensée spéculative envisage les lois de la pensée, I, 251. — Le savoir spéculatif est le savoir de la religion révélée, II, 268.</p>	I, 251, 80.
Sphinx	Sphinx	<p>Les énigmes égyptiennes, II, 221. OEdipe, II, 250.</p>	II, 221, 25.
Statue	Bildsäule	<p>La figure humaine sortant de la figure animale, II, 220. — L'œuvre d'art abstraite, les images des dieux, II, 227 sqq. — Opposition de la</p>	

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Substance (Substantialité)	Substanz	plastique à l'hymne, II, 230. — L'homme à la place de la statue, II, 240. — La statue est le Soi sans l'intériorité, II, 258.	Signification concrète du terme, I, 355, 63. I, 17, 24; I, 17, 28.
S'oppose comme la compacité du contenu intégral au Soi; par suite désigne soit la richesse du contenu, soit l'abstraction de l'en-soi parce que ce contenu n'est pas encore différencié ou posé par le Soi.		La philosophie hégélienne est une présentation du vrai non comme substance; mais comme sujet, I, 17. — Dans la substance et en particulier la substance spinoziste, la conscience de soi est engloutie, I, 17. — Les mœurs, l'état du monde, etc., constituent la substance de l'individu, I, 254 sqq. — La substance éthique, la vie d'un peuple, I, 290. — Double exigence: la substance spirituelle doit devenir conscience de soi et la conscience de soi se donner son contenu dans la substance, I, 353. — Première manifestation de la substance éthique dans l'individu, I, 344 sqq.; I, 348 sqq. — La substance est effective et vivante parce qu'elle est l'être résolu dans le Soi, II, 10. — La substance éthique se divisant en loi divine et loi humaine, II, 14. — La substance, comme le <i>Pathos</i> de l'individualité, II, 38. — La substance réfléchie en elle-même ou le destin, II, 44. — Le pouvoir de l'État comme la substance simple, sa résolution dans la richesse, II, 60. — La liberté universelle pour parvenir à une œuvre devrait se faire substance dans l'élément de l'être, II, 134. — Passage de la substantialité de la « Chose même » au sujet dans l'esprit certain de soi-même, II, 176. — La substantialité sans forme dans la religion naturelle, II, 215. — Religion de la substance et religion de l'art, II, 223. — La figure de la substance, Zeus, II, 251. — Aliénation de la substance dans la religion révélée, II, 259 sqq. — La substance se réfléchissant dans ses accidents est sujet, II, 266. — Le Moi = Moi est la pure subjectivité de la substance, II, 287. — La substance, unité de l'étendue et de l'être, II, 307. — Retour du sujet à la substance par l'égalité se figeant du Moi = Moi, II, 308. — La philosophie hégélienne comme conciliation de la conscience de soi et de la substantialité, II, 309.	I, 353, 57.
Sujet (voir aussi Sub- stance)	Subjekt	Le sujet, comme le mouvement de se poser soi-même, la pure négativité, I, 17 sqq. — Le sujet vérita-	La conscience de soi et la substance, II, 138, 211. Substance et accident, II, 266, 20. Allusion à Schelling, II, 308, 45. II, 309, 49.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
		ble et le sujet présumé de la proposition, I, 21; I, 53. — L'absolu comme sujet est esprit, I, 23; — Le sujet n'a pas la médiation hors de soi; mais il est lui-même la médiation; il est le mouvement de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement, I, 29. — La présentation du vrai comme sujet exige la dialectique, I, 56. — Le Soi singulier n'étant que la forme du sujet, II, 140. — Dans la comédie, le sujet s'élève au-dessus de tous les moments substantiels et les résout en soi-même, II, 254. — Dans la religion esthétique l'esprit est passé de la forme de la substance à celle du sujet, II, 258. — La connaissance est la transformation de l'en-soi en pour-soi, de la substance en sujet, II, 306. — La substance comme négativité et mouvement est sujet, II, 309.	I, 53, 104.
Suprasensible	Übersinnliche (das)	L'intérieur ou le suprasensible pour l'entendement, I, 120. — Dualité du monde suprasensible, son inversion, I, 131 sqq. — Le suprasensible de l'entendement est sans le Soi, II, 203.	Évolution de la religion esthétique, II, 258, 2.
Suppression Supprimer (qqf. Dépasser)	Aufhebung Aufheben	Double sens du terme <i>Aufheben</i> , I, 94. La négation naturelle et la négation spirituelle; la négation spirituelle comme <i>Aufhebung</i> , I, 160.	Note sur la traduction du terme dans la « Phénoménologie », I, 19, 34.
Syllogisme	Schluss	Le syllogisme du maître et de l'esclave, I, 162. — Le syllogisme de la conscience malheureuse, I, 190. — Le monde éthique comme syllogisme, II, 29 sqq. — Passage du Jugement au syllogisme, II, 66. — L'épos comme syllogisme, II, 243.	II, 66, 32.
Synsomates	Synsomaten	Les synsomates dans la chimie, I, 214.	I, 214, 21.
Système	System	L'exposition de la vérité est nécessairement système, I, 22. — Les systèmes organiques et les propriétés générales de l'organique, I, 223 sqq.	I, 225, 37.
Talent (voir Capacité, Caractère)	Talent	Le talent dans la nature originellement déterminée, I, 326; — comme moyen intérieur, I, 328; — appartient au monde de l'effectivité considéré encore comme un règne animal spirituel, II, 92.	

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Temps	Zeit	Temps et espace dans la Mathématique, I, 39 sqq. — Le temps comme pure inquiétude de la vie et absolue distinction, I, 40. — L'espace et le temps dans la loi du mouvement, I, 127. — L'essence simple du temps qui, dans son égalité avec soi-même, a la figure compacte de l'espace, I, 148. — Développement de l'esprit, II, 12. — Le tout seulement est dans le temps. Par rapport à la religion, les moments de l'esprit ne sont pas représentables dans le temps, II, 207. — Le Temps est le concept même qui est là, le concept pour l'intuition, encore non conçu, II, 305. — Nécessité d'une révélation temporelle de l'esprit, II, 305. — Le Temps, comme la pure différence, unité de la pensée et du temps, II, 307. — Aliénation de l'esprit dans le temps et aliénation de cette aliénation comme histoire, II, 311 sqq.	Le temps chez Hegel, I, 39, 75; I, 40, 76. Succession temporelle de l'esprit, II, 11, 6. L'extase temporelle, II, 305, 32.
Terre	Erde	L'individu universel, la terre, I, 245 sqq.	I, 245, 70.
Terreur	Schrecken	La liberté absolue et la Terreur; la Terreur, II, 133 sqq.	II, 135, 205.
Théorétique et Pratique	Theoretisch Praktisch	Opposition du théorétique et du pratique à l'intérieur du pratique même, I, 264.	
Titans	Titanen	Disparition du règne des Titans et apparition des dieux éthiques, II, 228.	II, 228, 20
Tragédie	Tragödie	La tragédie entre l'épos et la comédie, II, 246 à 254. — Dans la tragédie la substance du divin se divise selon le concept, II, 248. — Caractères dans la tragédie et leur pathos, II, 249. — Le savoir et le non-savoir, le destin, II, 249 sqq.	
Travail	Arbeit	Le travail négation incomplète de la chose, I, 162. — Le travail, désir réfréné, forme. Par le travail la conscience de soi parvient à une intuition de soi-même dans l'élément de l'être, I, 165. — Le désir et le travail pour la conscience malheureuse, I, 185 sqq. — Langage et travail comme extériorisation de l'individu, I, 259. — Le moment du travail et de la richesse dans la vie d'un peuple, I, 291; II, 60. — L'esprit artisan se produit lui-même dans l'être, mais d'une façon ins-	La pensée, comme travail de la conception, I, 168, 3. I, 291, 11.

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
		tructive, II, 218. — Le travail et sa récompense présente dans la religion esthétique, II, 236.	II, 218, 17.
Trinité	Dreieinigkeit	Voir Dieu.	
Triplicité	Triplizität	Chez Kant et ses successeurs, I, 42.	I, 42, 81; I, 42, 82.
Universel (l')	Allgemeine	Passage brusque du singulier à l'universel dans la certitude sensible. L'universel défini comme le non- <i>ceci</i> et l'indifférence à être ceci ou cela, I, 84 sqq. — L'universel dans la perception, comme le milieu des propriétés, la choseité en général, la déterminabilité des propriétés comme le particulier, la singularité comme vraie singularité ou comme Un exclusif, I, 95 sqq. — L'universel inconditionné de l'entendement réunissant dans une unité dynamique les moments précédents, I, 109. — Opposition de l'Universel et du Singulier; l'Universel comme la pure continuité; le Singulier comme l'absolue discrétion qui se sait absolue dans son pur Un; résolution de cette opposition dans le Moi = Moi, II, 198 sqq. — Résumé du mouvement de l'objet comme passage de l'universel au singulier à travers la détermination et du singulier à l'universel à travers la détermination comme supprimée, II, 294.	Traduction de <i>Einzeln</i> , I, 81, 2.
Particulier (le)	Besondere		
Singulier (le)	Einzelne (das)		
			Les trois moments, universel, particulier, singulier, II, 294, 3.
Utilité	Nützlichkeit	Toute chose est aussi bien en soi qu'elle est pour un autre, toute chose est utile, II, 112. — L'homme dans le monde de l'utilité, II, 112 sqq. — L'utilité, comme vérité de l' <i>Aufklärung</i> , II, 125 sqq. — L'utilité conserve encore l'apparence de l'objectivité; cette apparence disparaît avec la liberté absolue, II, 130 sqq. — Intérêt particulier et intérêt général, II, 180. — Dans la catégorie de l'utilité la chose n'a de signification qu'à travers le Moi. Sens de cette conception pour le savoir absolu, II, 296.	II, 130, 186. II, 181, 80.
Valet de chambre	Kammerdiener	Il n'y a pas de grand homme pour son valet de chambre, II, 195. — La conscience jugeante, valet de chambre de la moralité, II, 195.	II, 296, 7.
Vanité	Eitelkeit	Vanité du contenu et vanité du Moi qui juge le contenu vain, I, 51 sqq.; II, 83. — Le savoir de la	

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Vassal	Vassal	<p>vanité du monde de la culture et le savoir de l'essence, II, 90; II, 128.</p> <p>Le superbe vassal qui dépense son activité au profit du pouvoir de l'État quand ce pouvoir n'est pas une volonté personnelle, II, 67.</p>	
<p>Vérité (Vrai) (cf. Certitude et Savoir) Chaque moment du savoir phénoménologique comprend une vérité visée et une vérité atteinte. La vérité nouvelle d'un moment résulte du moment antérieur.</p>	<p>Wahrheit Wahre (das)</p>	<p>Vrai et système, I, 8. — Le vrai est le tout, I, 18. — Le vrai est le délire bacchique, I, 40. — Le savoir et sa vérité pour nous, I, 72 sqq. — Opposition à l'intérieur du savoir de la certitude et de la vérité, I, 73. — Critique de la distinction de deux vérités, une vérité absolue et une vérité phénoménale, I, 67. — Ce que la certitude sensible prend pour le vrai et sa vérité effective, I, 81; I, 90. — La vérité du maître est l'esclave, I, 163. — La vérité des lois de la pensée, I, 250. — « Chacun doit dire la vérité », I, 345. — La vie éthique d'un peuple est la vérité immédiate de l'esprit, II, 12. — L'esprit qui n'est que l'esprit vrai, II, 44. — Dans le savoir absolu, non seulement la vérité est égale à la certitude, mais elle a encore la forme de la certitude de soi, II, 302.</p>	<p>I, 41, 77. I, 73, 18. Méthode phénoménologique, I, 72, 17; I, 74, 19; I, 74, 21; I, 75, 22.</p> <p>I, 81, 2.</p> <p>II, 44, 73.</p> <p>II, 310, 54.</p>
Vertu	Tugend	<p>La vertu et le cours du monde, I, 312 à 321. — Vertu antique et vertu moderne, I, 319. — Dans la vie éthique, la vertu atteint la présence de son but, II, 28. — La vertu dans la culture, II, 66.</p>	<p>I, 319, 75.</p>
Vie	Leben	<p>La vie de l'esprit et la mort, I, 29. — Passage du suprasensible de l'entendement à la vie ou à l'infini, I, 136. — La conscience de soi et la vie, I, 147. — Philosophie générale de la vie; la vie et les vivants, I, 149. — La conscience de soi s'élevant au-dessus de la vie, le maître; la conscience de soi préférant la vie à la liberté, l'esclave, I, 159 sqq. — La conscience malheureuse, comme conscience de la douleur de la vie, I, 178. — Indifférence du fleuve de la vie à ses formes particulières, I, 237.</p>	<p>I, 148, 7.</p> <p>I, 149, 8; I, 149, 9.</p>
Visée (du ceci)	Meinung Meinen	<p>Le ceci et ma visée du ceci, I, 81 sqq. — La raison observante ne découvre dans la nature que des intentions, des visées, I, 248. — La physiognomonie n'étudie que l'esprit visé, I, 265 sqq.</p>	<p>Traduction de <i>Meinen</i>, I, 81, 1.</p> <p>I, 265, 112.</p>

TERME FRANÇAIS	TERME ALLEMAND	RÉFÉRENCES AU TEXTE	RÉFÉRENCES AUX NOTES
Vrai et Faux	das Wahre und das Falsche	Opposition du vrai et du faux pour la pensée commune — unité dialectique du vrai et du faux, I, 34 sqq. — Présence du négatif dans le vrai, I, 40.	
Probabilité	Wahrscheinlichkeit	La probabilité n'est rien eu égard à la vérité, I, 212.	
Vouloir Volonté	Wollen Wille	La volonté du but et sa non réalisation pour la conscience honnête, I, 338. — Dans la liberté absolue, le monde est pour la conscience uniquement sa volonté, et celle-ci est volonté universelle, II, 131. — La volonté est en soi la conscience de la personnalité ou d'un chacun, II, 132. — La sensibilité, dans la figure du vouloir, se présente comme impulsions et inclinations; opposition de cette volonté sensible à la volonté pure dans la vision morale du monde, II, 147.	
Zeus	Zeus	L'unité de Zeus, II, 253.	II, 253, 85.

LISTE DES TERMES ALLEMANDS

Pour faciliter les recherches, nous donnons ici avec leurs équivalents français quelques termes allemands dont la traduction a un caractère plus particulièrement technique dans la *Phénoménologie*.

- ALLGEMEIN, DAS ALLGEMEINE. — Universel, l'universel.
 ANDACHT. — Ferveur.
 ANDERSSEIN. — Être-autre.
 ANSICHSEIN. — Être-en-soi.
 AUFFASSEN, AUFFASSUNG. — Appréhender, appréhension.
 AUFHEBEN, AUFHEBUNG. — Supprimer, suppression.
 BEGRIFF. — Concept.
 BESONDER, DAS BESONDERE. — Particulier, le particulier.
 BILDUNG. — Culture.
 DASEIN. — Être-là.
 DING, DINGHEIT. — Chose, choseité.

- EINSICHT. — Intellection.
- EINZELN, DAS EINZELNE. — Singulier, le singulier.
- ENTFREMDEN, ENTFREMDUNG. — Rendre étranger, extranéation (qqf. aliénation).
- ENTAÜSSERN, ENTAÜSSERUNG. — Aliéner, aliénation.
- ERSCHEINUNG. — Manifestation (ou Phénomène).
- EXISTENZ. — Existence.
- FÜRSICHSEIN. — Être-pour-soi.
- GEMÜT. — Ame sentante.
- GEWISSEN. — Conscience-morale, bonne conscience.
- GEWISSEHEIT. — Certitude.
- HANDELN, HANDLUNG. — Agir, action.
- ICH (DAS). — Le Moi.
- MORALISCHES BEWUSSTSEIN. — Conscience morale.
- MORALITÄT. — Moralité.
- MEINEN, MEINUNG. — Viser, visée, avis.
- REALITÄT. — Réalité.
- SACHE, DIE SACHE SELBST. — Chose, la « Chose même ».
- SCHEIN. — Apparence.
- SCHLUSS. — Syllogisme.
- SCHWÄRMEREI. — Mysticité.
- SEHNSUCHT. — Nostalgie.
- SEIN FÜR ANDERES. — Être pour autre chose, être pour un autre.
- SELBST (DAS). — Le Soi.
- SITTLICHKEIT, REICH DER SITTLICHKEIT, DIE SITTLICHE WELT. — Ordre éthique, le règne éthique, le monde éthique.
- TUN, TAT. — Faire, opérer, opération.
- VERNUNFT. — Raison.
- VERSTAND. — Entendement.
- VERSTELLUNG. — Déplacement (équivoque).
- VORSTELLUNG. — Représentation.
- WAHRHEIT. — Vérité.
- WESEN. — Essence.
- WIRKLICHKEIT. — Réalité effective, effectivité.

TABLE DES MATIERES

(BB) L'esprit

VI. — L'Esprit	9
A. L'esprit vrai, l'ordre éthique.....	14
a) Le monde éthique, la loi humaine et la loi divine, l'homme et la femme.....	15
b) L'action éthique, le savoir humain et le savoir divin, la faute et le destin.....	30
c) L'état du droit.....	44
B. L'esprit devenu étranger à soi-même, la culture... ..	50
a) Le monde de l'esprit devenu étranger à soi.....	54
I. — La culture et son royaume de l'effectivité.....	54
II. — La foi et la pure intellection.....	84
b) L'Aufklärung ou « Les Lumières ».....	93
I. — Le combat des Lumières avec la superstition... ..	95
II. — La vérité de l'Aufklärung.....	121
c) La liberté absolue et la terreur.....	130
C. L'esprit certain de soi-même, la moralité.....	142
a) La vision morale du monde.....	144
b) Le déplacement (équivoque).....	156
c) La conscience-morale (ou la bonne conscience), la belle âme, le mal et son pardon.....	168

(CC) La religion

VII. — La Religion	203
A. La religion naturelle.....	212
a) L'essence lumineuse.....	214
b) La plante et l'animal.....	216
c) L'artisan	218
B. La religion esthétique.....	223
a) L'œuvre d'art abstraite.....	226
b) L'œuvre d'art vivante.....	237
c) L'œuvre d'art spirituelle.....	241
C. La religion manifeste (ou révélée).....	258

(DD) Le Savoir absolu

VIII. — Le Savoir absolu	293
Index analytique	31



Errata du Tome I

Errata

Corrections

- P. 57, l. 12 : parce que ce sujet
P. 58, l. 7 : et que celles-ci finissent quand la philosophie commence
P. 69, l. 8 : ainsi en se purifiant elle s'élève à l'esprit et
P. 69, l. 18 : Il n'arrive pourtant pas ici
P. 84, l. 16 : Un tel moment simple qui par la médiation de la négation n'est ni ceci, ni cela
P. 89, l. 25 : était le point
P. 91, l. 18 : et s'ils voulaient proprement le dire
P. 94, l. 6 : indifférente au fait d'être perçue ou non
P. 95, l. 11 : En ce milieu
P. 100, l. 8 : cesserait d'être un Un
P. 102, l. 16 : deux vérités opposées
P. 105, l. 14 : il se partage
P. 122, l. 21 : est le mouvement
P. 154, l. 13 : mais c'est seulement l'objet du désir qui est indépendant
P. 174, l. 18 : C'est pourquoi elle se confesse
P. 178, l. 21 : et en même sa propre existence
P. 179, l. 24 : à tout le reste de l'existence singulière
P. 189, l. 22 : repliée sur soi et s'affligeant de son opération insignifiante
P. 192, l. 27 : l'être supprimé de cette douleur
P. 205, l. 31 : prend la réalité
P. 219, l. 18 : rien d'autre de soi
P. 227, l. 8 : des moments de concept
P. 238, l. 6 : à leur intérieur respectif
P. 240, l. 16 : dans lequel sa cohésion subsisterait
P. 255, l. 26 : le présent donné aurait été bouleversé
P. 265, l. 23 : et la visibilité de l'invisible
P. 333, l. 5 : en d'autres termes
P. 351, l. 32 : comme essentialité absolue, qui en outre ne peut se dépouiller ni de la différence présente en elle, ni.

- parce que ce contenu
et que celle-là finit là où celles-ci commencent.
elle les parcourt ainsi pour se purifier à l'esprit quand
En effet il n'arrive pas ici
une telle entité simple qui est par la médiation de la négation, n'est ni ceci ni cela
serait le point
et ils voulaient proprement le dire
, il est lui indifférent au fait d'être perçu ou non.
En elle donc
cessait d'être un Un
une vérité opposée (à soi).
cette universalité se partage.
est son mouvement
mais l'objet du désir est seulement indépendant
C'est pourquoi elle en fait elle-même l'aveu, elle se confesse
et en même temps sa propre existence
à l'autre existence singulière
repliée sur soi et sur son opération insignifiante
l'être supprimé de cette douleur et de cette opération
prend sa réalité
rien d'autre que soi
des moments du concept
d'après leur intérieur respectif
en quoi consisterait sa cohésion
le présent donné a été bouleversé
et la visibilité, comme visibilité de l'invisible
ou bien
comme de l'essentialité absolue, conscience qui en outre ne peut se dépouiller ni de la différence présente en cette essentialité ni.