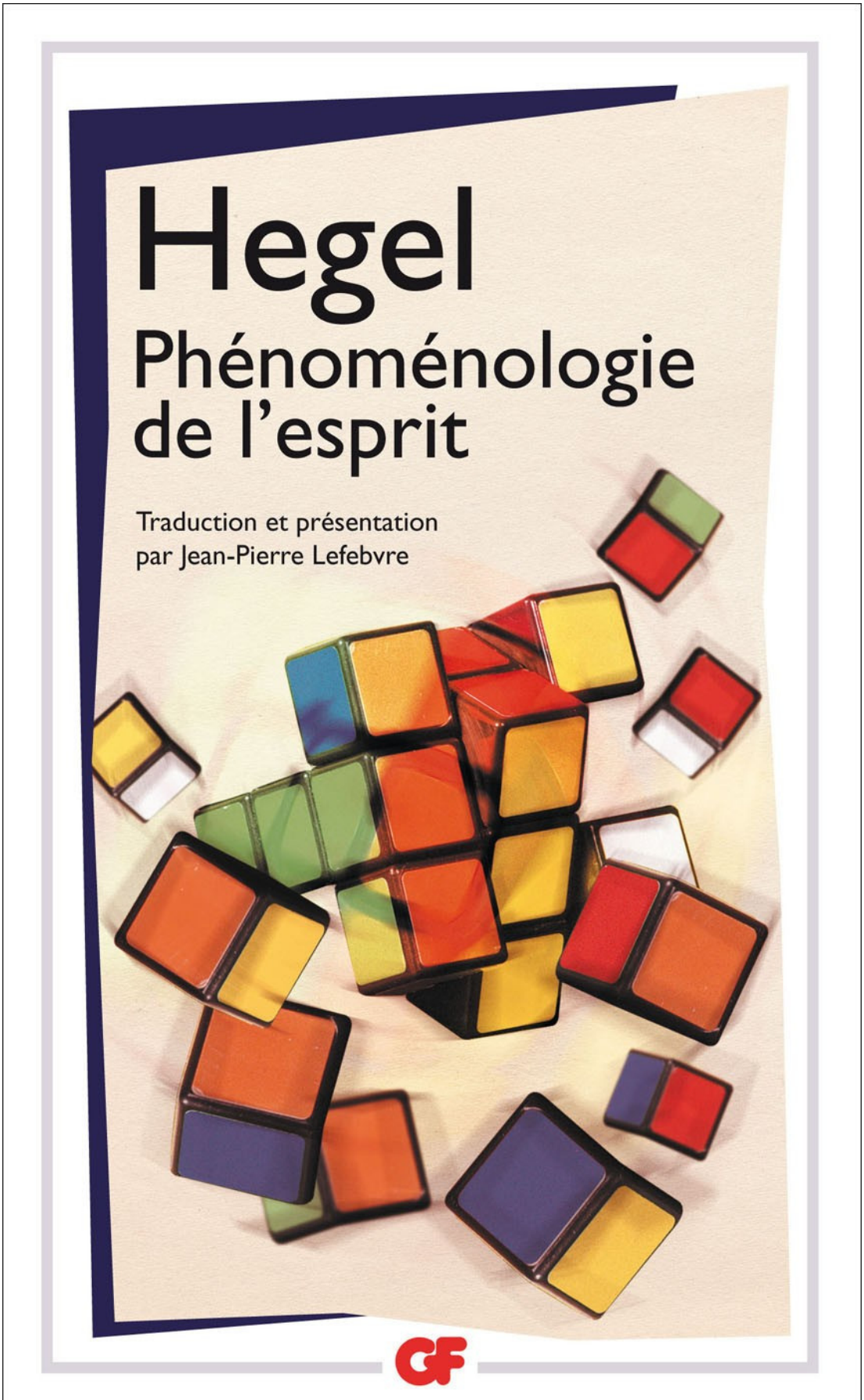
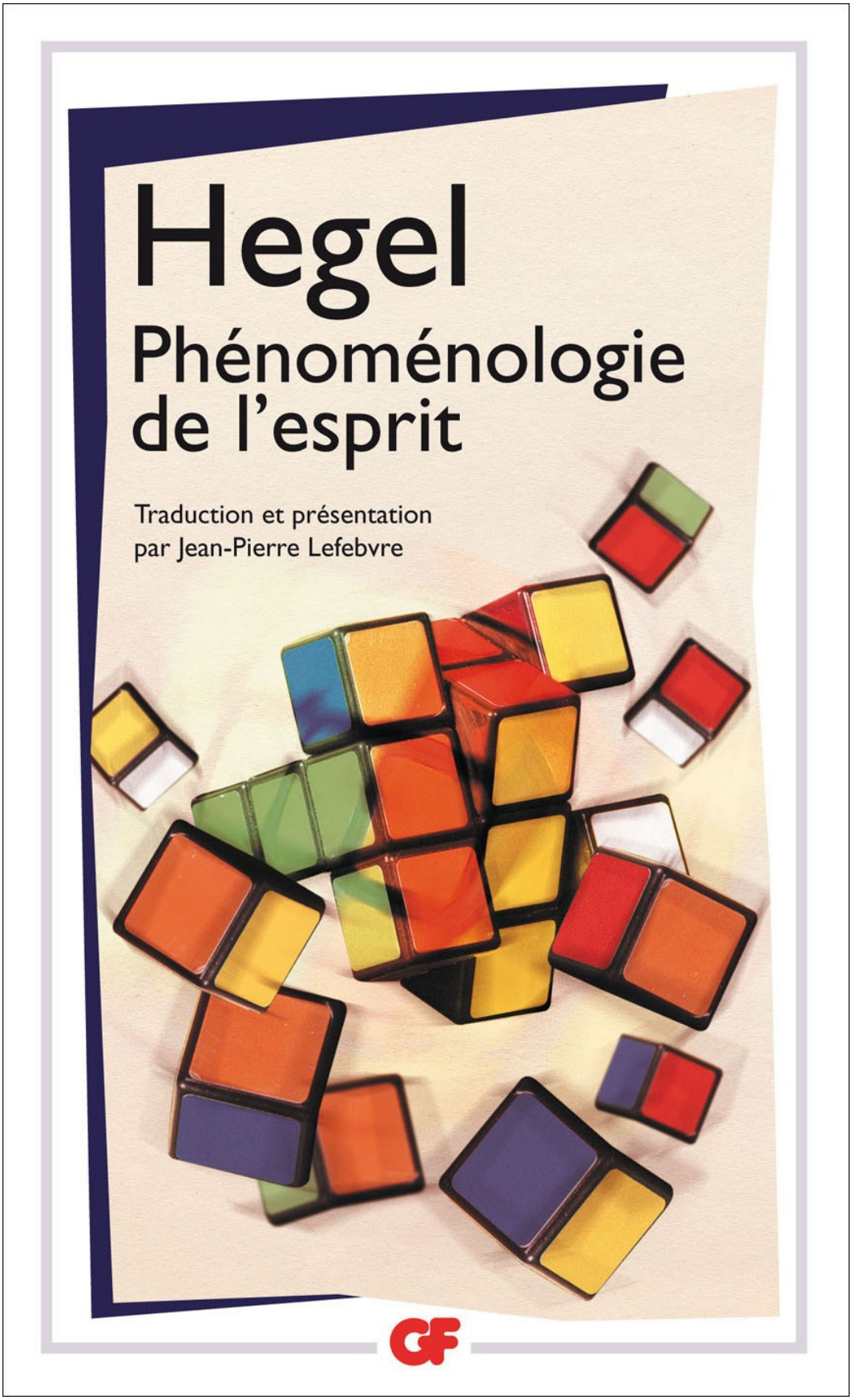
Phénoménologie de l’esprit

Hegel

2012-09-16T22 :00 :00+00 :00

Table des matières




Hegel
Phénoménologie de l'esprit
Traduction et présentation par Jean-Pierre Lefebvre
GF

HEGEL

PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT

Traduction, présentation, notes, chronologie, bibliographie et annexes
par
Jean-Pierre LEFEBVRE

GF Flammarion

HEGEL

PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT

GF Flammarion

© Flammarion, Paris, 2012

Dépot légal : mars 2012

ISBN Epub : 9782081283893

ISBN PDF Web : 9782081283909

Le livre a été imprimé sous les références :

ISBN : 9782081256224

Ouvrage composé et converti par Meta-systems (59100 Roubaix)



La Phénoménologie de l'esprit n'est pas seulement un ouvrage décisif dans l'histoire de la philosophie : c'est aussi, aux côtés du théâtre de Shakespeare ou de La Divine Comédie de Dante, l'une des oeuvres majeures de la culture occidentale. Achevée dans l'urgence, parue en 1807 dans une Europe agitée par les guerres napoléoniennes, elle eut un succès tardif : en France, il fallut attendre le XXe siècle pour qu'on reconnût en elle le sommet de la philosophie idéaliste allemande — à la fois une remémoration dense et fulgurante de toute la philosophie, et le début d'une nouvelle façon de penser la vie, l'histoire et la pensée elle-même.
La présente traduction restitue la dynamique poétique propre à ce moment où s'expose pour la première fois la démarche dialectique de Hegel : en s'attachant à préserver l'économie et la fluidité singulières de la langue de l'auteur, elle offre une nouvelle lecture de ce texte capital.

Illustration : Virginie Berthemet © Flammarion

Du même auteur
dans la même collection

PRÉFACE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT (édition bilingue, traduite et présentée par Jean-Pierre Lefebvre).

PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT (édition traduite et présentée par Jean-Louis Vieillard-Baron).

PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT

Présentation

Prises de parole

En reprenant dans un nouveau format et avec quelques modifications la traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* que nous avions publiée en 1991, nous voudrions redire la conviction philosophique qui nous avait incité à ce travail : ce livre est le premier dans l'histoire de la pensée allemande, voire occidentale, où la langue de l'auteur joue un rôle aussi distinctif et décisif, et il convient de ne plus le traduire comme un *opus* écrit en langue morte, mais comme une œuvre de

littérature philosophique parlée, avec le souci d'en préserver, au plus près du sens et des effets, l'économie et la fluidité singulières, ou si l'on veut, la rhétorique intrinsèque. Non point aux dépens de sa rigueur, mais en fonction même de la nature de celle-ci.

S'il avait fallu attendre plus de cent trente ans pour que ce chef-d'œuvre de la philosophie universelle fût traduit en français, c'était sans doute en raison de priorités concurrentes produites par l'histoire de la philosophie ou par la stratégie de ses acteurs, et parce qu'il présentait des difficultés majeures et certaines spécificités que les traducteurs des autres œuvres de Hegel ou de philosophes d'expression plus transparente, comme Kant ou Schopenhauer, avaient préféré ne pas affronter. La réputation d'auteur indécrottablement *obscur* faite d'emblée en Allemagne à Hegel par ses contemporains autorisait donc *a priori*, voire encourageait les traducteurs de ses œuvres à recourir d'autant plus constamment aux procédés d'éclaircissement légués par la tradition dans le domaine philosophique : adoption d'un code lexical fixe, production de néologismes, introduction d'éléments d'explication dans le cours du texte, traduction des démonstratifs par les groupes nominaux correspondants, usage répété de la note en bas de page, etc., tous procédés qui accroissent inévitablement le volume général du livre, allongent ou prolongent la lecture du texte, selon une stratégie du moindre mal.

On ne peut nier l'intérêt et le caractère naturel et rationnel de cette démarche, dès lors que la compréhension des énoncés de Hegel par le lecteur est à l'inverse ralentie bien souvent, y compris dans l'original, par des interrogations des lecteurs sur le sens des énoncés, et notamment sur les liens qu'il établit par des rappels pronominaux entre toutes ses propositions. Si l'auteur a toujours en tête le concept repris en aval par des pronoms, la continuité n'est pas aussi évidente et fluide pour le lecteur, *a fortiori* dans le cas des traductions, quand le système pronominal de sa langue est moins riche qu'en allemand. Ce qui est le cas du français comme des autres langues romanes : il n'a que deux genres, masculin et féminin, il n'a pas de déclinaisons, les possessifs ne différencient pas les possesseurs, et les rapprochements des mots dans l'espace y sont entravés par des agencements du discours moins plastiques.

L'irremplaçable apport de la première traduction française par Jean Hyppolite en 1939-1941 fut de prendre en considération ces difficultés. Non seulement elle fit découvrir la totalité du texte, après les travaux de Jean Wahl[1] et les cours d'Alexandre Kojève[2], mais elle en facilita l'analyse, y compris pour de nombreux lecteurs de langue allemande. Cet effet fut d'autant plus prégnant qu'elle fut suivie, peu après, d'un commentaire intégral de la *Phénoménologie* par son traducteur, qui est d'une clarté exemplaire[3]. Mais cette démarche produisait une *Phénoménologie* démunie de ce qui était à la fois son mode d'expression et son principe moteur fondamental, pour des raisons qui tiennent d'une part aux conditions de sa genèse « précipitée », à certains égards largement orale, et d'autre part au projet philosophique de l'auteur, tel qu'il l'expose par exemple dans un prospectus rédigé pour un journal dont il était le rédacteur, en insistant *in coda* sur sa rupture volontaire avec la langue philosophique en usage :

Ce volume expose le savoir en devenir. La *Phénoménologie de l'esprit* doit venir prendre la place des explications psychologiques ou des discussions abstraites sur ce qui fonde le savoir. Elle examine la *préparation* à la science dans une perspective qui fait d'elle une science nouvelle, intéressante, la première science de la philosophie. Elle appréhende les différentes *figures* de l'esprit comme autant de *stations* du chemin par lequel celui-ci devient savoir pur ou esprit absolu. C'est pourquoi, dans les principales subdivisions de cette science — qui se redivisent chacune à leur tour en plusieurs autres —, elle examine la conscience, la conscience de soi, la raison observante et agissante, l'esprit proprement dit, en tant qu'esprit éthique, cultivé et moral, et finalement comme esprit religieux dans ses formes diverses. La richesse des manifestations de l'esprit, qui dans un premier temps se présente au regard comme un chaos, est disposée dans un ordre scientifique qui les expose selon leur nécessité, dans lequel les manifestations incomplètes se résolvent et passent dans des manifestations supérieures qui sont leur prochaine vérité. Elles trouvent d'abord la dernière vérité dans la religion, puis dans la science, en ce que celle-ci est le résultat du tout.

Dans la Préface, l'auteur s'explique sur ce qui lui semble être un besoin de la philosophie au point où elle en est aujourd'hui ; outre cela, sur le caractère prétentieux et sur la bêtise des formules philosophiques qui rabaissent présentement la philosophie ; enfin, sur ce qui est important chez elle et dans son étude.

Un *deuxième volume* contiendra le système de la logique comme philosophie spéculative, et des deux autres parties de la philosophie, les *sciences* de la *nature* et les sciences de l'esprit[4].

Le culot de ces mots n'était pas le produit d'une intention publicitaire. Il touchait à la chose même, et à certains égards il venait de loin : d'un désir de prise de parole dans la philosophie, qui connut une longue genèse.

Les années de formation

Dès les années d'études, Hegel a la réputation de ne pas parler pour ne rien dire[5]. Il est issu d'une lignée de prédicateurs souabes et familier de la langue dominicale, mais c'est un taiseux qui rumine longtemps ce qu'il va raconter. Un bon élève, rapportent ses biographes, silencieux comme un vieillard, somnolent, léthargique, sautant d'une pensée à l'autre, désordonné, redoutant les *locationes* où l'on exhibait publiquement les actes et la valeur des élèves. Grand lecteur de Rousseau, réputé pour son goût du recopiage de notes de lectures, mauvais orateur — ses sermons étaient des désastres —, mais amateur de parties de whist, de poésie et d'œuvres d'art…

Au séminaire protestant de Tübingen, le fameux Stift, austère centre de formation à la prédication luthérienne, qui accueille les meilleurs élèves du Wurtemberg, Hegel est entouré de parleurs magnifiques : le jeune prodige Schelling, le solaire Hölderlin. Il n'a dans l'institution qu'un statut particulier de boursier extérieur, ayant été recruté parmi les étudiants de l'université de Tübingen, et non dans un petit séminaire protestant du *Land*. Mais, dans un premier temps, il est moins philosophe et plus théologien que ses très remarquables condisciples : il ne lira Kant que deux ans après la sortie du Stift, en 1795. Il fait néanmoins partie de leur communauté idéaliste de jeunes contemporains de Bonaparte cherchant dans la philosophie le moyen de combattre l'orthodoxie religieuse étouffante et le despotisme politique oppressant. Leur enthousiasme pour la Révolution française est légendaire : ils lisent les journaux français, on les traite de jacobins. C'est avec ces anciens camarades du Stift qu'il participera, entre 1795 et 1796, à la rédaction du « Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand », sorte de manifeste anonyme d'un projet de renouveau universel fondé sur le principe de la liberté radicale du sujet conscient de soi et sur l'efficacité politique de la poésie, voire de toute pratique esthétique. À en croire la légende dominante, Schelling en serait l'auteur (et de fait on croit souvent l'entendre parler à la première personne)[6], tandis que Hegel n'en serait que le copiste. Mais un certain nombre de thèses posées sommairement dans ce texte et leur corrélation systématique annoncent la substance originale de la *Phénoménologie* et quelques-uns de ses paradoxes, notamment l'idée d'une « mythologie de la raison[7] ».

À cette première phase de brassage verbal, dont il ne subsiste que peu de traces écrites, succède pour Hegel, comme pour Hölderlin, une phase plus sociale que communautaire, marquée par l'entrée dans la vie active — ils sont tous deux précepteurs — et par une poursuite plus personnelle de la formation philosophique et scientifique. Il passe de l'internat au confort relatif de la maison individuelle, mais au prix d'une position servile dont il reste peut-être quelques souvenirs dans la célèbre dialectique du maître et de l'asservi. Son premier poste de précepteur est à Berne, en Suisse, dans la famille Steiger, où, malgré la charge d'enseignement assez lourde, il accumule dès l'automne 1793 un nombre de lectures considérable (Grotius, Hobbes, Locke, Leibniz, Machiavel, Rousseau, Spinoza, Voltaire, Shaftesbury), et d'où il observe attentivement ce qui se passe en France, contraint qu'il est lui-même désormais non seulement de parler français, mais aussi de faire preuve de prudence politique, car son employeur est un notable bernois de première importance, très hostile à la Révolution française.

C'est dans ce contexte qu'il développe pendant ses heures de liberté une réflexion sur le sens et la spécificité du christianisme, qu'il couche par écrit et qui témoigne de sa première parole. Ces manuscrits n'ont été édités qu'en 1907, par Herman Nohl, sous le titre *Écrits théologiques de jeunesse*[8], mais, dès les années 1840, ils étaient finement présentés et commentés par Karl Rosenkranz, le premier biographe de Hegel, qui insistait sur la qualité de leur écriture, tout en constatant parfois des phases d'égarement ou de lourdeur. Ces textes intègrent sa première lecture de Kant, *LaReligion dans les limites de la simple raison*, ainsi que de nombreux articles de son ex-condisciple Schelling. Hegel y sonde la question de la possibilité de l'apparition d'une religion, et met en place une première dialectique de la religion positive (déposée par l'histoire et la tradition)

et de la religion naturelle ou rationnelle. Au sein de l'analyse historique du devenir du christianisme, des couples conceptuels se mettent en place, ainsi qu'un protosystème qui doit beaucoup à Kant et à l'idée que la religion ne peut se fonder que sur la moralité, dans le même temps que ses lectures historiques (Forster et Gibbon) l'incitent à poser les premiers jalons d'une périodisation de l'histoire universelle articulée sur des matières spéculatives ou des concepts. Il n'y a pas encore de « premier système », mais une « soupe primitive » du système, dans laquelle la part de la philosophie demeure relativement modeste.

Après ces trois années bernoises et un bref retour à Stuttgart, Hegel obtient par l'entremise de Hölderlin un second poste de précepteur, dans la famille Gogel, à Francfort, où il prend ses fonctions en janvier 1797 et d'où il ne partira que quatre ans plus tard, âgé de trente ans, pour Iéna. Il y retrouve Hölderlin, qui se trouvait à Francfort depuis un an, et son ami Isaac Sinclair, personnage haut en couleur, futur auteur de l'essai *Vérité et certitude* (1811), et grand admirateur de la Révolution française. Les retrouvailles ont lieu dans une période agitée de l'histoire européenne, marquée par les initiatives de Bonaparte[9]. Si Hegel continue, comme on dit, d'y taquiner la muse, Francfort, comme le souligne Karl Rosenkranz, est un séjour productif : c'est la ville du virage spéculatif, le lieu de naissance du système philosophique hégélien. Le début du séjour, en revanche, demeure occupé par des lectures politiques et par de nouvelles avancées dans la réflexion théologique. Hegel a toujours pris son temps…

Sur le plan politique, il s'intéresse de plus en plus, dans cette capitale du commerce et de la finance, où s'observe sur le terrain la distinction de la société civile et de l'État, aux questions pratiques du droit, de la propriété, de la punition des crimes, du rôle de l'Église et de l'État, en un mot à tout ce qui constituera le matériau de base de sa philosophie du droit ; et, dans la même période, il poursuit les lectures des textes de Kant sur ces questions, qu'il avait commencées à Berne — Kant est toujours vivant, et sa *Doctrine du droit* paraît en 1797. C'est dans le cadre de ces travaux qu'il met en place le concept de *Sittlichkeit*, l'« attitude éthique » (au sens grec du mot *ethos*)[10], qui plus tard fut associé par métonymie au système étatique et social fondé sur le « souci éthique » et devint le dernier moment de la philosophie hégélienne du droit, après le droit abstrait et la moralité subjective. Les visées proprement politiques de l'heure ne l'abandonnent pas : elles animent le long libelle de 1798, d'abord dédicacé au « peuple du Wurtemberg », sur la situation politique du Wurtemberg, qui prolonge l'intervention engagée à Berne avec la traduction en allemand — et anonyme — des *Lettres confidentielles sur le pays de Vaud* de Jean-Jacques Cart[11]. Par ailleurs, et corrélativement, il s'intéresse de près aux travaux d'économie politique, notamment à ceux du physiocrate Steuart (dont il retraduit un passage, assorti d'un commentaire) et d'Adam Smith, dont *LaRichesse des nations* est parue dans une traduction allemande dès 1776.

Sur le plan théologique, Hegel à Francfort poursuit, ou plutôt reprend, entre 1799 et 1800, le travail engagé à Berne, ajoute une introduction à son texte sur la positivité de la religion chrétienne, et surtout rédige la longue étude intitulée *L'Esprit du christianisme et son destin*. La perspective y demeure celle du théologien, mais la production est de plus en plus spéculative : on a dit qu'il appliquait ici la dialectique fichtéenne, fondée sur l'illusion produite dans le sujet, au contenu historico-culturel des trois moments hellénique, chrétien et juif, mais en réalité la démarche phénoménologique était déjà à l'œuvre *in petto*, la conscience commune se substituant peu à peu au sujet transcendantal. Certes, certaines distinctions essentielles ne sont pas encore faites (entre « raison » et « entendement » par exemple), mais on voit déjà les différentes phases se structurer de l'intérieur, dans une sorte d'automouvement endogène qui rompt avec la projection « extérieure » de la morale kantienne dans l'histoire de Jésus.

Sur le plan spéculatif enfin, tout le travail fourni sur des objets et des thèmes particuliers (histoire, religion, économie, politique, etc.) exhibe peu à peu les prodromes d'une approche globale qui n'est pas encore le système hégélien, mais qui en constitue la base inductive. Hegel l'aurait développée pour elle-même dans le cadre de l'étude consacrée à la religion dont il nous reste deux fragments publiés sous le titre *Systemfragment von 1800*[12]. Pour faire court, on dira que le théologien y devient le philosophe en quête d'une unité immédiate du fini et de l'infini qui dépasse le mauvais infini — celui de l'entendement, qui n'est que la négation du fini — des trois modèles de cette unité envisagés tour à tour : le théisme abstrait, l'idéalisme de Fichte et le christianisme.

Dans une lettre datée du 2 novembre 1800[13], Hegel, momentanément dégagé des soucis matériels

par l'héritage consécutif à la mort de son père en janvier 1799, fait part à Schelling, qui a fait une carrière académique éclair, de son projet de le rejoindre à l'université d'Iéna, après un bref détour par Bamberg (« Je préférerais une ville catholique à une ville protestante. Je veux, une bonne fois, voir cette religion-là de près »). Dans la même lettre, il résume son chemin de vie intellectuelle : « La nécessité a voulu que je fusse poussé vers la science et que l'idéal de jeunesse se changeât du même coup en un système. » Mais il tempère cette inflexion en rappelant leur vieil idéal politique : « Je me demande à présent, tandis que j'en suis encore occupé, par quelle voie revenir à la vie des hommes pour avoir prise sur elle. »

Vers la *Phénoménologie de l'esprit*

Premières publications

Après Tübingen, Berne et Francfort, la dernière cité de genèse de la *Phénoménologie* fut donc Iéna, où il emménagea d'abord chez Schelling, en janvier 1801. Dans cette petite ville de Thuringe en relative décadence, le nombre d'étudiants était passé, en une dizaine d'années, de près de neuf cents à moins de deux cents, après les heures de gloire de la fin du XVIII^{e} siècle, quand Fichte, en pleine phase jacobine — expédié depuis à Berlin après avoir été accusé d'athéisme — y fascinait la jeunesse intellectuelle du pays : les romantiques s'étaient dispersés, l'*Athenäum* des frères Schlegel avait cessé de paraître, Novalis était mort, et même Schelling n'intéressait plus grand monde. Les regards se tournaient vers la Bavière catholique, bientôt alliée durablement, par la paix de Paris, à la France consulaire.

À Iéna, Hegel commence par payer sa dette morale et philosophique à l'égard de Schelling, en rédigeant dès juillet sa première véritable publication : *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*[14]. Cette fois, il prend la parole publiquement en son nom. L'étude, d'une centaine de pages, est composée de trois parties : le premier tiers aborde un certain nombre de questions philosophiques générales (les systèmes philosophiques vus dans l'histoire, la réflexion comme instrument pour philosopher, les rapports entre la spéculation et le bon sens), le deuxième est un exposé assez long de la philosophie de Fichte, le troisième enfin est consacré à l'examen proprement dit de la différence de celle-ci d'avec la philosophie de Schelling. Le prétexte de l'examen était une réfutation des positions des philosophes contemporains Karl Leonhard Reinhold (qui considérait les positions de Fichte et de Schelling comme identiques) et Christoph Gottfried Bardili. L'essai s'adressait à des initiés, et principalement à ceux qui avaient lu le *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling. Le texte était si obscur que Schelling crut devoir s'excuser auprès de Fichte en se dégageant de toute responsabilité. Peut-être y avait-il lui-même perçu les prodromes d'une « différence entre le système philosophique de Schelling et le système en gestation de Hegel », et notamment, à travers l'emploi apparent du même concept, une première critique par Hegel de l'intuition schellingienne de l'absolu.

Parallèlement à cette prise de parole décisive, qui lui faisait brasser l'histoire de la philosophie, Hegel rédigea au cours de l'été 1801 sa dissertation d'habilitation intitulée *Sur les orbites des planètes*, pamphlet antinewtonien truffé d'erreurs qui dut sans doute d'être validé au soutien de la clique des Wurtembergeois. Mais il ajouta pour la soutenance un ensemble de douze thèses (en latin), de nature plus générale, qui connotent indéniablement le système en gestation. La première thèse pose ainsi que « la contradiction est la règle du vrai, la non-contradiction celle du faux ». La deuxième, que « le syllogisme est le principe de l'Idéalisme ». La sixième, que « l'idée est la synthèse de l'infini et du fini et [que] toute philosophie est dans les idées[15] ». On n'a malheureusement pas gardé les minutes de la soutenance…

Les deux années suivantes (1802-1803) furent plus largement encore occupées par le travail d'acquisition d'une écriture publique propre, dans un champ un peu plus vaste, par le moyen d'une revue philosophique[16], dont Hegel et Schelling étaient les deux seuls rédacteurs. Il semble, selon Karl Rosenkranz, que, dans la destinée de ce *Journal critique de philosophie*, Hegel ait été plus actif et présent que Schelling, qui publiait parallèlement sa *Revue de physique spéculative*, et pour qui, deux ans après la publication du *Système de l'idéalisme transcendantal*, la manifestation publique par l'écriture était déjà une vieille histoire.

Les six livraisons du *Journal critique de philosophie* parurent à Tübingen, chez Cotta. La revue se proposait de faire barrage « aux ravages de la non-philosophie ». Les articles étaient édités sans

nom d'auteur. Hegel y publia, entre autres textes moins connus, l'étude « Glauben und Wissen » (« Foi et savoir », ou plus exactement « Croyance et savoir[17] »), qui le fit travailler intensément sur des œuvres de Kant, Jacobi et Fichte, ainsi que l'article intitulé « Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, sa place dans la philosophie pratique, et son rapport aux sciences positives du droit[18] », où l'on trouve un passage particulièrement intéressant sur la notion de *Sittlichkeit* et son horizon sémantique propre[19]. Hegel y appliquait les catégories de Schelling (identité absolue de la nature et de l'esprit, du sujet et de l'objet, du monde idéal et du monde réel) à un objet dont ce dernier s'était peu préoccupé, et y construisait une pensée de l'État déjà grosse de ce que serait plus tard sa philosophie du droit. Le journal avait commencé ses publications par une étude de Hegel sur l'essence de la critique philosophique et son rapport « avec le présent de la philosophie en particulier », dans laquelle l'idée centrale du mouvement phénoménal de la philosophie était déjà au cœur de la réflexion, idée centrale qui explique que, dans son rapport aux philosophies d'autrui, Hegel adopte la stratégie qui consiste à laisser parler jusqu'à épuisement de ses propres contradictions la philosophie qu'il entend non seulement critiquer, mais aussi traiter comme un symptôme phénoménal partiel, prenant place dans un mouvement d'ensemble. C'est ce qu'il appelait « se placer dans l'horizon de l'adversaire ».

Dans tous ces textes se dessine en creux, malgré la référence positive à Schelling et à sa pensée d'une supériorité esthético-religieuse de l'infini, une position philosophique propre à Hegel, certes libéré du subjectivisme fichtéen par la « philosophie de la nature » de Schelling, mais se libérant aussi de la philosophie de l'identité de Schelling, notamment par l'idée, pour lui de plus en plus centrale et de moins en moins schellingienne, que l'essence contient toujours en elle la différence, que l'absolu est identité de l'identité et de la non-identité, et que la forme (autre nom de la négation) est essentielle — toutes positions qui prendront dans la *Phénoménologie* un tour plus polémique et signifieront une rupture. La thèse centrale de Schelling, selon qui on peut sortir de la finitude et réintroduire le fini (la nature) dans l'absolu, débouchait en fait pour Hegel sur la fin de la philosophie, au bénéfice de l'art et de la religion. Et, sur un plan plus spécifique, l'intuition intellectuelle productrice du Moi absolu chez Schelling fermait la porte à la notion de processus dialectique, Hegel faisant surgir la nécessité de la philosophie du contenu propre de l'histoire (comme non-philosophie), sans passer par la médiation des philosophies successives.

Ces travaux, enfin, étaient autant d'occasions d'exercer sa plume, y compris dans le registre polémique ou humoristique, et l'on retrouve un certain nombre de traces de ces exercices (sur le porte-plume de Krug, sur le scepticisme, sur Jacobi, etc.) dans la *Phénoménologie*, tant du point de vue du contenu que pour ce qui commence à être un style propre, si l'on songe par exemple aux péroraisons humoristiques de la Préface et de l'Introduction ou du chapitre II sur la perception. On note enfin que Hegel n'hésitait pas à critiquer des figures bien connues de la scène intellectuelle de l'époque, en particulier Jacobi et à travers lui Herder, ainsi que Schleiermacher.

L'apport de l'enseignement

Mais l'apprentissage n'était pas épuisé par toutes ces publications. Parallèlement à ses premières expérimentations de la parole publique, une autre école s'ouvrait à sa parole : celle des cours dispensés aux étudiants d'Iéna, appuyés sur des notes personnelles qui, tel le manuscrit publié ultérieurement sous le titre *Système de la vie éthique*, pouvaient atteindre aux dimensions d'un ouvrage, et dans lesquels la procédure d'affranchissement de la tutelle schellingienne se déployait plus librement. On n'entrera pas ici dans la difficile et périlleuse reconstruction du chemin réflexif qui passe, d'un semestre à l'autre, par plusieurs champs programmatiques dont on possède la liste et certaines versions, éditées à partir des notes de Hegel. Cette période importante fut en partie déterminée par la situation créée en mai 1803 par le départ de Schelling : Hegel se retrouvait à Iéna en charge de la philosophie de l'identité, ou de la nature, bref de tout ce qu'il était réputé avoir partagé avec lui. Karl Rosenkranz caractérise explicitement la phase qui précède la *Phénoménologie* proprement dite — soit les années 1801-1806 — par l'incidence de l'enseignement sur la production du système philosophique, dont la *Phénoménologie* est au départ un élément préparatoire. Il intitule le chapitre de la biographie de Hegel correspondant à cette période « Modification didactique du système », titre qui prend aussi en considération l'évolution propre de la langue philosophique de Hegel, conscient désormais qu'il lui fallait une « présentation plus populaire », s'il ne voulait pas rester enfermé dans la réputation de spéculateur abscons qu'on commençait à lui faire. Mais il faut

bien comprendre le phénomène que Rosenkranz désigne par là ; ce n'est pas seulement la forme, le mode d'expression qui se rend populaire, indépendamment d'une structure et d'un contenu réflexif préexistants : « La terminologie se transformait aussi dans les détails particuliers[20]. » Un ensemble de tournures et de concepts favoris se mettent en place, qui deviendront le lexique de Hegel, et dont Rosenkranz souligne le rapport immédiat avec « une élaboration autant que possible complète dans la *langue maternelle*[21] ». Il cite ensuite un texte, malheureusement perdu, dans lequel Hegel aborde la question de la langue philosophique :

Pour fixer les concepts, il existe un moyen qui, pour une part, remplit son but, mais qui peut être aussi plus dangereux que le mal de l'absence de concepts lui-même, à savoir la terminologie philosophique, les mots constitués dans ce but à partir de langues étrangères, à partir du latin et du grec. Je ne sais comment il se fait, par exemple, que l'expression *quantitativer Unterschied*[22] [différence quantitative] paraisse tenir plus solidement que lorsque nous disons *Größenunterschied* [différence de grandeur]. Il appartient proprement à la plus haute culture du peuple *de tout dire dans sa langue*. […]

Cette terminologie étrangère, dont on use en vain quand ce n'est pas de travers, devient un grand mal en changeant les concepts qui en eux-mêmes sont mouvement, en quelque chose de *solide* et de *fixe*, de sorte que s'évanouissent la vie et l'esprit de la chose même, et que la philosophie sombre dans un *formalisme vide* qu'il est aisé comme tout de se procurer pour y pérorer, mais qui paraît très difficile et profond à ceux qui ne comprennent pas cette terminologie. […] Voilà encore dix ou vingt ans, on a pu trouver très difficile d'acquérir l'usage de la terminologie kantienne et de recourir aux termes de jugement synthétique *a priori*, d'unité synthétique de l'aperception, de transcendant et de transcendantal, etc. Mais le bruit que fait un tel déluge passe aussi vite qu'il est venu. Ils sont nombreux à s'assurer la maîtrise de cette langue et le secret en est percé à jour : *ce sont des pensées très communes qui se cachent derrière l'épouvantail de telles expressions*[23].

On peut trouver le propos démagogique (même s'il n'est pas tourné vers le nationalisme des « Discours à la nation allemande » tenus par Fichte à Berlin en 1808), et déplorer que Hegel n'analyse pas dialectiquement l'histoire du langage et la nécessité de sortir des sémantismes assoupis ou de créer du neuf dans le discours ; mais il faut y voir, outre un embryon de polémique avec Schelling et avec les modes kantiennes, une conviction de fond quant à la nature du système qu'il veut exposer : « Je vous préviens que, dans le système philosophique que je vous propose, vous ne trouverez rien de ce déluge de formalisme[24]. » À certains égards, il se rapprochait par ces propos des jugements de Goethe sur la philosophie elle-même. Mais en réfléchissant aux catégories du discours philosophique, il était de plain-pied avec la question phénoménologique des limites successives rencontrées par la conscience en quête du vrai, souvent bloquée dans cette quête par les séduisantes notions de l'entendement et du bon sens, et amenée à les déborder ou à produire d'autres concepts. On note qu'il ne se départit pas de ses conclusions dans ses propres créations verbales : outre l'aptitude bien connue de la langue allemande à la création spontanée de termes par combinaison et suffixation développée d'éléments ordinaires, nous verrons que les concepts principaux de Hegel — et pas uniquement « être-en-soi », « être-pour-soi », « être pour un autre », etc., rapidement entrés dans le registre des imitations parodiques — empruntent directement à la langue la plus simple. On perçoit dans le même temps un fond quasi mystique, voire kabbalistique, dans cette confiance faite au langage :

Hegel aimait encore présenter la création de l'univers comme *énonciation* de la *parole* absolue, et le retour de l'univers en lui-même comme sa *perception*, de sorte que la nature et l'histoire devenaient le *médium*, lui-même disparaissant en tant qu'être-autre, entre les actes de parler et d'entendre[25].

L'évolution qui anticipe ainsi la cristallisation accélérée de l'année 1805-1806 favorisait l'intégration cohérente de tous les champs d'intérêt et d'activité des années antérieures : pensée du phénomène religieux, connaissances actualisées dans le domaine des sciences de la nature, de l'histoire de la philosophie et de la philosophie de l'histoire, de la logique, de la réflexion sur le droit et sur l'État, préoccupations politiques au sens large. Et, simultanément, elle lègue dans cette masse un certain nombre de contradictions plus ou moins identifiées et réfléchies. Dans cette phase de cristallisation lente, selon un schéma de croissance en continuelle évolution, Hegel fait en permanence l'expérience phénoménologique de ce qu'est la conscience d'un objet en quête du savoir certain de la vérité de cet objet. Les multiples composantes de la vaste partition

symphonique intérieure entrent en résonance globale et demeurent obsédées par celle-ci jusque dans leur développement le plus idiosyncrasique. Et ce, avec une puissance telle que la conscience en question pourrait presque vivre l'écoute permanente de ce chœur immense comme le prodrome d'une folie menaçante dont il faudrait sortir par la production d'une œuvre qui débarrasserait Hegel momentanément du Tout insistant, au point où il en était de son histoire, avant qu'il puisse en reprendre l'étude dans le cadre d'un grand rangement rassurant dans l'*Encyclopédie* (1817) une fois réglée la question de la *Logique* (1812). Il est tout à fait symptomatique que Rosenkranz lui-même (détenteur de documents qui depuis ont disparu) se garde bien d'exposer dans les méandres de cette période un processus continu débouchant sur la *Phénoménologie de l'esprit*. Il se contente de camper le vaste bassin de ce fleuve improbable en signalant quelques versants et certaines prairies quasi poétiques.

D'autres recherches plus philologiques identifient au semestre d'été 1802 l'important travail de philosophie du droit et de la société déjà évoqué, édité par la suite sous le titre *Système de la vie éthique*[26], assez proche de l'essai quasi contemporain sur le droit naturel ; un premier cours de « Logique et métaphysique » au semestre d'hiver 1802-1803, poursuivi au semestre d'été 1803, accompagné d'un exposé de toute la philosophie, pour lequel un *compendium* imprimé était annoncé ; un cours intitulé « Système de la philosophie spéculative » au semestre d'hiver 1802-1803 ; un *Premier Système* rédigé en 1803-1804[27], qui expose entre autres, outre une réflexion sur le langage, une première dialectique de la reconnaissance ; un congé pendant l'été 1804, à la fin duquel il fut enfin nommé professeur sans salaire grâce aux bons offices de Goethe ; de nouveau un cours sur le « Système de la philosophie » au semestre d'hiver 1804-1805, puis un autre sur le droit naturel, assorti d'une reprise du cours « Logique et métaphysique » pendant l'été 1805. Il est probable que la rédaction de la *Phénoménologie* avait déjà commencé au semestre d'hiver 1805-1806, où est annoncé un cours de mathématiques pures, un exposé de « *Realphilosophie*[28] », et enfin un cours d'histoire de la philosophie : à l'exception des mathématiques pures, la substance de ces cours semble assez proche de l'œuvre finale.

De tout ce travail, il ressort qu'à l'aube de la rédaction de la *Phénoménologie*, les axes innovants de celle-ci y avaient peu à peu été mis en place, notamment ceux du dépassement définitif de la pensée de Schelling. Et, par ailleurs, que la trame logique qui sous-tend l'ouvrage de chapitre en chapitre y était déjà constituée elle aussi. Certains tableaux comparatifs reconstruisent aujourd'hui une adéquation quasi terme à terme de la *Logique* et de la *Phénoménologie*[29]. Deux ensembles majeurs du *corpus* hégélien édités dans le premier tiers du XX^{e} siècle ont ainsi acquis le statut d'*œuvres* préparatoires à la *Phénoménologie* : la *Realphilosophie* évoquée ci-dessus, dont le manuscrit fut édité par Johannes Hofmeister en 1931, et la *Logique* dite d'Iéna dont le manuscrit — malheureusement très incomplet — fut édité en 1923 par Georg Lasson. Mais c'est toute la production antérieure qui doit être subsumée sous cette notion, sans doute inadéquate, de *préparation*, sans négliger le fait que Hegel enrichissait considérablement ses notes de commentaires oraux et de digressions qu'il avait encore en mémoire quand il se mit à la rédaction de l'*opus*. On peut même postuler que bien des éléments de la *Phénoménologie* n'avaient pas été préparés à la manière d'ingrédients, et y ont surgi, malgré une si longue genèse, de façon imprévisible.

L'*opus*

Le livre tant attendu, un gros octavo de 870 pages, paraît donc en 750 exemplaires au printemps 1807 chez Goebhardt à Bamberg et Würzburg, après une histoire éditoriale relativement mouvementée qui explique le grand nombre de coquilles, la liste d'*errata* en fin de volume et quelques variations dans les intitulés intermédiaires : « Phénoménologie de l'esprit » était au départ le sous-titre de la première partie d'un *opus* présenté comme *Système de la science*. Avant de quitter, assez brusquement, Iéna pour Bamberg, Hegel avait intitulé son cours du semestre d'été 1807 « *Logicam et Metaphysicam, praemissa Phaenomenologia Mentis ex libro suo : System der Wissenschaft, erster Theil* » [*Logique et métaphysique, précédé d'une Phénoménologie de l'esprit tirée de son ouvrage : Système de la science, première partie*].

Outre les circonstances historiques de la rédaction et de la parution, que résume l'épisode légendaire d'une visite impromptue des soldats français autour du 14 octobre 1806, jour de la bataille victorieuse d'Iéna, chez un professeur Hegel qui n'aurait eu que le temps de cacher son

manuscrit dans la poche de sa robe de chambre, la genèse matérielle du livre fut affectée par des désaccords avec l'éditeur. Hegel était en guerre avec l'éditeur-imprimeur, qu'il soupçonnait de mauvaises intentions. De son côté, celui-ci se plaignait sans cesse du rythme impraticable des envois du manuscrit, et menaçait de tout lâcher : le contrat initial fut refait le 26 novembre et le tirage prévu revu à la baisse. Enfin, il faut évoquer la situation personnelle particulière dans laquelle se trouvait Hegel depuis qu'il était confirmé que sa logeuse accoucherait au printemps d'un enfant — d'un fils, longtemps dissimulé au regard des lecteurs par les biographes et les éditeurs allemands de son œuvre. La conjoncture tendue entre les soucis d'argent, l'attente de la naissance et la situation d'urgence créée par la guerre peut expliquer le fait que l'ouvrage publié en avril 1807 ait été limité à la seule *Phénoménologie*, l'exposition proprement dite du « Système de la science » (l'objectif premier de l'auteur) étant remise à plus tard. Mais le report est dû aussi à des facteurs intrinsèques, à ce que le livre était devenu, rendant à la fois nécessaire et possible la rédaction d'une longue préface, si longue qu'elle s'est imposée depuis comme une sorte d'ouvrage autonome, souvent utilisé pour introduire à la philosophie de Hegel en général[30].

Le titre

Cette histoire et ce report ont pesé sur le sens qui fut donné au titre lui-même. Il ne désigne pas ce que l'école phénoménologique du XX^{e} siècle a compris sous le terme de « phénoménologie », en l'associant fortement à l'étude de la perception. Ni non plus, malgré une parenté sémantique indéniable, ce que le premier utilisateur du concept, Johann Heinrich Lambert, désignait directement en intitulant par ce mot nouveau la quatrième et dernière partie d'un *Nouvel Organon* paru en 1764, entendons, une « doctrine de l'apparence », concluant un ouvrage de *Réflexion sur la désignation du vrai* qui comportait trois autres parties aux intitulés exotiques (« Dianoiologie », « Alethiologie », « Sémiotique »). Chez Hegel, le sens est global et se confond presque avec celui de sa méthode philosophique, comme pensée des alternances d'immédiateté et de médiation dans le processus de connaissance du vrai. Toutefois, dès lors qu'il s'appliquait à l'esprit (*der Geist*, en allemand) il n'était pas dépourvu de connotations théologiques susceptibles, il est vrai, d'un retournement spinoziste du côté de la nature.

La phénoménologie est chez Hegel la science du phénomène, non pas la science expérimentale de tel ou tel phénomène objectif particulier, mais la science spéculative de la connaissance elle-même, appréhendée et s'appréhendant dans son apparition progressive à l'occasion de ses expériences successives. Combinée au mot « esprit » sur un mode quasi paradoxal, sans qu'on sache si le génitif « de l'esprit » est subjectif ou objectif, une mutation sémantique l'éloigne cependant assez tôt de la psychologie du sujet connaissant et l'entraîne du côté de l'histoire, loin du mythe pentecôtique de la manifestation immédiate de l'esprit dans des langues de feu, ou, si l'on veut, du phénomène absolu. À certains égards, le titre était aussi scandaleux pour les théologiens, *a fortiori* en pays protestant, que le *Deus sive Natura* (*Dieu ou la Nature*) de Spinoza.

Comme Hegel l'explique dans son Introduction en combinant les mots *Zweifel* (le doute) et *Verzweiflung* (le désespoir comme perte totale de la confiance), la phénoménologie étudie pas à pas le long processus douloureux de dévoilement, pour la conscience, de ce qui est en vérité, l'expérience progressive de tout ce qui est trompeur, incomplet, séducteur, mais aussi mort ou dépassé, dans le rapport de la conscience des hommes à ce qui est. Elle observe les vérifications sceptiques de plus en plus complexes auxquelles procède une humanité de plus en plus « spirituelle », produisant depuis l'Antiquité la plus lointaine des objets du savoir de plus en plus riches de déterminations, jusqu'au moment où l'homme conscient pense en avoir terminé avec les vérifications et la vérification des vérifications, et peut, à l'époque moderne, prétendre énoncer le vrai en soi et pour lui-même, sans redouter que ses doutes débouchent sur l'épreuve du désespoir. La quête du vrai est une vieille affaire de la philosophie. Mais Hegel commence par penser la vérité de la quête en tant que telle, y compris dans son sens psychologique. Il est question ici, un siècle avant Freud, de désir, de pulsions, de productions imaginaires, de censure et de refoulement. Et tout cela, dans une histoire du sujet…

La phénoménologie penchée sur les expériences apparemment contingentes et impures de la conscience pourrait sembler une démarche empiriste. Mais elle est d'emblée conçue comme dépassement des données de l'expérience et comme passage, dans et par les expériences désespérantes, à une plus grande pureté et substantialité du savoir. C'est à ce titre qu'elle prend la

place, pour les invalider pratiquement, des préliminaires à toute formulation du savoir requis par la philosophie critique. Elle n'examine pas préalablement les conditions de possibilité du savoir vrai et la nature de la certitude, mais « se jette à l'eau pour savoir nager », réfute performativement la notion de préalable en se déclarant elle-même d'emblée scientifique et débouchant sur une connaissance de plus en plus *absolue*, non relativisée par un préambule critique excluant la chose-en-soi du savoir. Hegel explique du reste, dès les premières pages, que c'est au contraire la démarche kantienne qui mérite le nom d'empirisme, et suggère qu'elle régresse, sous son manteau d'abstractions verbales déroutantes, vers la philosophie de Locke.

La seconde moitié du titre, « *de l'esprit* », peut sembler pompeuse et vaguement théologique en regard de cette patiente besogne : si *mens* (dans l'annonce en latin du cours de 1807) n'est pas *spiritus*, *Geist* en allemand connote beaucoup plus directement encore la spiritualité chrétienne, voire le clergé : *derGeistliche* est un ecclésiastique. À ceci près que si « esprit » détermine « phénoménologie », « phénoménologie » détermine aussi « esprit ». L'esprit est ici un principe spirituel à l'œuvre d'un bout à l'autre d'un processus menant à la science, mais d'abord présent sous différentes figures[31] déterminées que le philosophe moderne distingue comme autant de moments partiels, la première étant la certitude sensible de la conscience naturelle, une espèce de croyance naïve, et la dernière, qui contient et dépasse toutes les autres, et à proprement parler n'en est plus une, étant le savoir absolu (la science qui ne doute plus), une fois le long voyage d'apprentissage parvenu à son terme[32]…

Sur certains exemplaires reliés de l'édition originale, on a retrouvé, immédiatement intercalé après la Préface, un titre intermédiaire qui remplace et traduit à la fois en langage ordinaire le mot « phénoménologie ». Au lieu de « I. Science de la phénoménologie de l'esprit », on trouve « Première partie. Science de l'expérience de la conscience[33] » (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*). Il semble que ce soit bien l'intertitre original, et il se peut que Hegel ait ensuite préféré aligner le titre intermédiaire sur le titre général de l'ouvrage. Mais le lecteur perdait là une indication intéressante.

La langue allemande associe en effet explicitement l'« expérience » au « voyage » : « expérience » se dit *Erfahrung*, du verbe *erfahren*, qui connote, *via* le verbe *fahren*, le déplacement, le voyage, le mouvement d'un point à un autre. *Erfahren*, qui signifie à l'origine « rechercher en voyageant[34] », c'est toujours découvrir quelque chose qu'on ne savait pas encore, et donc apprendre. Aucune notion d'expérimentation délibérée n'y vient parasiter, comme c'est hélas le cas en français dans le mot français « expérience », ce sens d'aventure dans un espace-temps scandé d'un bout à l'autre du livre par les adverbes suggérant l'attente : « seulement » (*nur*), « ne pas encore » (*noch nicht*), et « seulement alors » (*erst*).

L'esprit se manifeste donc d'abord à lui-même dans l'expérience que fait d'elle-même, et de ce qu'elle rencontre, la conscience dite naturelle — ce qui signifie pour Hegel non pas un état de nature, mais un niveau de naïveté spirituelle déterminé par l'environnement historique, le point où l'on en est. La conscience (*das Bewusstsein* : littéralement, l'« être conscient ») est un état, un être face à de l'être, un être existant dans un environnement : l'esprit dans son monde. Et l'être qui *fait face* à l'être-conscient est ce qu'on appelle, en français, son objet, d'un mot où disparaît la topique de face-à-face, constamment présente dans l'allemand *Gegenstand*, qui éclaire considérablement de nombreuses phrases de la *Phénoménologie*.

En français, le féminin « conscience » et le masculin « objet » fonctionnent avec une autonomie sémantique qui théâtralise subrepticement ce face-à-face et le prive de sa nécessaire abstraction. Conscience devient, comme Prudence, une sorte de personnage féminin rencontrant des êtres ou des circonstances, sur une scène fantasmatique dont l'horizon perturbe inconsciemment la lecture. Il est vrai qu'à l'inverse, dans le moment décisif de la « conscience de soi », au chapitre IV, le concept allemand *Selbstbewusstsein* connote l'état et le contenu de la conscience de soi d'un facteur psychologique de confiance en soi, sinon d'arrogance, qui peut soutenir la lecture de plusieurs passages des chapitres V et VI.

Dans le long apprentissage du vrai, l'esprit comme conscience va peu à peu gagner en assurance et comprendre que ce qui se tient face à lui, non comme un miroir, mais comme un monde opaque, c'est lui-même, qu'il est ce qui lui fait face comme un autre-que-lui, et qu'il peut, ou doit, y agir

et être soi, faire que ce qui est sien soit, et que ce qui est soit totalement sien. Et quand cette identité est posée, au terme du sixième chapitre du livre, la réconciliation objective ou historique de la conscience et de la conscience de soi ainsi produite peut être de nouveau intériorisée dans le moment religieux de l'esprit (où esprit finit par se confondre avec Saint-Esprit), mais seulement dans l'élément de la *représentation*, avant que soit *pensée* par la philosophie (la science) dans le savoir absolu l'identité de ces deux réconciliations objective et intérieure. En imposant — comme à tous les autres substantifs — la majuscule initiale au mot *Geist*, la langue allemande ouvrait en fait dès le départ, au sein de ce concept, la dialectique du religieux et du profane : si le chapitre consacré à la religion est l'avant-dernier, Hegel y insiste plusieurs fois sur le fait qu'on a explicitement rencontré la religion dès le moment de la conscience de soi, et le grand chapitre historique intitulé « L'esprit » (chapitre VI) commence par la dialectique du religieux et du politique dans le monde grec et se poursuit dans l'affrontement de l'intelligence et de la croyance, des Lumières et de la foi chrétienne. Quant à la rencontre implicite, le lecteur un peu frotté d'anthropologie l'a faite dès les premières pages : la certitude sensible est une foi entêtée en l'être, la perception fétichise la chose, et l'entendement postule une entité suprasensible qu'on peut dire métaphysique.

La route du savoir

L'aventure de la conscience commence, tel le roman de Melville dans le port de Nantucket, par une procédure d'équipement du lecteur : dans son Introduction, l'auteur l'initie aux concepts principaux qui vont labourer jusqu'aux dernières lignes la mer immense de l'expérience du monde, soulignés dans le manuscrit et imprimés en caractères espacés : conscience, certitude, connaissance, vérité, objet, concept, vérification, phénomène, savoir, figure, développement.

Il faut l'équiper, et le prévenir ce faisant que le voyage sera long, miné et menacé par des doutes croissants, désespérant. Il faut que le lecteur sache, avant de continuer, que ce désespoir est précisément l'ange du mouvement. C'est pourquoi l'Introduction n'est pas la Préface, écrite après coup, et qui ne fait que parler du commencement en philosophie pour les lecteurs contemporains habitués à d'autres commencements, ni une vérification statique préalable des instruments conceptuels, mais, déjà, l'embarquement et le départ. Contrairement au mot français « désespoir », l'allemand *Verzweiflung* fait paradoxalement de l'angoisse de celui qui part, comme exacerbation de son doute (*Zweifel*), un moyen de conquérir la confiance et de ne pas renoncer à la conquête de la vérité — en un mot le principe moteur. Il se pourrait bien que le précepteur Hegel ait utilisé avec ses pupilles à Berne et Francfort le manuel éducatif de Joachim Heinrich Campe, construit rationnellement autour du récit de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, où sont évoqués les doutes et les murmures de l'équipage. L'humanité porteuse de l'esprit qui intéresse Hegel n'est pas celle du seul philosophe revenu des périples, commentant de temps à autre en voix *off* les épisodes du voyage : c'est celle qui séjourne dans les fonds de cale de la chose même, au premier sens donné par Hegel à l'expression[35].

Si les métaphores maritimes ou héroïques n'ont pas manqué pour décrire la *Phénoménologie*, et si le long parcours est riche de scènes frappantes, le mouvement décrit est toutefois essentiellement induit par un désir philosophique du vrai, dans des processus « conscientiels » structurés logiquement, dont les moments paraissent éminemment abstraits. L'enchaînement des énoncés se perçoit de loin comme une lancinante répétition, qui n'est que l'apparence de la navigation patiente vers la terre promise du système. Et le lecteur qui embarque doit se faire à ce bruit de fond, au roulis de la pensée dialectique. Épouser, comme disait le philosophe Gérard Lebrun, « la patience du concept[36] ». Et même l'enchaînement des titres de chapitres, qui marquent les principales étapes du voyage, peut sembler encalminé dans la répétition, entre le « j'en suis sûr et certain » de l'apôtre du sensible et le « je le sais absolument » du savoir absolu…

La progression a un point de départ qui est aussi son schéma de fonctionnement. La conscience naturelle, comme savoir (sans intermédiaire) d'un être qui lui fait face — d'un objet — a pour cet objet un concept du vrai, sur lequel elle fonde sa certitude (*Gewissheit*). Et cette certitude est celle du Thomas de l'Évangile : elle croit que cet être *est* parce qu'elle le voit avec ses sens et ne doute pas de ces sensations. Cette *certitude sensible* (c'est le titre du chapitre I) est le premier des moments du savoir conscient qui s'expriment dans ce que Hegel appelle des *figures* de la conscience. La figure est chaque fois la totalité de la conscience et de son concept du vrai à un moment donné du développement de sa quête. Ce concept correspond au point où elle en est de son voyage vers le

Savoir absolu (*das absolute Wissen*)[37]. Une fois qu'elle l'a énoncé, elle procède alors à la vérification de l'adéquation de ce concept du vrai à l'objet qui lui fait face. « Concept », notons-le, se dit en allemand *Begriff*, et connote directement la saisie, la compréhension comme captation, préhension.

La deuxième figure de la conscience porte plus explicitement encore ce sens quasi concret. Il s'agit de la *perception*, dont l'objet est la *chose* porteuse d'un nom correspondant à ses diverses qualités : elle a un concept du vrai qui est la négation du concept défendu par la figure précédente, la certitude sensible. La troisième figure est l'*entendement* (*der Verstand*) dont l'objet et le concept est la *force* (au sens de la physique classique), soit la négation du concept du vrai défendu par la perception. Et ainsi de suite, mais de façon de plus en plus complexe, car ce qui est nié, dépassé et aboli est toujours conservé-en-tant-que-nié, ou plus exactement intériorisé.

Mais ce processus de dévoilement par négation puis négation de la négation est aussi le mouvement intérieur à l'expérience de chaque figure de la conscience vérifiant si son concept fonctionne. Dans le cas de la « certitude sensible », les objets *ici*, *maintenant* et *ça* posés comme « être en soi singulier » par la conscience qui croit énoncer ainsi la vérité de son objet s'avèrent être des être-en-soi non pas singuliers, mais universels. La conscience pose alors comme étant le vrai l'ici, le maintenant, le ça estimés vrais par un sujet (soit la négation du premier objet), lesquels s'avèrent à leur tour universels. La conscience pose alors dans un troisième temps comme étant le vrai la relation des deux moments opposés : l'ici, le maintenant et le ça montrés ou désignés, qui s'avèrent eux aussi être un en-soi universel (négation de la négation). Le premier objet de la connaissance est devenu sans concept, son premier concept est devenu sans objet. Le nouvel objet de la connaissance (la chose, l'être en soi universel) sera donc l'opposé, la négation simple du premier.

Ce qui complique encore le récit, c'est qu'à chacune des figures de la conscience (relevant d'un type déterminé de certitude et de vérité, de conviction d'avoir balayé les certitudes illusoires, dépassé le niveau phénoménal et atteint l'essence de ce qui est vraiment) correspond en général, non pas un stade de l'hominisation, mais un moment de l'histoire de la philosophie ou un type de philosophie représenté à diverses époques. Ainsi, derrière la certitude sensible du premier chapitre, qui pourrait sembler « naïve », Hegel engage d'une part une référence aux présocratiques (Héraclite, Protagoras, Parménide), d'autre part une polémique avec son contemporain Jacobi et son apologie du sentiment et de la croyance. Dans le chapitre suivant, il est en dialogue avec Locke, Spinoza et quelques autres, dont certains ont disparu de la scène. Dans le chapitre III, « Force et entendement », on croit entendre beaucoup Leibniz, un peu Herder, parfois Kant et Hume, et même Heidegger. Et dans la partie « Conscience de soi », certaines philosophies sont explicitement nommées, après des développements qui sont implicitement en dialogue avec Kant et Fichte. Si l'on peut reconstruire un algorithme logique « anonyme » à l'horizon des expériences de la conscience, celle-ci dialogue, sans jamais nommer les protagonistes principaux, avec l'histoire de la philosophie, et plus généralement avec l'histoire du savoir reprise rétrospectivement. Sur cet horizon, la Préface rédigée après coup est beaucoup plus explicite, et nettement plus polémique que la *Phénoménologie* proprement dite, qui d'une certaine façon, et comme par définition, ne devrait jamais céder aux bouffées d'humeur…

On ne s'étonne donc pas que de nombreuses lectures de la *Phénoménologie* en aient traqué l'architecture interne sans jamais parvenir à y observer, malgré l'apparente simplicité et la répétitivité de la procédure, un ordre homogène où se seraient tressées logique, histoire des sciences, histoire de la philosophie, histoire des hommes, psychologie critique de la conscience, voire construction métaphysique. L'histoire de la réception de la *Phénoménologie* est une longue complainte autour d'un sentiment d'hétérogénéité, voire de désordre, qui contraste avec l'apparente sérénité des grands rangements dialectiques du système développé dix ans plus tard par Hegel dans l'*Encyclopédie*, puis redéveloppé devant les étudiants dans les cours sur la philosophie de l'histoire, de la religion ou de l'art. Reprenant un instant la méthode phénoménologique, on peut même se demander si cette systématicité ultérieure n'est pas, bien qu'annoncée dès le départ, la négation simple de la négation première que constituait la déconstruction phénoménologique de la tradition philosophique occidentale.

Ce que cette déploration des premiers lecteurs révèle cependant comme un symptôme, longuement analysé comme tel dans la Préface, c'est la difficulté de la plupart des philosophes à sortir du face-à-face ordinaire de la conscience commune entre sujet et objet, à comprendre que l'esprit n'est adéquat à son concept de sujet libre, ou, si l'on veut, n'est ce qu'il est que si et quand il s'objective

dans un monde devenant sujet, mais sujet plein — c'est-à-dire lorsqu'il quitte en apparence les itinéraires et les présentations classiques de la philosophie. L'envahissement précoce du livre, dès le chapitre IV, par la vie et l'histoire du monde réel, ce que Hegel appelle l'« effectivation par lui-même de l'esprit », ne s'explique pas par des difficultés de rédaction ou des contradictions de la démarche, mais avant tout par une conviction « moniste » essentielle qui donne une puissance anthropologique considérable à toute une série de développements devenus autant de chants de ralliement pour la communauté progressiste parlant au nom de l'individu universel (autre nom de l'esprit pour Hegel), à côté de l'*Éthique* de Spinoza, de *L'Interprétation des rêves* de Freud ou du *Capital* de Marx. Toute la masse profuse de la *Phénoménologie* exhibe à sa manière non tabulaire à la fois l'unité du Tout diffus et le caractère systématique, malgré les apparences, de son propre ouvrage. En allemand, le paradigme de l'*œuvre* réunit tout cela : un livre ou ouvrage (*ein Werk*), la réalité effective (*die Wirklichkeit*), l'effectivation (*die Verwirklichung* ou *dasWerk*).

Hegel a bien placé au début du livre, comme font les autres, une table des matières (l'allemand dit plus justement : « Contenu »), dans laquelle il s'applique à structurer l'ensemble selon un principe trilogique, dont la Conscience directe est le grand A, la Conscience de soi le grand B, le grand C déployant un ensemble anonyme comportant quatre moments : raison (AA), esprit (BB) religion (CC), enfin, plutôt en position formelle de conclusion, savoir absolu (DD). Plusieurs de ces ensembles se subdivisent eux-mêmes à leur tour de manière trilogique. Mais la masse respective inégale des différentes parties déforme ce schéma. De la même façon qu'on ne résume pas la *Phénoménologie*, ni même la philosophie en général, on ne la met pas en tableau. Hegel n'a cessé de dénoncer comme un symptôme pathologique la demande de présentations tabulaires du savoir : il la vilipende dans sa Préface.

Il faut donc suivre la conscience dans le mouvement de ses expériences successives, séjourner avec elle dans l'illusion et parfois même jouer à *faire comme si* l'on partageait son ignorance, malgré la présence, souvent rappelée par un « pour nous » ou « en soi »[38], du fantôme de l'auteur signalant au lecteur le point où l'on en est vraiment sur la route du savoir absolu.

On parcourt assez vite l'itinéraire de la conscience proprement dite. Dans les trois premiers chapitres, elle passe des illusions d'un savoir du vrai très primitif, celui de la certitude sensible, à peine capable d'exprimer sa vérité autrement que dans les monosyllabes du genre « ça », « là » ou « moi », à l'illusion plus pernicieuse d'un savoir du vrai identifié (par un jeu de mots sur *Wahrnehmung* : littéralement, la « capture du vrai ») à la perception des objets désignés comme choses par des noms particuliers, c'est-à-dire par des catégories universelles qui impliquent déjà, sans que la conscience le sache, le travail du discours de l'entendement ; puis elle se jette dans la troisième illusion de la conscience convaincue de comprendre enfin le cœur des choses du monde qui se tient face à elle, dans le concept scientifique de force, tel que le contrôle la faculté nommée entendement (soit en allemand *Verstand*, qui connote immédiatement le verbe *verstehen*, « comprendre »). Face au règne invisible et universel des forces, des lois et du monde suprasensible, la conscience comme simple entendement s'imagine avoir déniché le talisman du savoir de ce qui est en soi, alors même que son examen vérificateur révèle qu'elle stagne dans l'indépassable va-et-vient tautologique d'un faux dépassement du fini, et que ce qui lui fait face comme une réalité « à même soi » n'est en fait qu'elle-même.

La vérité de cette expérience apparaît de manière développée au chapitre IV, dans le moment suivant, qui déploie la dialectique de la vie, de la mort et du désir, soit celle qui concerne substantiellement le Soi-même (l'identité subjective) reconnu à la fin du chapitre III, avant de la développer dans la dialectique du dominant et de l'asservi longtemps appelée « dialectique du maître et de l'esclave », dont les référents historiques sont absorbés ici par un effort d'abstraction intense autour de la notion de liberté et de reconnaissance mutuelle. Et, comme pour abolir la tentation d'interpréter le face-à-face de ces deux sujets dans un sens historique moderne, Hegel s'engage ensuite dans l'examen de trois tentatives philosophiques anciennes, historiquement déterminées, de penser la vie, la mort, et le malheur de l'aliénation : le stoïcisme, le scepticisme et le christianisme de la conscience pieuse. Aucune de ces attitudes ne parvient à dépasser la scission dont souffre la conscience malheureuse, condamnée comme l'entendement à stagner dans le face-à-face d'un Soi-même inessentiel et d'une Essence inaccessible au soi. Il faut encore un long travail avant les retrouvailles de l'esprit avec lui-même. Mais « en soi », ou « pour nous », la

conscience malheureuse, sans le savoir, est déjà sortie du malheur.

Ce long travail s'annonce à la fin du chapitre IV et occupe l'ensemble du chapitre V, dans lequel la conscience, qui est aussi et désormais conscience de soi, se tourne, de plus en plus *agissante*, vers le monde avec la conviction que ce qui est (*das Sein*) est sien (*sein ist*). Tout le chapitre est habité par ce jeu de mots pédagogiquement fort utile. La Raison n'est pas le simple entendement, encore borné par l'illusion d'un être-en-soi extérieur à lui. L'entendement — c'est un comble — devient même peu à peu dans la *Phénoménologie* une catégorie polémique, négative, péjorative, synonyme d'illusion ou de tromperie. La pensée elle-même (*der Gedanke*, au sens de *notion* singulière propre à l'entendement) devient un bibelot de cette illusion. La raison (*Vernunft*), qui abolit la prétention de l'entendement à être savoir absolu, c'est l'esprit comme identité de la substance et du sujet prise dans le long travail de clarification et de production de cette identité. Elle commence par reconnaître[39] cette identité dans le monde extérieur en se contentant d'observer la nature, selon une posture apparemment objective qui débouche pourtant sur des propositions quasi absurdes, du genre « l'être de l'esprit est un os[40] ». Puis elle franchit le pas décisif de l'initiative subjective pratique : elle agit, fait quelque chose pour se rendre elle-même effective dans le grand ouvrage commun, frôlant la folie dans l'infatuation de la Loi du cœur, et accède enfin au dernier moment de la Raison qui n'est que raison dans l'univers social, politique, économique, culturel, etc., où elle s'exprime comme esprit de la Cause universelle continuellement prise dans un processus de production générale (l'œuvre de tous et de chacun), y compris dans les pratiques individuelles apparemment les moins collectives, voire les plus égoïstes (la Chose elle-même, avec un grand C). Puis, franchissant un pas de plus, la raison entreprend de dicter elle-même les lois des hommes, voire, au comble de la prétention, d'en examiner la vérité.

Il pourrait sembler alors qu'on est parvenu à un terme, à un but visé depuis l'origine. Or on est encore loin de cela. Malgré l'identité apparente de ce qui est et de la raison (de la conscience et de son objet), la contradiction guette encore toutes ces présomptions. Quand la raison prétend dire le vrai de la loi des hommes, c'en est même presque fini de la loi, du moins au sens de substance éthique qu'examine ensuite le chapitre de l'esprit proprement dit (chapitre VI). Dans un mouvement de bascule d'une intelligence ravageuse, Hegel reprend donc la question de la loi à son début, dans le conflit de la loi divine qu'Antigone a la conviction intime de défendre, et de la loi humaine que Créon lui oppose tragiquement. Commence alors une longue remontée historico-spéculative, qui part de l'univers mythique des Grecs et suit la réalité antique (la vie des hommes, des femmes, des enfants et des « jeunes gens ») jusqu'aux débuts du christianisme dans le monde romain, où se met en place la catégorie juridique de personne, liée à la propriété, qui marque la fin du moment antique. Cette première phase est le moment du règne de l'*ethos*, de l'esprit *vrai*, dont le caractère substantiel se problématise de plus en plus, qui n'est donc *que* vrai, sans avoir la certitude de cette vérité.

Cet univers éthique rencontre dans l'histoire de l'Europe occidentale (en réalité, il l'a toujours eu quelque part face à lui) le phénomène nommé « culture », *Bildung*, c'est-à-dire aussi « formation » ou « éducation », dans lequel l'humanité du monde germanique, autre nom chez Hegel de chrétien, décide elle-même de ce qui doit devenir sa substance morale et politique, au sens fort du terme : une sorte de réflexe spirituel plus fort et immédiat que la réflexion intelligente. La culture est un monde, le monde historique dans lequel s'affrontent la croyance religieuse et l'intelligence pure, en un combat qui s'achève par le triomphe des Lumières — mais un triomphe fatal et terrible qui est celui de la Liberté absolue dans la Terreur (quand Hegel travaille à la *Phénoménologie*, il y a seulement dix ans que Robespierre a été guillotiné). Parvenu à ce moment historique si proche, et à l'expression de sa vérité dans la philosophie kantienne de la moralité (l'esprit qui cette fois est *certain* de sa vérité), on pourrait de nouveau croire que le but, le savoir absolu, est atteint ou presque, que le dépassement (la négation déterminée) du moment kantien — dans de longues analyses critiques de son inconséquence — est déjà en soi le passage au savoir absolu, après l'échec de la belle âme qui s'en inspirait…

Or, une fois de plus, il n'en est rien ! « Patience », semble dire le guide philosophe à son lecteur. Plus de cent pages sont alors consacrées, dans le chapitre VII, à la religion, en ce qu'elle développe de manière exemplaire, et proprement spirituelle, la dialectique phénoménologique, mais dans un univers mental qui demeure celui de la représentation privée du concept : au moment religieux dit

naturel (lui-même développé avec ses trois temps : culte de la lumière abstraite, totémisme animal, construction d'édifices) succède le moment non naturel de l'*art* (de l'artifice niant peu à peu la seule nature et progressant vers la spiritualité du chant religieux d'une communauté), auquel succède le moment chrétien de la religion dite manifeste (ou purement religieuse), qui achève la dialectique de l'esprit en réconciliant sa présence naturelle (celle du fils) et sa présence spirituelle (celle du père).

On pourrait dès lors penser que l'ancien séminariste protestant a enfin, contre Kant et face au danger mortel que la philosophie critique représente pour la religion, subsumé sous l'autorité de celle-ci la totalité du savoir et de l'expérience humaine, réconcilié humblement la philosophie avec l'autorité de la religion. Mais c'est la philosophie qui reprend la parole et prononce le dernier mot, dans le chapitre VIII, celui du « savoir absolu », catégorie ultime qu'il faut entendre dans plusieurs sens indistinctement cumulés. Le premier est le sens quasi trivial du verbe *wissen* modalisé par l'adverbe *absolut* (un mot étranger en allemand, un peu distinct de *unbedingt*), celui d'un savoir immédiat dont on est absolument sûr. L'autre sens, plus endogène dans la *Phénoménologie*, désigne un savoir affranchi de toute contingence naturelle et de tout artefact intellectuel, tel qu'il devait être exposé dans la deuxième partie annoncée par le titre et rappelée dans la longue Préface que Hegel rédigea d'un trait, après avoir relu sur épreuves son *opus* achevé. Le style de cette préface diffère sensiblement de celui de l'ensemble : l'écriture sonne plus libre et Schelling y est davantage visé que Kant, comme si le livre achevé avait réglé la question kantienne. Mais cette libération se perçoit déjà dans les dernières pages du dernier chapitre. La *Phénoménologie* s'achève comme *LaDivine Comédie*, dans une envolée lyrique, par un hymne — non pas à l'amour qui meut le ciel et les étoiles, mais au savoir absolu qui a triomphé des erreurs et des périls de l'histoire comme d'autant de nécessités, et qui laisse derrière lui, pour s'ouvrir à l'infinité, les restes ossifiés des moments abolis de sa longue manifestation phénoménale. Il y a quelque chose de religieux dans le dernier alinéa, un ton qui rappelle celui des quelques prêches conservés des années de Hegel au Stift[41]. Mais les mots choisis depuis le début font jusqu'à la fin la preuve de leur justesse : la longue épiphanie immanente (*Erscheinung*) du savoir absolu n'est pas une apocalypse johannique (*Offenbarung*) révélant enfin le vrai comme dans le miracle d'une intuition intellectuelle immédiate « à la Schelling ». Les deux vers empruntés à Schiller pour conclure la péroraison, en rappelant toute l'histoire humaine, sont plus maçonniques que chrétiens : ils signifient la joie du passage définitif à la philosophie. Et la confirmation du langage qui doit être maintenant le sien. Dans toute cette histoire, une parole philosophique est née.

L'idiome

Le ton de cette péroraison résonne souvent dans la Préface, mais aussi dès les premiers chapitres, comme dans plusieurs passages ultérieurs de la *Phénoménologie*. Et l'on peut se demander avec quelle émotion nostalgique, relisant quelque temps avant sa mort, pour les corriger avant réimpression, les 37 premières pages de son premier grand livre, Hegel a pu regretter de n'avoir plus jamais, après la *Phénoménologie*, fait chanter la puissance de cette prose. Toutes les œuvres ultérieures, à l'exception de la *Logique*, ont été découpées en paragraphes numérotés, plus didactiques que poétiques, peu propices à des enchaînements de belle écriture. Il faut attendre l'édition posthume des cours professés à l'université de Berlin, pour retrouver — mais rédigées par ses anciens étudiants — des pages aussi toniques : on songe, par exemple, en lisant certains développements des *Cours d'esthétique*, que leur rédacteur posthume Hotho y mimait aussi les énoncés dynamiques de 1807. Certains passages de la *Phénoménologie*, en rupture soudaine avec la rumination dialectique de concepts dépouillés d'horizon imaginaire, se signalent par une vigueur polémique brutale, ou à l'inverse par des traits emphatiques, voire par des impromptus quasi poétiques qui invitent les traducteurs au respect de leur tonalité et justifient par intermittence la qualification poétique répétée de cet *opus* comme roman d'apprentissage, longue saga de la conscience occidentale ou épopée du savoir absolu. L'absence quasi radicale de notes, guillemets et autres repères philologiques conforte le lecteur dans la conviction que ce texte peut, voire doit aussi être lu selon sa cadence intérieure, ou si l'on veut, dans le mouvement de sa nature vivante, avant l'écorchage et les interventions du scalpel académique.

L'abondance et l'importance des concepts construits avec ce que les informaticiens appellent les mots vides de la langue (les pronoms, adjectifs démonstratifs, possessifs, prépositions, conjonctions,

etc.), associées au retour apparemment infini de couples de concepts antagoniques suggèrent, il est vrai, un paysage binaire de basses continues sur la partition d'une mélopée intérieure. Hegel tourne le dos le plus souvent aux procédures ordinaires de la clarté et de la séduction : il ne donne pas d'exemples, ne réexplique pas ce qu'il veut dire, ne joue pas des variations. Mais cette parole simplifiée se construit selon la loi propre de la chose même, au cœur d'une langue commune à l'auteur et à ses lecteurs : elle en exhibe une ressource spéculative que le traducteur doit à son tour rechercher dans sa propre écriture.

La perception de cette dimension du texte implique et ne saurait précéder le travail de l'entendement : en ce sens, toutes les analyses proposées dans des essais spécifiques, des notes, voire des gloses intégrées par les traducteurs, contribuent à la possibilité d'une traduction soucieuse de ne pas sacrifier la rigueur conceptuelle à la fluidité syntaxique et à l'intention philosophique elle-même.

Car c'est le *ductus* verbal qui le plus souvent, avec sa force propre, potentialisée par un système d'échos sémantiques plus riche qu'il n'y paraît, tire le texte vers l'avant malgré le poids de la substance spéculative et la masse des références aux philosophies labourées entre 1795 et 1805. La *Phénoménologiede l'esprit* est de ce fait un livre qui ne se prête à aucun résumé efficace, à aucun tableau, et où les tentatives de découpage en parties et sous-parties coiffées de titres descriptifs ont donné lieu — symptôme révélateur — à des variations et contradictions significatives, souvent tributaires des divergences dans l'interprétation.

Le lecteur n'en déplore que plus souvent l'inévitable disparition des indications prosodiques fournies par les intonations de la voix, intérieure ou cathédrale, de l'auteur. Que de fois, par exemple, il se demande si le pronom subjectif « nous » est un pronom souligné par l'insistance d'un accent qui l'opposerait aux autres, ou un quasi synonyme de « on ». L'économie du syntagme allemand s'appuie sur des effets de nature prosodique, objectivement perdus pour le lecteur de langue allemande, mais inconsciemment restaurés.

La langue allemande, et ce que Hegel y puise ou crée, assiste elle-même en permanence la lecture de la *Phénoménologie* par un soutien intime du discours tenu, qui ne peut être reproduit dans les traductions. Aux atouts topographiques de sa syntaxe, qui enchaîne, grâce aux déclinaisons, les énoncés logiques selon un dispositif adéquat, permettant de ne jamais lâcher le fil, s'ajoute en particulier le rayonnement permanent du réseau sémantique profond, que les traductions détruisent partiellement.

Nous avons évoqué un exemple de ce soutien mental dans le paradigme majeur du savoir, en allemand *wissen*, *das Wissen* (savoir, le savoir), qui demeure explicitement présent dans le mot qui dit la certitude et le certain (*Gewissheit*, *gewiss*), dans celui qui dit la conscience et le conscient (*Bewusstsein*, *bewusst*), dans celui qui dit la conviction morale (*dasGewissen*), ou encore dans celui qui dit la science et le scientifique (*die Wissenschaft, wissenschaftlich*). La dispersion du paradigme en français, où les radicaux, en outre, sont le plus souvent devenus impossibles à repérer, introduit un peu de variation sonore, mais contraint le lecteur, quand elle ne l'égare pas, à des opérations inconscientes de reconstitution de l'unité sémantique. Dans le cas du savoir, les concepts allemands sont différenciés par des facteurs morphologiques qui convoquent en permanence leur relation spéculative et leur position dans le développement dialectique (préfixe, suffixe, forme verbale active ou passive, etc.), tandis qu'en français, certitude, savoir, conscience ou science sont différenciés par des radicaux comportant chacun virtuellement le sens des autres. Nous avons aussi évoqué ci-dessus la signification centrale et les connotations intraduisibles de *erfahren* et *Erfahrung*. D'autres paradigmes essentiels de la démarche phénoménologique sont concernés, en premier lieu celui de l'apparence (*Schein, scheinen*) et du phénomène (*Erscheinung*, *erscheinen*…), dont la langue française, naviguant entre l'apparition, le phénomène et la manifestation, a tendance à faire une sorte de donnée objective fortement soutenue par l'absence de forme verbale correspondante. L'idiome philosophique de Hegel, déjà simplifié pour coller aux moments logiques, se trouve ainsi resserré par un magnétisme lexical interne qui affecte tous ses champs essentiels.

À l'inverse, d'autres concepts jouissent d'une singularité radicale et ne sont parasités par rien, contrairement à ce qui se passe pour leurs équivalents français. Si « devenir » convoque inconsciemment dans la langue française des nuances différenciées (venir, advenir, survenir,

revenir, etc.), le verbe allemand *werden*, si important chez Hegel, jouit d'une puissance sémantique exclusive et d'une simplicité essentielle. En revanche, l'allemand distingue le *Selbst* du *Sich*, là où le français a, en général, recours dans les deux cas au « soi », en perdant le paradigme de l'identité. Et l'opposition fondamentale de *Sein* et *Wesen* bute en français sur une distribution sémantique qui perturbe la traduction : bien souvent, on serait tenté de traduire *Wesen* par le substantif français « être », dès lors que ce substantif possède un statut d'« entité » plus ordinaire que le français « essence », conventionnellement retenu. Pour éviter les confusions, le traducteur français use parfois de la majuscule à l'initiale d'une notion, au risque de la sacraliser à l'excès.

L'un des exemples historiques de difficulté ainsi résolue en fançais est celui de la traduction du mot de passe hégélien *die Sache selbst*. Il désigne dans la langue courante, dans les premières lignes de l'Introduction, et surtout dans la Préface, « la chose même » — entendons, ce qui est vraiment en question dans ce dont nous sommes en train de nous occuper, par opposition à ce qui n'est pas directement celle-ci, mais un aspect périphérique qui en distrait, voire en détourne. Ce concept nominal est l'emblème du sérieux et de la précision dans le discours sur un objet. Or c'est cette même expression que Hegel utilise dans la dernière partie du chapitre sur la Raison, pour désigner globalement une réalité anthropologique globale aux contours vagues, en jouant sur une diversification du substantif *Sache.* « *Die Sache selbst* » est à la fois la Cause que certains hommes défendent consciemment (la *cosa nostra*), la grande affaire commune à laquelle le plus grand nombre s'active, y compris quand les acteurs pensent n'agir que pour leur seul intérêt, mais aussi le niveau social, économique, politique et culturel du travail de la Raison : bref, ce qu'on pourrait appeler en argot le « grand machin » dans lequel nous passons notre vie et auquel, en tout ce que nous faisons, y compris contre lui, nous contribuons. Mais dès lors que *die Sache* convoque en outre une parenté et une différence immédiate avec *das Ding* (« la chose ordinaire », au sens du latin *res*), pour signifier une chose qui appartient à un sujet, et que cette parenté a une valeur spéculative importante, qui rouvre la dialectique de la conscience naturelle dans l'expérience de la perception[42], il était impossible de différencier la traduction des deux termes autrement que par une majuscule incongrue.

Les traductions les plus habiles ne contourneront jamais l'écueil de ces pertes et ajouts nocifs, et leur lecteur francophone ne sera pas aidé en permanence par le réseau de la dialectique spontanée du langage, comme c'est le cas plus qu'ailleurs dans un livre qui donne la parole à la conscience naturelle (laquelle s'exprime toujours dans une langue « native », en l'espèce un allemand légèrement souabisé). Ce constat est une raison supplémentaire de ne pas ajouter au déficits inévitables les effets de certaines solutions exogènes qui fétichisent le statut de notions relativement simples. C'est pourquoi, par exemple, nous n'avons pas traduit l'ordinaire *anschauen* par le néologisme savant « intuitionner » en adaptant le concept d'*intuition* (traduction conventionnelle de *Anschauung*), mais avons repris le verbe « contempler » dans sa signification simple de regard attentif porté sur un objet. Et nous avons limité la néologisation à la traduction du verbe *vermitteln* (mettre en communication, transmettre) par « intermédier », en conservant la « médiation », mais en fuyant l'affreux « médiatiser », que parasite par ailleurs le lexique « médiatique ».

Une autre tentation est celle de la périphrase. En 1991, il nous semblait nécessaire de rendre à la *Sittlichkeit* son sens ordinaire de « souci objectif des bonnes mœurs et de la coutume », solution un peu longue, handicapée par sa nécessaire répétition, dès lors qu'on ne peut utiliser le concept de moralité, mobilisé par la *Moralität* dans le sous-chapitre consacré à la morale kantienne. Nous en avons limité ici l'usage et réintroduit l'adjectif « éthique » dans les traductions de *Sittlichkeit* et de l'adjectif *sittlich*, en espérant que le lecteur y reconnaîtra le radical grec de l'*ethos*, à rebours du sens perverti des emplois actuels du mot « éthique », très éloigné de ce que désigne Hegel, chez qui l'éthique n'a surtout pas besoin de comité ni d'experts !

En revanche, nous avons persévéré dans la réactivation du verbe transitif « étranger », tombé en désuétude depuis le milieu du XIX^{e} siècle, mais encore tout à fait parlant pour traduire simplement le verbe allemand *entfremden*, en réservant « aliéner » pour *entäussern*, qui a un sens plus juridique, et surtout nous avons conservé « abolir » pour *aufheben*. Nul besoin de néologisme-glose chez Hegel pour signifier que la négation est productive. L'effort mental demandé au lecteur confronté à ce mot n'est pas différent de celui qu'il doit fournir en permanence face à tous les termes hégéliens dont

une connotation annexe est perdue. Si Hegel se donne la peine, dans une remarque souvent citée et sollicitée[43], de signaler que parfois le verbe *aufheben* a aussi le sens positif de « mettre de côté ou à l'écart » et donc de « conserver », c'est sur la toile de fond d'un emploi obstinément négatif dans son propre discours, associé à ce qu'il appelle une « négation déterminée ». On conçoit mal ce que pourrait signifier d'autre l'abolition de l'abolition, « *die Aufhebung der Aufhebung* », si ce n'était d'abord une négation de la négation.

On est au demeurant étonné de constater le très petit nombre des occurrences de ce fétiche verbal répertoriées dans le seul index hégélien existant à ce jour[44], où l'on observe précisément les rappels que Hegel dut faire parfois pour signaler que, malgré le sens majeur auquel il l'emploie, cette négation ne débouchait jamais sur un néant. De la même façon, il emploie souvent des formules du genre « le disparaître est un demeurer », sans qu'il faille pour autant inventer un néologisme pour traduire *verschwinden* chez Hegel en exhibant formellement ce paradoxe. Jamais, du reste, ne se présente une seule occurrence où, postulant une lecture positive du verbe, il devrait en signaler accessoirement la négativité. Si Jean Hyppolite, suivi en cela par Bernard Bourgeois, traduit le verbe par « supprimer », c'est en raison de l'évidence de ce que dit aussi le proverbe courant pour parler d'une dette : « *Aufgeschoben ist nicht aufgehoben* », « le report d'un engagement ne signifie pas qu'il est aboli ».

Les discussions sur tous ces termes exhibent régulièrement comme un symptôme l'incidence mutuelle, décisive chez Hegel, du parler et du penser. Mais elles répondent aussi indirectement à la question de l'influence « effective » (*Wirkung*) de la philosophie hégélienne, et en particulier à celle de la *Phénoménologie*. Malgré sa réception contemporaine difficile et la relativisation de son importance par Hegel lui-même, malgré le poids considérable de l'*Encyclopédie*, de la *Logique* et des cours de Berlin, la *Phénoménologie* demeure la référence intime de bien des penseurs des XIX^{e} et XX^{e} siècles. Le jeune Marx lui faisait déjà un sort particulier, notamment autour de la notion d'*Entfremdung* (un sentiment d'étrangement dont il explique qu'il s'agit en réalité d'une aliénation économico-sociale). Plus généralement, les anthropologues, au sens large, ont reconnu dans la *Phénoménologie* la première grande théorisation dynamique des pratiques innombrables et parentes de l'espèce humaine, dans un langage spéculatif qui *pour pouvoir en parler librement* arrachait le discours aux idiomes de l'opinion et aux téléologies politiques, voire se définissait comme scientifique. Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Pierre Vernant, mais aussi Max Scheler, Adorno, Horkheimer et bien d'autres, dont Ortega y Gasset, et bien sûr Sigmund Freud, pour ne citer qu'eux, ont une dette intime à l'égard de ce livre et en particulier de l'idiome nécessaire et fascinant dans lequel il est produit.

La corporation philosophique s'en est, il est vrai, départie, si tant est qu'elle s'y soit réessayée. Heidegger — grand lecteur et commentateur de la *Phénoménologie* — a créé son propre idiome, de manière comparable, mais plus artificielle. Les philosophes de langue allemande ont gardé ou repris l'usage d'une langue fortement enrichie par le lexique gréco-romain et ses dérivés français et anglais, fonctionnant dans ce qu'on peut appeler une « moyenne sémantique », menacée par la pauvreté de l'anglais philosophique globalisé des causeries et colloques. Il est vrai qu'on observe chez Husserl un jeu permanent avec les deux registres, toujours lié au désir de décrire avec précision des phénomènes infinitésimaux difficilement approchés par les lexiques exclusifs de l'une ou l'autre espèce. Si l'aventure intellectuelle de la *Phénoménologie de l'esprit* est datée, ce n'est pas des années 1800-1807, mais d'un cycle beaucoup plus vaste dont, deux siècles plus tard, nous ne sommes pas vraiment sortis, et où la langue allemande demeure celle de la philosophie. On peut même prédire, paradoxalement, que la singularité langagière de ce livre contribuera à le garder, plus longtemps que d'autres, des abolitions et dépassements prématurés, sans qu'il soit mis de côté dans les placards des académies.

Jean-Pierre LEFEBVRE

1 Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Rieder, 1929.

2 Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*

professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études, réunies et publiées par Raymond Queneau, Gallimard, 1947.

3 Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, 1946, 2 vol.

4 Prospectus vraisemblablement rédigé par Hegel pour les pages d'annonces de l'*Allgemeine Literatur Zeitung* du 25 novembre 1807 (Hegel, *Gesammelte Werke*, t. IX : *Phänomenologie des Geistes*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1980, p. 446). Hegel était le rédacteur de ce journal.

5 Sur les débuts de Hegel, et plus généralement sur l'ensemble de sa vie et de son œuvre, on ne saurait trop recommander la lecture de *Vie de Hegel*, par Karl Rosenkranz, traduit de l'allemand, présenté et annoté par Pierre Osmo, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 2004. La traduction contient par ailleurs une *Apologie de Hegel contre le docteur Haym* parue en 1858, quatorze ans après la biographie proprement dite. Karl Rosenkranz avait été l'étudiant, puis l'ami de Hegel, et possédait pour la rédaction de ses ouvrages un nombre important de manuscrits de son fonds posthume, qui ont disparu depuis. La *Vie de Hegel*, parue en 1844, constituait le point d'orgue de l'édition des œuvres de Hegel entreprise entre 1832 et 1845. La très longue présentation de Pierre Osmo est par ailleurs une bonne introduction à l'histoire de l'hégélianisme au XIX^{e} siècle.

6 On parle aussi de Hölderlin.

7 Voir « Le plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand », in Friedrich Hölderlin, *Fragments de poétique*, édition bilingue de Jean-François Courtine, Imprimerie nationale, « La Salamandre », 2006, p. 163.

8 Les deux essais y portent les titres *La Vie de Jésus* et *La Positivité de la religion chrétienne*.

9 À la fin de novembre 1797 s'ouvrit le congrès de Rastatt, consacrant la cession à la France de la rive gauche du Rhin.

10 Les principales notions évoquées dans cette Présentation font l'objet d'une définition plus précise dans le Glossaire donné en fin de volume.

11 Ce pamphlet progressiste contre la domination du pays vaudois par l'oligarchie bernoise avait été publié à Paris en 1793. Hegel l'intitule *Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Waadtlandes zur Stadt Bern. Eine völlige Aufdeckung der ehemaligen Oligarchie des Standes Bern*. Quand il paraît en 1798, le pays de Vaud a été occupé par les troupes françaises du général Brune. Voir Jacques D'Hondt, *Hegel*, Calmann-Lévy, 1998, p. 141.

12 *Gesammelte Werke,* t. I : *Frühe Schriften*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1989, p. 419-427. Ces pages ont également été publiées par Herman Nohl dans les *Theologische Jugendschriften*. Elles sont datées par Karl Rosenkranz du 14 septembre 1800.

13 Citée par Karl Rosenkranz, *Vie de Hegel*, *op. cit.*, p. 266.

14 Traduction française par Marcel Méry, avec une longue introduction et des notes, dans un volume intitulé *Premières publications* (qui contient aussi l'article « Foi et savoir »), Gap, Ophrys, 1964.

15 Thèses citées par Karl Rosenkranz, *Vie de Hegel*, *op. cit.*, p. 282.

16 *Kritisches Journal der Philosophie*, revue de philosophie publiée à Tübingen, qui paraît en six livraisons, entre janvier 1802 et mars 1803. Repris in Hegel, *Gesammelte Werke*, t. IV : *Jenaer Kritische Schriften*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1968.

17 Voir Hegel, *Premières publications*, *op. cit.*, p. 190-298.

18 Traduction française par Bernard Bourgeois, Vrin, 1972.

19 Voir Karl Rosenkranz, *Vie de Hegel*, *op. cit.*, p. 307.

20 *Vie de Hegel*, *op. cit.*, p. 311.

21 *Ibid*., p. 315.

22 L'une des plus caractéristiques du vocabulaire philosophique de Schelling.

23 Cité par Karl Rosenkranz, *Vie de Hegel*, *op. cit.*, p. 316 et 318.

24 Cité par Karl Rosenkranz, *ibid*., p. 319.

25 *Vie de Hegel*, *op. cit*., p. 327.

26 Traduction française du *System der Sittlichkeit*, par Jacques Taminiaux, Payot, 1976.

27 Hegel, *Le Premier Système : la philosophie de l'esprit*, 1803-1804, traduit, présenté et annoté par Myriam Bienenstock, PUF, « Épiméthée », 1999.

28 Intitulé d'un cours professé à Iéna en 1805-1806, dans lequel Hegel pensait la relation des savoirs « réalistes » (astronomie, biologie, chimie, anthropologie) aux catégories de la logique.

29 Voir notamment l'étude de Johannes Heinrichs, *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, Bonn, Bouvier-Grundmann, 1974.

30 Voir Hegel, *Préface de laPhénoménologie de l'esprit*, édition bilingue, traduction, introduction et vade-mecum par Jean-Pierre Lefebvre, GF-Flammarion, 1996. Il existe également une édition bilingue de cette préface traduite et annotée par Jean Hyppolite (Aubier, 1966), et une autre encore, traduite et commentée par Bernard Bourgeois (Vrin, 1997).

31 *Die Gestalt*, qui désigne aussi un personnage en littérature.

32 La *Phénoménologie* ne se penche pas sur la vie psychique immédiate, qui, sous le nom ordinaire d'*âme*, est l'état de nature « primitif » de l'esprit, sans être une figure de la conscience énonçant un jugement, antérieur donc à la disjonction « conscientielle » de l'esprit en sujet et objet. L'âme est la substance psychique, l'esprit en puissance, avant l'expérience du voyage. Hegel ne s'en occupe pas ici.

33 Hegel, *Gesammelte Werke*, t. IX, *op. cit*., p. 469.

34 « Reisend erkunden » ; voir Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, De Gruyter, 1963, p. 171.

35 Voir *infra*, p. 44 *sq*.

36 Voir Gérard Lebrun, *La Patience du concept. Essai sur le discours hégelien*, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1972.

37 On note qu'en allemand tout cela se passe dans le même paradigme du savoir, autour du même étymon (le verbe *wissen*).

38 « Pour nous », philosophes installés désormais dans le savoir absolu, dans la science de ce qui est « en soi », débarrassée des illusions successives de la simple conscience.

39 Le même mot en allemand (*erkennen*) dit connaître et reconnaître, ce qui est bien utile ici.

40 Voir p. 282 de l'édition originale.

41 Voir Hegel, *Gesammelte Werke*, t. I, *op. cit*., p. 57-72 (« Vier Predigten »).

42 Nous avons choisi de placer la différence dans la traduction de *selbst*, et de traduire dans ce cas par la « Chose elle-même » en espérant que cela attire davantage l'attention sur la différence de niveau entre l'agir intéressé de chacun et ce qui se joue dans la besogne générale pour tous les acteurs du « règne animal de l'esprit ».

43 Dans la *Logique*. Voir, entre autres, Jean-Luc Nancy, *La Remarque spéculative*, Galilée, 1973.

44 Dix lignes pour *aufheben*. Cet index des notions fut réalisé pour l'édition en 20 volumes que publièrent les disciples de Hegel après sa mort ; il a été repris dans l'édition Glockner (Stuttgart, 1957), puis dans l'édition de poche publiée par Suhrkamp Verlag sous le titre *Register* (Stuttgart, 1979).

Avertissement

Le texte de référence de la présente traduction est celui du tome IX des *Gesammelte Werke* de Hegel, édité par Wolfgang Bonsiepen et Reinhard Heede, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1980.

Cette édition reproduit avec très peu de corrections l'édition princeps de 1807, dans sa pagination originale, que nous intégrons dans le cours du texte.

Les italiques correspondent à des mises en valeur signalées dans l'original par l'espacement des caractères (le « *Sperrdruck* »), correspondant sans doute à des soulignements dans le manuscrit (qui a disparu). L'astérisque adjoint à une expression éditée en italique signifie que celle-ci est en français dans le texte.

Hegel a révisé, en 1830, les trente-sept premières pages de sa Préface, mais la maladie mit un terme à ce travail de relecture, qui demeura inachevé : les passages entre crochets, dans la Préface, correspondent aux corrections qu'il avait prévu d'apporter.

Le lecteur trouvera en annexe un glossaire des principaux concepts allemands ainsi qu'un bref lexique français-allemand, un index des noms propres, une table de concordance avec la traduction de Jean Hyppolite, une chronologie et une bibliographie succincte.

Système de la science

par
Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Professeur de Philosophie à Iéna, membre et assesseur de la société minéralogique grand-ducale, ainsi que d'autres sociétés savantes.

Première partie,

la
Phénoménologie de l'esprit

Bamberg & Würzburg
chez Joseph Anton Goebhardt
1807

Table des matières[1]

PRÉFACE

De la ***connaissance*** scientifique. L'élément du vrai est le concept et sa figure vraie est le système scientifique, p. VII. Point de vue actuel de l'esprit, p. VIII. Le principe n'est pas l'achèvement ; contre le formalisme, p. XV. L'absolu est sujet, p. XX, et ce qu'est ce dernier, p. XXI. L'élément du savoir, p. XXIX. La phénoménologie de l'esprit : s'élever à celui-ci, p. XXXII. La représentation et la chose connue se transforme en pensée, p. XXXVI. Et celle-ci se transforme en concept, p. XXXIX. Dans quelle mesure la phénom. de l'esprit estelle négative et contientelle le *faux*, p. XLIV. Vérité historique et vérité mathématique, p. XLVIII. Nature de la vérité philosophique et de sa *méthode*, p. LV. Contre le *formalisme* schématisant, p. LIX. Ce que requiert l'étude de la philosophie, p. LXXI. La pensée raisonnante dans son comportement négatif, p. LXXII. Dans son comportement positif ; son sujet, p. LXXIV. La pratique philosophante naturelle comme bon sens et comme génialité, p. LXXXIV. Conclusion, rapport de l'écrivain à son public, p. LXXXVIII.

INTRODUCTION, p. 3

(A) **CONSCIENCE**, p. 22-100.

I. La certitude sensible, le ceci et le point de vue intime, p. 22-37.

II. La perception, ou la chose et l'illusion, p. 38-58.

III. Force et entendement. Phénomène et monde suprasensible, p. 59-100.

(B) **CONSCIENCE DE SOI**, p. 101-161.

IV. La vérité de la certitude de soi, p. 101.

A. Autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; maîtrise et servitude, p. 114-128.

B. Liberté de la conscience de soi, p. 129-161. Le Stoïcisme, p. 131. Le Scepticisme, p. 134. Et la conscience malheureuse, p. 140.

(C) (AA) **RAISON**, p. 162-375.

V. Certitude et vérité de la raison, p. 162.

A. La raison observante, p. 174-286.

a) Observation de la nature. Décrire en général, p. 178. Caractéristiques, p. 179. Lois, p. 183. Observation de l'organique, p. 189.

α) Relation de celui-ci à l'inorganique. β) Téléologie. γ) Intérieur et extérieur, p. 198. αα) L'intérieur, p. 200. Lois de ses purs moments, de la sensibilité, etc., p. 203. L'intérieur et son extérieur, p. 208. ββ). L'intérieur et l'extérieur en tant que figure, p. 209. γγ). L'extérieur proprement dit en tant qu'intérieur et extérieur, ou l'idée organique transportée vers l'inorganique, p. 220. L'organique selon ce côté ; son genre, espèce et individualité, p. 225.

b) Observation de la conscience de soi dans sa pureté et sa relation à l'effectivité extérieure, p. 234-242. Lois logiques, p. 235, et psychologiques, p. 237.

c) Dans sa relation à l'effectivité immédiate, p. 243-286. Physiognomonie, p. 243, et phrénologie, p. 259-286.

B. Effectivation par elle-même de la conscience de soi rationnelle, p. 287.

a. Le plaisir et la nécessité, p. 298-304.

b. La loi du cœur et la folie de l'infatuation, p. 305-317.

c. La vertu et le cours du monde, p. 317-329.

C. L'individualité qui à ses propres yeux est en soi et pour soi-même réelle, p. 330.

a. Le règne animal spirituel et la tromperie, ou la Chose elle-même, p. 333-358.

b. La raison législatrice, p. 358-365.

c. La raison vérificatrice des lois, p. 365-375.

(BB) **L'ESPRIT**, p. 376-624.

VI. L'esprit, p. 376.

A. L'esprit vrai. Le souci des bonnes mœurs et de la coutume, p. 382.

a. Le monde éthique, la loi humaine et la loi divine, l'homme et la femme, p. 383-403.

b. L'action soucieuse des bonnes mœurs et de la coutume. Le savoir humain et le savoir divin, la faute et le destin, p. 403-421.

c. Le statut juridique, p. 422-428.

B. L'esprit étrangé à lui-même ; La culture, p. 429.

I. Le monde de l'esprit étrangé à soi-même, p. 434.

a. La culture et son royaume de l'effectivité, p. 435-474.

b. La croyance et l'intelligence pure, p. 474-485.

II. Les Lumières, p. 486.

a. La lutte des Lumières avec la superstition, p. 488-522.

b. La vérité des Lumières, p. 522-532.

III. La liberté absolue et la terreur, p. 533-547.

C. L’esprit certain de lui-même. La moralité, p. 548.

a. La vision morale du monde, p. 550-564.

b. Le travestissement, p. 565-581.

c. La conviction morale. La belle âme, le mal et son pardon, p. 581-624.

(CC) **LA RELIGION**, p. 625-741.

VII. La religion, p. 625.

A. La religion naturelle, p. 637.

a. La lumière, p. 640-642.

b. La plante et l’animal, p. 643-644.

c. L’artisan maître d’œuvre, p. 645-650.

B. La religion-art, p. 651.

a. L’œuvre d’art abstraite, p. 655-669.

b. L’œuvre d’art vivante, p. 669-676.

c. L’œuvre d’art spirituelle, p. 676-698.

C. La religion manifeste, p. 699-741.

(DD) **LE SAVOIR ABSOLU**, p. 742 à la fin.

VIII. Le savoir absolu.

Préface

| **I** | Les explications qu’on a coutume de donner dans une préface, en tête d’un ouvrage, pour éclairer les fins que l’auteur s’y est proposées, les motivations qui sont les siennes — et le rapport que cet ouvrage entretient selon lui avec les autres traités antérieurs ou contemporains qui portent sur le même objet — semblent non seulement superflues s’agissant d’un ouvrage de philosophie, mais même, compte tenu de la nature de la chose, inadéquates et contraires au but poursuivi. Car quoi qu’il puisse convenir de dire dans une préface en matière de philosophie, et de quelque façon qu’on le fasse — par exemple en donnant un *aperçu* historique de l’intention et du point de vue global adoptés, du contenu général et des résultats obtenus, ou en produisant une combinaison d’assertions | **II** | et d’affirmations quant au vrai, proférées contradictoirement — tout cela ne saurait être considéré valablement comme la façon adéquate d’exposer la vérité philosophique. — C’est aussi parce que la philosophie est essentiellement dans l’élément de l’universalité qui inclut en soi le particulier, qu’elle est, davantage que les autres sciences, le lieu de cette apparence que la chose même qui l’occupe serait exprimée dans la fin visée ou dans les résultats ultimes, voire le serait dans son essence parfaite, en regard de laquelle le développement de l’exposé serait, à proprement parler, l’inessentiel. Alors que dans la représentation commune qu’on a, par exemple, de ce qu’est l’anatomie, disons, la connaissance des parties du corps considérées selon leur existence non vivante, on est bien convaincu qu’on ne possède pas encore la chose même, le contenu de cette science, et qu’il faut au contraire se mettre encore en peine de découvrir le particulier. — En outre, dans ce genre d’agrégat de connaissances, qui ne porte pas, et à bon droit, le nom de science, il n’y a pas de différence, [habituellement], entre un entretien sur la fin poursuivie et autres généralités de même espèce, et la façon historique et non conceptuelle de parler [aussi] du contenu proprement dit, de tels nerfs, de tels muscles, etc. Tandis que, dans le cas de la philosophie, on verrait surgir la

disparité qui consisterait à faire usage de cette façon de procéder | **III** | tout en la faisant dénoncer par elle-même comme inapte à saisir la vérité.

De même, la détermination du rapport qu'une œuvre philosophique croit entretenir avec d'autres efforts engagés sur le même objet introduit un intérêt de nature étrangère et obscurcit ce qui est l'important dans la connaissance de la vérité. Aussi fermement que s'établit pour elle l'opposition du vrai et du faux, l'opinion a également coutume par ailleurs d'attendre, soit qu'on approuve, soit qu'on contredise un système philosophique donné, et de ne voir dans une déclaration et explication liminaire sur ce genre de système que l'une ou l'autre de ces positions. Elle conçoit moins la diversité de systèmes philosophiques comme le développement progressif de la vérité qu'elle ne voit dans cette diversité la seule contradiction. Le bourgeon disparaît dans l'éclosion de la floraison, et l'on pourrait dire qu'il est réfuté par celle-ci ; de la même façon le fruit dénonce la floraison comme fausse existence de la plante, et vient s'installer, au titre de la vérité de celle-ci, à la place de la fleur. Ces formes ne font pas que se distinguer les unes des autres : elles se refoulent aussi comme mutuellement incompatibles. Mais, dans le même temps, leur nature fluide en fait aussi | **IV** | des moments de l'unité organique au sein de laquelle non seulement elles ne s'affrontent pas contradictoirement, mais où l'une est aussi nécessaire que l'autre, et c'est cette même nécessité qui constitue seulement alors la vie du tout. Tandis que, d'une part, la contradiction portée à un système philosophique a coutume de ne pas se concevoir elle-même de cette manière, et que d'autre part, la conscience qui appréhende celui-ci ne sait généralement pas affranchir cette contradiction de son unilatéralité ou la conserver affranchie de celle-ci, ni reconnaître dans la figure de ce qui semble conflictuel et en contrariété avec soi autant de moments mutuellement nécessaires.

En demandant ce genre d'explications, de même qu'en y apportant les réponses satisfaisantes, il peut sembler qu'on s'affaire bien à l'essentiel. Où la réalité intime d'un ouvrage philosophique pourraitelle mieux être énoncée, sinon dans les fins qu'il vise et les résultats qu'il obtient, et qu'est-ce qui permettrait de les connaître avec davantage de précision, sinon leur différence d'avec ce que le siècle a par ailleurs produit dans la même sphère ? Mais lorsque cette façon de faire est censée compter pour davantage que le début de la connaissance, pour la connaissance effective, il faut la ranger, de fait, au nombre des inventions destinées à contourner la chose même et à faire tenir ensemble ces deux choses que sont : l'apparence de la rigueur et d'efforts déployés pour l'atteindre, | **V** | et le fait qu'en réalité on s'en dispense complètement. — La chose même, en effet, n'est pas épuisée dans la *fin* qu'elle vise, mais dans le développement progressif de sa *réalisation*, pas plus que le *résultat* n'est le tout *effectif :* il l'est conjointement à son devenir ; la *fin* pour soi est la généralité non vivante, de même que la tendance n'est que la pure poussée encore privée de son effectivité, et que le résultat nu est le cadavre qui a laissé cette tendance derrière lui. De la même façon, la *différenciation* est bien plutôt la *limite* de la chose ; elle est là où la chose cesse, ou encore, elle est ce que celle-ci n'est pas. C'est pourquoi toute cette peine qu'on se donne avec la *fin visée* ou les résultats, ainsi qu'avec les divergences et les jugements portés sur l'un ou l'autre, est un travail plus aisé, peut-être, que ce qu'elle semble. Au lieu de s'attacher à la chose, cette façon de procéder, en effet, est toujours au-delà d'elle, au lieu d'y séjourner et de s'oublier en elle, ce genre de savoir saisit toujours autre chose, et demeure bien plutôt chez soi qu'il n'est auprès de la chose à laquelle il s'affaire et ne s'adonne à elle. — Le plus facile, s'agissant de ce qui a une teneur et une consistance pure et solide, c'est de procéder aux jugements ; il est déjà plus difficile de comprendre ; et le plus difficile de tout est de réunir jugement et compréhension, d'en produire l'exposition. | **VI** |

Le début de la culture et du laborieux arrachement à l'immédiateté de la vie substantielle consistera toujours nécessairement à acquérir des connaissances de principes et des points de vue *universels*, puis, et seulement alors, à s'élever par ce même travail jusqu'à la *notion* de la chose *en général*, et tout autant encore, à conforter ou réfuter celle-ci en avançant des raisons, à appréhender la riche plénitude concrète selon des déterminités, et à savoir émettre sur elle avis correct et jugement rigoureux. Mais ce début de la culture cédera d'abord la place au sérieux de la vie accomplie, qui introduit dans l'expérience de la chose même, et s'il vient encore s'ajouter à cela que le sérieux du concept descende jusqu'en ses profondeurs, ce genre de connaissance et de jugement conservera dans la conversation la place qui lui convient parfaitement.

La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de celle-ci.

Mon propos est de collaborer à ce que la philosophie se rapproche de la forme de la science — se rapproche du but, qui est de pouvoir se défaire de son nom *d'amour du savoir* et d'être *savoir effectif*. La nécessité *intérieure* pour le savoir d'être science est dans la nature de celui-ci, | **VII** | et la seule explication satisfaisante sur ce point est l'exposition de la philosophie elle-même. Mais la nécessité *extérieure*, pour autant que, abstraction faite de la contingence de la personne et des dispositions individuelles, on la comprenne de manière universelle, est la même chose que la nécessité *intérieure*, dans la figure [et ce, dans la figure] où le temps représente l'existence de ses moments. Et la mise en évidence de ce que le temps est venu que la philosophie s'élève jusqu'à la science serait donc la seule vraie justification des tentatives qui se proposent cette fin, parce que cette justification exposerait la nécessité des tentatives qui poursuivent cette fin, et même la réaliserait dans le même temps.

En posant la vraie figure de la vérité dans la [cette] scientificité — ou, ce qui est la même chose, en affirmant de la vérité qu'elle n'a que dans le *concept* l'élément de son existence — je sais bien que je fais quelque chose qui semble en contradiction avec une représentation — et avec les conséquences de celle-ci — dont la prétention n'a d'égale que l'ampleur avec laquelle elle est répandue dans la conviction du temps. C'est pourquoi il ne semble pas superflu d'apporter quelque explication sur cette contradiction, quand bien même, à son tour, elle ne saurait ici être autre chose que cela même à l'encontre de quoi elle va, savoir, une simple assertion, sans plus. Si, en effet, le vrai n'existe | **VIII** | que dans ce que, ou plus exactement que comme ce que l'on appelle tantôt intuition, tantôt savoir immédiat de l'absolu, religion, l'être — non pas l'être au centre de l'amour divin, mais l'être même de ce centre —, on requiert au contraire, et dans le même temps, en partant de là, pour l'exposition de la philosophie le contraire de la forme du concept. On n'est pas censé concevoir l'absolu, mais le sentir et le contempler, ce n'est pas le concept, mais le sentiment qu'on en a et ce qu'on en contemple qui sont censés à la fois mener les débats et être énoncés.

Si l'on appréhende l'apparition d'une telle demande dans son contexte plus général, et si on la voit au niveau où *l'esprit conscient de soi* est *présentement*, l'esprit est alors au-delà de la vie substantielle qu'il menait autrefois dans l'élément de la pensée — au-delà de cette immédiateté de sa croyance, au-delà de la satisfaction et de la sécurité de la certitude que la conscience avait de sa réconciliation avec l'essence et avec la présence universelle, intérieure et extérieure, de celle-ci. Il n'est pas seulement passé par-delà tout cela, dans l'autre extrême de la réflexion sans substance de soi en soi-même, mais même au-delà de celle-ci. Non seulement sa vie essentielle est perdue pour lui, | **IX** | mais il est également conscient de cette perte et de la finitude qui est son contenu. Se détournant des vils tourteaux destinés aux cochons, confessant et maudissant le méchant état qui est le sien, l'esprit exige maintenant de la philosophie non pas tant le *savoir* de ce qu'il *est*, que de d'abord parvenir de nouveau grâce à elle à l'instauration de cette substantialité et de la consistance pure et solide de l'être. Elle n'est donc pas tant censée faire sauter pour ce besoin l'hermétique fermeture sur soi de la substance et élever celle-ci à la conscience de soi, elle ne doit pas tant ramener sa [la] conscience chaotique à l'ordre pensé et à la simplicité du concept, qu'agiter au contraire toutes ensemble et mélanger les particularisations de la pensée notionnelle, réprimer le concept différenciateur et instaurer le *sentiment* de l'essence, assurer non pas tant *l'intelligence* que *l'édification*. Le beau, le sacré, l'éternel, la religion et l'amour sont l'appât requis pour éveiller l'envie de mordre ; ce n'est pas le concept, mais l'extase, ce n'est pas la froide progression de la nécessité de la chose, mais la fermentation de l'enthousiasme qui sont censés être la tenue et l'expansion et avancée continue de la richesse de la substance. | **X** |

À cette exigence correspondent les efforts intensifs, où l'on voit presque poindre quelque passion et irritation, déployés pour arracher les hommes à leur enfoncement dans le sensible, dans la réalité commune et singulière, et pour relever leurs yeux vers les étoiles ; comme si, entièrement oublieux du divin, ils en étaient au point, comme le ver, de se satisfaire d'eau et de poussière. Jadis, ils disposaient d'un ciel muni d'une ample richesse de pensées et d'images. La signification de tout ce qui est se trouvait dans le fil de lumière qui le rattachait au ciel ; le long de ce fil, plutôt que de séjourner dans *ce* présent-*ci*, le regard glissait par-delà ce présent vers l'être divin, vers, si l'on peut dire, une présence dans un au-delà. Il a fallu user de contrainte pour diriger l'œil de l'esprit vers le terrestre et l'y maintenir fixé ; et il a fallu bien du temps, tout un travail, pour faire entrer cette clarté, que seul le supraterrestre possédait, dans l'opacité et la confusion où séjournait le sens de l'ici-bas, pour donner de l'intérêt et une valeur reconnue à l'attention au présent en tant que tel, qu'on a nommée *expérience*. Aujourd'hui il semblerait qu'on ait affaire à une situation dramatiquement

renversée, que le sens soit à ce point engoncé | **XI** | dans le terrestre qu'il faille déployer une violence identique pour l'élever au-dessus du terrestre. L'esprit montre tant de pauvreté qu'il semble, tel le voyageur dans le désert qui n'aspire qu'à une simple gorgée d'eau, n'aspirer tout simplement pour son réconfort qu'à l'indigent sentiment du divin. Et c'est à cela même dont l'esprit se contente qu'on peut mesurer l'importance de sa perte.

Toutefois, ce contentement de peu quant à ce qu'on reçoit ou cette parcimonie dans le don ne conviennent pas à la science. Tous ceux qui ne recherchent que la confortation édifiante, qui demandent qu'on enveloppe dans un brouillard la terrestre diversité de leur existence et de leur pensée et recherchent la jouissance indéterminée de cette divinité indéterminée, peuvent bien essayer de voir où ils trouveront cela ; ils trouveront eux-mêmes aisément les moyens de s'inventer quelque fantasmagorie exaltante et passionnée, et d'en faire étalage. Mais la philosophie doit se garder de vouloir être édifiante.

Cette tempérance qui renonce à la science doit encore moins prétendre à ce que cette inspiration enthousiaste et confuse soit quelque chose de plus élevé que la science. Ce discours prophétique s'imagine qu'en agissant ainsi, précisément, il reste juste au centre et dans la profondeur, et jette un regard méprisant sur | **XII** | la déterminité (*l'horos*), et se tient intentionnellement éloigné du concept et de la nécessité, en ce qu'ils sont la réflexion qui n'a de demeure que dans la finitude. Mais de même qu'il existe une largeur vide, il y a aussi une profondeur vide ; de même qu'il y a une extension de la substance, qui se répand en une multiplicité finie, sans avoir la force de la contenir rassemblée, de même ce discours est une intensité sans aucune teneur, qui se comporte comme une pure et simple force sans expansion, et, dès lors, est la même chose que la superficialité. La force de l'esprit n'est ni plus, ni moins grande que sa manifestation extérieure, sa profondeur ne va pas au-delà du point où il accepte le risque de se répandre et de se perdre dans son déploiement. — En même temps, quand ce savoir substantiel sans concept prétend qu'il a le caractère propre du Soi-même enfoui dans l'essence et qu'il philosophe de manière vraie et sacrée, il se dissimule qu'au lieu d'être dévoué à Dieu, en méprisant la mesure et la détermination, il ne fait au contraire, tantôt, que laisser prévaloir en lui-même la contingence du contenu, tantôt, que faire prévaloir en celui-ci son propre arbitraire. — En s'abandonnant à la fermentation débridée de la substance, ils s'imaginent, par l'enveloppement de la conscience de soi et l'abandon de l'entendement, être du nombre de ceux que Dieu compte comme les *siens*, et à qui il donne la sagesse dans le sommeil ; mais voilà pourquoi, de fait, ce qu'ils reçoivent ainsi et mettent au monde pendant | **XIII** | leur sommeil, ce sont aussi des rêves.

Il n'est pas difficile de voir, au demeurant, que notre époque est une époque de naissance et de passage à une nouvelle période. L'esprit a rompu avec le monde où son existence et sa représentation se tenaient jusqu'alors ; il est sur le point de les faire sombrer dans les profondeurs du passé, et dans le travail de sa reconfiguration. Il est vrai que, de toute façon, il n'est jamais au repos, mais toujours en train d'accomplir un mouvement de progression continuel. Mais, de la même manière que chez l'enfant, après une longue nutrition silencieuse, la première bouffée d'air interrompt cette progressivité du processus de simple accroissement — de même qu'il y a, donc, un saut qualitatif — et que c'est à ce moment-là que l'enfant est né, de même l'esprit en formation mûrit lentement et silencieusement en direction de sa nouvelle figure, détache morceau après morceau de l'édifice de son monde antérieur, et seuls quelques symptômes isolés signalent que ce monde est en train de vaciller ; la frivolité, ainsi que l'ennui, qui s'installent dans ce qui existe, le pressentiment vague et indéterminé de quelque chose d'inconnu, sont les prodromes de ce que quelque chose d'autre est en marche. Cet écaillement progressif, qui ne modifiait pas la physionomie du tout, est interrompu par la montée, l'éclair | **XIV** | qui d'un seul coup met en place la conformation générale du monde nouveau.

Simplement, cette nouveauté n'a pas davantage de parfaite effectivité que l'enfant qui vient de naître ; et c'est un point qu'il est essentiel de ne pas négliger. La première entrée en scène n'est encore que son immédiateté ou son concept. Pas plus qu'un bâtiment n'est terminé quand on a posé sa fondation, le concept du tout auquel on est parvenu n'est le tout lui-même. Là où nous souhaitons voir un chêne avec toute la robustesse de son tronc, le déploiement de ses branches et les masses de son feuillage, nous ne serons pas satisfaits si, au lieu de cela, on nous fait voir un gland. De la même façon, la science, dont la frondaison couronne tout un monde de l'esprit, n'est

pas achevée dans son commencement. Le commencement de l'esprit nouveau est le produit d'un vaste bouleversement de multiples formes de culture, le prix d'une route bien souvent tortueuse et d'une pareille multiplicité de fatigues et de peines. Il est le tout revenu en soi, aussi bien de la succession, que de son extension, ce qui est devenu le *concept simple* du tout. Mais l'effectivité de ce tout simple consiste en ce que ces configurations, devenues des moments, se redéveloppent et se reconfigurent à nouveau, mais | **XV** | dans leur nouvel élément, dans le sens qui est advenu.

Cependant que, d'un côté, la première apparition du nouveau monde n'est encore que le tout caché, enveloppé dans sa *simplicité*, que le fondement général de ce tout, pour la conscience, en revanche, la richesse de l'existence antérieure est encore présente dans son souvenir. Dans la figure nouvelle qui apparaît, elle déplore la perte de l'extension et de la particularisation du contenu ; mais ce dont elle déplore plus encore l'absence, c'est le développement de la forme grâce auquel les différences sont déterminées de manière sûre et rangées dans leurs rapports stables. Sans ce développement, la science est dépourvue *d'intelligibilité* universelle et a l'apparence d'un bien ésotérique détenu par un petit nombre d'individus singuliers ; un bien tout ésotérique : car elle n'est encore présente que dans son concept, ou encore, parce que seul son intérieur est présent ; d'un petit nombre d'individus : parce que l'absence de déploiement différencié de son apparition phénoménale fait de son existence une réalité singulière. Seul ce qui est enfin parfaitement déterminé est à la fois exotérique, concevable, susceptible d'être appris et d'être la propriété de tous. La forme intelligible de la science est la voie vers elle qui est ouverte et offerte à tous et rendue la même pour tous, et parvenir par l'entendement au savoir de raison | **XVI** | est la juste exigence de la conscience qui vient rejoindre la science ; car l'entendement c'est la pensée, le Je pur, tout simplement ; et l'intelligible qui lui ressortit est à la fois ce qui est déjà connu, et ce qui est commun à la science et à la conscience non scientifique, ce par quoi cette dernière peut entrer immédiatement dans la première.

La science, qui ne fait que commencer, et qui n'a donc encore poussé les choses ni jusqu'à l'exhaustivité du détail ni jusqu'à la perfection de la forme, est dans une situation qui l'expose au blâme. Toutefois, si ce blâme était censé toucher son essence, il serait tout aussi injuste qu'il est malvenu, par ailleurs, de refuser de reconnaître l'exigence de ce développement. Cette opposition semble être le principal des nœuds sur lesquels la culture scientifique actuelle s'échine sans parvenir encore au degré de compréhension qu'il faudrait. L'une des parties ne veut pas démordre de l'importance de la richesse du matériau et de l'intelligibilité pour l'entendement, l'autre méprise, c'est le moins qu'on puisse dire, cette intelligibilité et ne jure que par ce qui est immédiatement rationnel et divin. Quand bien même la première des parties nommées, soit par la seule force de la vérité, soit aussi du fait de la fougue de l'autre, a été réduite au silence, et s'est sentie dominée | **XVII** | pour ce qui est du fondement de la chose, elle n'est pas pour autant satisfaite en regard de ces exigences, car celles-ci sont justes, mais ne sont pas remplies. Le silence qu'elle garde ne ressortit que pour moitié à la victoire de l'autre, mais pour l'autre moitié à l'ennui et à l'indifférence qui sont la conséquence ordinaire de l'attente constamment avivée et des promesses jamais tenues.

Pour ce qui est du contenu, les autres en prennent parfois bien à leur aise pour se donner de l'espace. Ils tirent sur leur terrain une grande quantité de matériau, savoir, ce qui est déjà connu et mis en ordre, et tout en s'affairant principalement aux bizarreries et curiosités, ils n'en semblent que posséder davantage encore le reste, avec lequel, à sa manière, le savoir en avait déjà terminé, mais semblent aussi, dans le même temps, dominer ce qui n'était pas encore réglé, et donc soumettre tout à l'Idée absolue, qui par là même semble être connue et reconnue en tout et avoir prospéré jusqu'à devenir la science dans toute son extension. Mais à considérer cette extension de plus près, il ne semble pas du tout qu'elle soit instaurée par le fait qu'une seule et même chose se serait elle-même progressivement donné une figure différenciée, mais qu'elle soit au contraire la répétition sans affiguration d'une seule et même chose, qui est simplement appliquée de l'extérieur au matériau divers | **XVIII** | et acquiert une ennuyeuse apparence de diversité. Lorsque le développement ne consiste en rien d'autre qu'en une semblable répétition de la même formule, l'idée sans doute vraie pour soi en reste toujours en fait à son début. La visite guidée du donné par la forme une et sans mouvement sous la conduite du sujet qui sait, l'immersion extérieure du matériau dans cet élément au repos, tout cela, pas plus que ne le seraient les idées adventices tombées arbitrairement sur le contenu, n'est pas l'accomplissement de ce qui est demandé, savoir, la richesse qui surgit de soi, et la différence des figures qui se détermine elle-même. Mais c'est au contraire un formalisme

monochrome, qui n'aboutit qu'à la différence de la matière, et encore, n'y parvient que parce que celle-ci était déjà préparée et bien connue.

Ce formalisme prétend même, au demeurant, que cette monotonie et que l'universalité abstraite sont l'absolu ; il nous assure que l'état d'insatisfaction où nous met cette dernière serait une incapacité à s'emparer du point de vue absolu et à s'y tenir solidement. Si, jadis, la possibilité vide de se représenter quelque chose autrement suffisait à réfuter une représentation, et si cette même pure possibilité, la notion générale, avait aussi toute la valeur | **XIX** | positive de la connaissance effective, nous voyons ici pareillement comment toute valeur est imputée à l'idée générale dans cette forme d'ineffectivité, et que l'on tient pour un type d'examen spéculatif la dissolution de ce qui est différencié et déterminé, ou plus exactement son évacuation dans les profondeurs du néant sans plus de développement ni justification qui s'en induirait. Examiner une existence quelconque, telle qu'elle est dans *l'absolu*, consiste ici ni plus ni moins à dire qu'on en a certes maintenant parlé comme d'un quelque chose, mais que pourtant dans l'absolu, dans le A = A, il n'y a pas du tout ce genre de chose, qu'au contraire tout y est Un. Opposer ce savoir Un — que dans l'absolu tout est identique — à la connaissance distinguante et accomplie, ou en quête et demande de cet accomplissement — ou encore, donner son *absolu* pour la nuit où, comme on dit, toutes les vaches sont noires, c'est la naïveté du vide de connaissance. — Quand bien même le caractère insuffisant du formalisme, que la philosophie de l'époque récente a dénoncé et vilipendé, et qui s'est réengendré en elle, est à la fois connu et ressenti, il ne disparaîtra pas de la science tant que la connaissance de l'effectivité absolue | **XX** | n'aura pas parfaitement pris la claire mesure de sa nature. — Eu égard au fait que la représentation générale, lorsqu'elle précède ce qui est une tentative de sa réalisation, facilite l'appréhension de cette dernière, il n'est pas inutile d'en suggérer ici une sorte d'à-peu-près, ceci pour écarter, par la même occasion, un certain nombre de formes dont l'habitude est un obstacle pour la connaissance philosophique.

Dans ma façon de voir et comprendre la question, qui doit [seulement] se justifier par l'exposition du système lui-même, tout dépend de ce qu'on appréhende et exprime le vrai non comme *substance*, mais tout aussi bien comme *sujet*. Dans le même temps il faut noter que la substantialité inclut en soi aussi bien l'Universel, ou *l'immédiateté du savoir* [lui-même], que celle qui est être, ou immédiateté *pour le* savoir. Si le fait de comprendre Dieu comme la substance Une a révolté le siècle où cette définition et détermination a été énoncée, la raison en était d'une part dans l'instinct que la conscience de soi n'y est pas conservée, mais y a tout simplement sombré ; mais d'autre part, la position contraire, qui maintient sans faiblir la pensée comme pensée, *l'universalité* [en tant que telle], est elle aussi cette même simplicité ou substantialité | **XXI** | indifférenciée, non mise en mouvement ; et quand, troisièmement, la pensée unit avec soi l'être de la substance en tant que telle, et comprend l'immédiateté, ou le fait de contempler quelque chose, comme une pensée, l'important est encore de voir si cette intuition intellectuelle ne retombe pas une nouvelle fois dans la simplicité indolente et n'expose pas l'effectivité elle-même de manière ineffective.

La substance vivante n'est, en outre, l'être qui est *sujet* en vérité, ou, ce qui signifie la même chose, qui est effectif en vérité, que dans la mesure où elle est le mouvement de pose de soi-même par soi-même, ou encore, la médiation avec soi-même du devenir autre à soi. Elle est en tant que sujet la pure *négativité simple*, et par là même précisément la scission du simple, ou le redoublement en termes opposés, qui à son tour est la négation de cette diversité indifférente et de son opposition ; seule cette identité *qui se reconstitue* ou la réflexion dans l'être autre en soi-même — et non une unité *originelle* en tant que telle, ou *immédiate* en tant que telle — est le vrai. Le vrai est le devenir de lui-même, le cercle qui présuppose comme sa finalité et qui a pour commencement sa fin et qui n'est effectif que par sa réalisation complète et par sa fin. | **XXII** |

On peut donc, si l'on veut, dire de la vie de Dieu et de la connaissance divine qu'elles sont un jeu de l'amour avec lui-même ; cette idée retombe au niveau de l'édification, et même dans la fadeur, lorsqu'il y manque le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif. *En soi*, cette vie est certes l'identité à soi sans mélange et l'unité avec soi-même, qui ne prend pas au sérieux l'être autre et l'étrangement, non plus que le dépassement de cet étrangement. Mais cet *En soi* est l'universalité abstraite dans laquelle on fait abstraction de sa nature, qui est *d'être pour soi*, et donc tout simplement du mouvement autonome et spontané de la forme. Quand on déclare que la forme est identique à l'essence, c'est précisément alors un contresens d'estimer que la

connaissance pourrait se contenter de l'en soi ou de l'essence, mais se dispenser de la forme — que le principe fondamental absolu, ou l'intuition absolue, rendrait évitable la complète réalisation de cette essence ou le développement de cette forme. C'est précisément parce que la forme est aussi essentielle à l'essence que celle-ci l'est à soi-même, que l'essence ne doit pas seulement être comprise et exprimée comme essence, c'est-à-dire comme substance immédiate, ou comme pure autocontemplation du divin, mais aussi et tout autant comme *forme* et | **XXIII** | dans la totalité de la richesse de la forme développée ; c'est seulement alors qu'elle est comprise et exprimée comme quelque chose d'effectif.

Le vrai est le Tout. Mais le Tout n'est que l'essence s'accomplissant définitivement par son développement. Il faut dire de l'Absolu qu'il est essentiellement *résultat*, qu'il n'est qu'à la *fin* ce qu'il est en vérité ; et c'est là précisément sa nature, qui est d'être quelque chose d'effectif, sujet, advenir à soi-même. Si contradictoire qu'il paraisse que l'absolu doive essentiellement être conçu comme résultat, un petit effort de réflexion a tôt fait pourtant de redresser cette apparence de contradiction. Le commencement, le principe, ou l'absolu, tel qu'il est d'abord et immédiatement énoncé, est seulement l'universel, la généralité. De même que, lorsque je dis : *tous* les animaux, ces mots ne sauraient tenir lieu de zoologie, de même il tombe sous le sens que les mots : Divin, Absolu, Éternel, etc., n'énoncent pas ce qui est contenu en eux ; et seul ce genre de mots expriment de fait l'intuition comme l'immédiat. Ce qui est davantage qu'un mot de ce genre, le passage ne serait-ce qu'à une proposition, est [contient] un *devenir autre*, qui doit être repris, est une médiation. Or cette dernière est précisément | **XXIV** | ce qu'on abhorre et repousse, comme si en faisant plus d'elle que le simple fait de n'être rien d'absolu et de ne pas être du tout dans l'absolu, on abandonnait la connaissance absolue.

Mais cette répulsion horrifiée provient, en réalité, de la non-familiarité avec la nature de la médiation et de la connaissance absolue elle-même. Car la médiation n'est rien d'autre que le mouvement même de l'identité à soi-même, ou encore, elle est la réflexion en soi-même, le moment du Je qui est pour soi, la négativité pure, ou [rabaissé à sa pure abstraction] le *simple devenir*. Le Je, ou le devenir tout simplement, cette intermédiation est précisément, en vertu de sa simplicité, l'immédiateté en devenir et l'immédiat lui-même. — On a donc affaire à une méconnaissance de la raison, lorsque la réflexion est exclue du vrai et n'est pas saisie comme un moment positif de l'absolu. C'est elle qui fait du vrai un résultat, mais qui tout aussi bien abolit ce statut opposé à son devenir, car ce devenir est tout aussi simple et ne diffère donc pas de la forme du vrai, qui est de se montrer *simple* dans le résultat ; il est bien plutôt précisément ce retour opéré dans la simplicité. — Si, certes, l'embryon, est *en soi* homme, il ne l'est pas cependant *pour soi* ; il ne l'est pour soi | **XXV** | que comme raison cultivée qui *a fait* elle-même de soi ce qu'elle est *en soi*. C'est seulement alors cela qui est son effectivité. Mais ce résultat est lui-même immédiateté simple, car il est la liberté consciente de soi qui repose en soi-même, qui n'a pas mis l'opposition de côté, pour ne plus y toucher, mais est réconciliée avec elle.

Ce qui vient d'être dit peut encore être exprimé comme suit : la raison est l'activité *adéquate à une fin*. En élevant une pseudo-nature au-dessus d'une pensée elle-même méconnue, et pour commencer, en bannissant la finalité extérieure, on a tout simplement jeté le discrédit sur la forme de *fin visée* en général. Simplement, comme le dit d'ailleurs Aristote en définissant la nature comme l'activité adéquate à une fin, la fin visée est l'immédiat, *l'immobile* qui est lui-même *initiateur de mouvement*, ou encore, est sujet [et qui ainsi est *sujet*]. Mettre en mouvement sa force abstraite [la mise en mouvement de sa force, prise abstraitement], voilà *l'être pour soi* ou la pure négativité. Le résultat n'est la même chose que le commencement que parce que le *commencement* est une *fin visée* ; ou encore, l'effectif n'est la même chose que ce qu'est son concept que parce que l'immédiat en tant que fin a en lui-même le Soi-même ou l'effectivité pure. La fin visée réalisée, ou encore, l'effectif existant est le mouvement et le devenir | **XXVI** | déployé ; mais c'est précisément cette inquiétude qu'est le Soi-même ; et s'il est identique à cette immédiateté et simplicité du commencement, c'est parce qu'il est le résultat, le revenu en soi — mais que précisément le revenu en soi est le Soi-même, et que le Soi-même est l'identité et la simplicité se référant à soi.

Le besoin de représenter l'absolu comme *sujet* recourait aux propositions suivantes : *Dieu* est l'Éternel, ou encore, l'ordre moral de l'univers, ou : l'amour, etc. Dans ce genre de proposition, le vrai est simplement posé directement comme sujet, mais n'est pas exposé comme le mouvement de

réflexion de soi en soi-même. Dans les propositions de cette espèce, on commence par le mot : *Dieu*. Ce qui, pour soi-même, est un son dépourvu de sens, un simple nom ; c'est seulement le prédicat qui nous apprend ensuite *ce qu'il est*, le remplit d'un contenu et le munit d'une signification ; le commencement vide ne devient que dans cette fin un savoir effectif. On ne peut pas, dans cette mesure, éviter de se demander pourquoi on ne parle pas seulement de l'Éternel, de l'ordre moral de l'univers, etc., ou, comme le faisaient les Anciens, de purs concepts, de l'Être, de l'Un, etc., bref de ce qui est la signification, sans y ajouter encore cette sonorité *vide de sens*. Mais ce que ce mot précisément signale, c'est que ce qui est posé n'est pas un Être ou une Essence ou | **XXVII** | un Universel en général, mais quelque chose qui est réfléchi en soi, un sujet. Simplement, ceci, en même temps, est seulement anticipé. Le sujet est pris comme point fixe auquel on ancre fermement les prédicats, par un mouvement qui appartient à celui qui sait ce qu'il en est de lui, et qui n'est pas non plus considéré comme un mouvement appartenant à ce point lui-même ; mais par qui seul le contenu serait présenté comme sujet. Tel que ce à quoi il ressemble ici, ce mouvement ne peut pas lui appartenir ; mais une fois présupposé ce point, il ne peut pas non plus ressembler à autre chose qu'à cela, il ne peut être qu'extérieur. C'est pourquoi l'anticipation qui établit que l'absolu est sujet, non seulement n'est pas l'effectivité de ce concept, mais même rend cette effectivité impossible, étant donné qu'elle pose le concept comme point immobile, alors que l'effectivité est le mouvement propre et autonome.

Parmi un certain nombre de conclusions qui découlent de ce qui vient d'être dit, on peut relever celle-ci, que le savoir n'est effectif et ne peut être exposé que comme science ou *système*. Et qu'en outre, ce qu'on appelle un fondement ou un principe de la philosophie, dès lors qu'il est vrai, est également faux par le seul fait, déjà, qu'il est [ne serait-ce que dans la mesure où il est seulement comme] fondement ou principe. — C'est pourquoi il est facile de le réfuter. Cette réfutation | **XXVIII** | consiste à montrer qu'il lui manque quelque chose ; or s'il lui manque quelque chose, c'est parce qu'il n'est que le général ou le principe, que le commencement. Si la réfutation va au fond des choses, elle est alors prise et développée à partir de lui et non point confectionnée de l'extérieur, à coups d'assertions antagoniques et d'idées adventices contraires. Elle serait donc à proprement parler le développement de ce principe, et ainsi le comblement de son manque, si seulement elle ne sombrait pas dans la méprise qui consiste à ne prendre en considération que son côté *négatif* [que son activité *négative*], et à ne pas prendre également conscience de son progrès et de son résultat dans ce qu'ils ont de *positif*. — Dans le même temps, la réalisation *positive* proprement dite du commencement est à l'inverse tout aussi bien un comportement négatif à son égard, savoir, à l'encontre de sa forme unilatérale, qui est d'être d'abord seulement *immédiatement* ou d'être une *fin visée*. Ainsi donc elle peut tout aussi bien être prise comme la réfutation de ce qui fait le *fondement* du système, mais aussi et plutôt [mais il est plus juste de la prendre] comme une mise en évidence de ce que le *fondement*, ou le principe, du système n'est en fait que son *commencement*.

Le fait que le vrai ne soit effectif que comme système, ou que la substance soit essentiellement sujet, est exprimé dans la représentation qui énonce l'absolu comme *esprit* : concept sublime entre tous, et qui appartient bien à l'époque moderne et à | **XXIX** | sa religion. Le spirituel seul est *l'effectif* ; il est l'essence ou ce qui *est en soi* — il est ce qui se comporte par rapport à, ou [et] le *déterminé*, *l'être-autre* et *l'être pour soi* — et ce qui dans cette déterminité ou son être hors de soi demeure en soi-même ; ou encore, il est *en soi et pour soi*. Mais cet être en soi et pour soi, il ne l'est d'abord que pour nous ou *en soi*, ou encore : il est la *substance* spirituelle. Il doit être cela également *pour lui-même* — doit être le savoir du spirituel et le savoir de soi en tant qu'il est l'esprit ; c'est-à-dire qu'il doit avoir pour lui le statut *d'objet*, mais de manière aussi immédiate, *d'objet intermédié*, c'est-à-dire aboli, réfléchi en soi. Objet qui n'est *pour soi* que pour nous, dans la mesure où son contenu spirituel est engendré par lui-même ; mais dans la mesure où il est aussi pour soi-même pour soi, cet autoengendrement, le pur concept, est à ses yeux en même temps l'élément objectal au sein duquel il a son existence ; et de cette manière il est pour soi-même dans son existence objet réfléchi en lui-même. — L'esprit qui se sait ainsi [développé] comme esprit est la *science*. Elle est son effectivité et le royaume qu'il s'édifie dans son propre élément.

La *pure* connaissance de soi dans l'être-autre absolu, cet éther *en tant que tel*, est le sol, le terroir | **XXX** | de la science, ou encore, est le *savoir en général*. Le commencement de la philosophie présuppose ou requiert que la conscience se trouve dans cet *élément*. Mais cet élément n'a son achèvement et sa transparence même que par le mouvement de son devenir. Il est la spiritualité

pure, ou [en tant que] *l'universel* qui a la modalité de l'immédiateté simple [Ce simple, tel qu'il a en tant que tel une *existence*, est le sol, qui est pensée, qui n'est qu'en esprit. Étant donné que cet élément, que cette immédiateté de l'esprit, est la substantialité en général de l'esprit…]. Parce qu'il est l'immédiateté de l'esprit, parce que la substance en général est l'esprit, elle est *l'essentialité transfigurée*, la réflexion qui est elle-même simple, ou qui est l'immédiateté [en tant que telle pour soi], *l'être* qui est la réflexion en soi-même. De son côté, la science exige de la conscience de soi qu'elle se soit élevée dans cet éther pour pouvoir vivre et pour vivre avec elle et en elle. À l'inverse, l'individu a le droit de demander que la science lui tende l'échelle au moins jusqu'à ce point de vue [lui montre en lui-même ce point de vue]. Son droit se fonde sur l'autonomie absolue qui est la sienne et qu'il sait posséder en chaque figure de son savoir, car en chacune, qu'elle soit ou non reconnue par la science, et qu'elle ait le contenu qu'on voudra, il est la forme absolue, ou encore, a la *certitude immédiate* de soi-même ; et, partant, pour le cas où l'on préférerait | **XXXI** | cette expression, il est un *être* inconditionné. Si le point de vue de la conscience, qui est d'avoir connaissance de choses objectales par opposition à soi-même, et de soi-même par opposition à ces choses, est tenu par la science pour *l'Autre*, si ce où elle est [se sait] chez soi est au contraire tenu pour la perte de l'esprit, l'élément de la science en revanche est pour elle un au-delà lointain où elle ne se possède plus elle-même. Chacune de ces deux parties semble pour l'autre être l'inverse de la vérité. Le fait que la conscience naturelle se confie immédiatement à la science est une tentative qu'elle fait, attirée par elle ne sait quoi, pour marcher au moins une fois aussi sur la tête. La contrainte qui la force à prendre cette position inhabituelle et à se mouvoir en la conservant est une violence, aussi apparemment imprévue et impréparée qu'inutile, qu'on lui intime de se faire. — Que la science soit quant à elle-même ce qu'elle veut, par rapport à la conscience de soi immédiate elle se présente comme quelque chose qui, face à elle, est à l'envers, ou encore, puisque la conscience de soi immédiate est le principe [de son] de l'effectivité [parce que dans la certitude de soi-même elle a le principe de son effectivité], la science, dès lors que la conscience est pour soi en dehors d'elle, porte la forme de l'ineffectivité. C'est pourquoi elle doit réunir | **XXXII** | cet élément avec elle-même, ou plus exactement mettre en évidence que, et comment, cet élément lui appartient. Privée de [d'une telle] réalité effective, elle est seulement [le contenu, en tant que] *l'en soi, la fin visée* qui n'est encore qu'un *intérieur*, n'est pas en tant qu'esprit, n'est seulement encore que substance spirituelle. Il faut [que cet *en soi* se manifeste et devienne *pour soi*-même] qu'elle se manifeste extérieurement, ce qui signifie tout bonnement qu'elle [qu'il] doit poser la conscience de soi comme ne faisant qu'un avec elle [lui].

C'est ce devenir de la *science en général*, ou du *savoir*, que la présente *Phénoménologie* de l'esprit, [[comme première partie de son système]][1], expose. Le savoir tel qu'il est d'abord, ou encore, *l'esprit immédiat*, est la conscience sans esprit, ou encore la *conscience sensible*. Pour devenir savoir proprement dit, ou pour engendrer l'élément de la science qui est le pur concept [même] de celle-ci, il doit se frayer un long et laborieux chemin. — Ce devenir, tel qu'il est mis en place dans son contenu et dans les figures qui se montrent en lui, se présente comme quelque chose d'autre que comme un guide introductif [ne sera pas ce qu'on se représente d'abord sous la notion de] menant de la conscience non scientifique à la science ; mais également comme autre chose que l'établissement des fondements et justifications de la science ; bref, et de toute façon, que l'enthousiasme qui commence immédiatement comme un coup de pistolet par le savoir absolu, et qui pour se débarrasser des points de vue autres, | **XXXIII** | se contente de déclarer qu'il ne veut pas en entendre parler.

Or, la tâche qu'on se proposait, savoir, de conduire l'individu du point de vue d'inculture où il se tenait jusqu'au savoir, devait être comprise dans son sens universel, et il fallait examiner l'individu universel, l'esprit du monde [l'esprit conscient de soi] dans le processus de sa formation. — Quant au rapport de l'un et de l'autre, chaque moment se montre à nous dans l'individu universel tel qu'il acquiert forme concrète et configuration propre. Tandis que l'individu particulier est l'esprit incomplet, une figure concrète dont l'existence tout entière échoit à une unique déterminité [dans toute l'existence de laquelle une seule déterminité est prédominante], et où les autres déterminités ne sont présentes que sous des traits effacés et flous. Dans l'esprit qui se tient plus haut qu'un autre, l'existence concrète et plus humble s'est abaissée jusqu'à n'être plus qu'un moment sans apparence ; ce qui auparavant était la chose même n'est plus guère qu'une trace ; sa figure est voilée, n'est plus qu'un simple ombré. L'individu dont la substance est l'esprit de niveau supérieur

parcourt tout ce passé à la façon dont celui qui entreprend une science supérieure parcourt les connaissances préparatoires qu'il a depuis longtemps en lui-même pour se rendre présent leur contenu ; il rappelle son [leur] souvenir, sans s'y intéresser | **XXXIV** | ni s'y arrêter. C'est ainsi que tout individu singulier parcourt aussi les différents degrés de culture de l'esprit universel [doit aussi en ce qui concerne le contenu parcourir les différents degrés de culture de l'esprit universel], mais comme autant de figures déjà déposées par l'esprit, comme des étapes d'un chemin déjà frayé et aplani ; de même que, pour ce qui est des connaissances, nous voyons ce qui, à des époques antérieures, occupait l'esprit mûr des hommes descendre au niveau de connaissances, d'exercices, voire de jeux du jeune garçon, et que dans la progression pédagogique nous reconnaîtrons, comme redessinée en ombres chinoises, l'histoire de l'acculturation du monde. Cette existence passée est déjà propriété acquise de l'esprit universel qui constitue la substance de l'individu [lui apparaissant ainsi extérieurement], ou sa nature inorganique. — La culture de l'individu, à cet égard rétrospectif, consiste, vu de son côté, à acquérir ce donné, à consommer en lui-même sa nature inorganique et à en prendre possession pour soi. Or ceci [du côté de l'esprit universel en tant que substance] revient tout aussi bien à dire que l'esprit universel ou la substance se donne sa conscience de soi, ou son devenir et sa réflexion en soi [que cette substance produit son devenir et sa réflexion en soi].

La science expose aussi bien ce mouvement formateur, dans son détail exhaustif et sa nécessité, qu'elle expose dans sa configuration ce qui est déjà tombé au niveau de moment | **XXXV** | et de propriété de l'esprit. Le but est que l'esprit ait l'intelligence de ce qu'est le savoir. L'impatience demande l'impossible, savoir, d'atteindre le but sans les moyens. D'une part, il faut supporter la *longueur* de ce chemin, car chaque moment est nécessaire — d'autre part, il faut *s'attarder* à chacun d'eux, car chacun est lui-même une figure individuelle complète et n'est considéré absolument que dans la mesure où sa déterminité est considérée comme un tout ou comme un concret, ou encore, où le tout est considéré dans la particularité caractéristique de cette détermination. — C'est parce que la substance de l'individu, parce que l'esprit du monde a eu la patience de parcourir ces formes dans la longue extension du temps, et de prendre sur soi d'assumer l'énorme travail de l'histoire universelle [dans laquelle il a en chaque forme développé jusqu'à la figure toute la teneur dont elle était susceptible], et parce que, au prix d'un non moindre travail, il a pu atteindre à la conscience quant à soi-même, que l'individu ne saurait assurément [quant à la chose] employer moins de peine à concevoir sa substance. Mais en même temps, il a, depuis lors, moins de mal, parce que *en soi* ceci est accompli : parce que le contenu est déjà l'effectivité éliminée et transformée en possibilité, et l'immédiateté obtenue par force [l'effectivité, l'immédiateté obtenue par force, parce que la configuration est déjà réduite à son abréviation, à la simple détermination de pensée]. Étant déjà un *pensé*, il est *propriété* de l'individualité [de la substance]. Il ne faut plus renverser l'existence, *l'être-là* en *être en soi*, mais seulement *l'être en soi* en forme de *l'être pour soi*, dont il faut définir plus précisément la nature [Il ne faut plus renverser *l'être-là* de l'existence en la forme de *l'être en soi*, mais | **XXXVI** | renverser en la forme de *l'être pour soi l'en soi*, qui n'est plus simplement originel, ni enfoncé dans l'existence, mais au contraire déjà *remémoré*. Il faut indiquer plus précisément la nature de cette opération].

Dans ce mouvement, ce qui est épargné à l'individu [ce qui, dans la perspective où nous prenons ici ce mouvement, est épargné dans le tout…], c'est l'abolition de *l'existence* ; mais ce qui reste [et requiert le passage à un autre type de formation supérieure], c'est la *représentation* et la *familiarisation* avec les formes. Par cette première négation, l'existence reprise dans la substance n'est d'abord *qu'immédiatement* transposée dans l'élément du Soi-même ; elle [cette propriété qu'elle s'est acquise] a donc encore le même caractère d'immédiateté non conçue ou d'indifférence sans mouvement que l'existence elle-même ; ou encore, elle est seulement passée dans la *représentation*. En même temps, et par là même, l'existence est devenue quelque chose de *bien connu*, quelque chose avec quoi l'esprit [existant] en a fini, et où donc son activité et, partant, son intérêt, ne se trouvent plus. Si l'activité qui en finit avec l'existence est la médiation immédiate ou existante, et donc seulement le mouvement de l'esprit particulier qui ne se conçoit pas, le savoir, en revanche, est dirigé contre la représentation née ainsi, contre cette familiarité, il est l'agir du *Soi-même universel* et l'intérêt de la *pensée*.

Les choses qu'on sait comme ça, en général, précisément parce qu'elles nous sont *bien connues et familières*, ne sont pas connues. C'est l'auto-illusion la plus ordinaire, | **XXXVII** | en même temps qu'une illusion faite aux autres, de présupposer dans la connaissance qu'on a déjà la familiarité de

quelque chose et de s'en satisfaire tout autant ; ce genre de savoir a beau argumenter et discourir dans un sens et dans l'autre, il n'avance pas d'un pouce, sans même savoir ce qui lui arrive. Le sujet et l'objet, etc., Dieu, la nature, l'entendement, la sensibilité, etc., sont posés au départ et sans examen comme des choses bien connues, dont la validité est établie, et qui constituent de solides points de départ aussi bien que de retour. Le mouvement se promène de l'un à l'autre de ces points, qui pour leur part demeurent immobiles, et ne se produit donc qu'à leur superficie. Et du coup, comprendre et vérifier consistent à voir si chacun trouve dans sa propre représentation ce qui est dit par eux, s'il lui semble ou non ainsi, s'il connaît bien ça ou non.

Analyser une représentation, ainsi qu'on l'a déjà fait par ailleurs, n'était déjà rien d'autre qu'abolir la forme de sa familiarité. Décomposer une représentation en ses éléments originels, c'est revenir aux moments de celle-ci qui à tout le moins n'ont pas la forme de la représentation toute faite, mais constituent la propriété immédiate du Soi-même. Certes, cette analyse n'aboutit qu'à des *notions* qui sont elles-mêmes des déterminations familières, bien connues, fermement établies et immobiles. | **XXXVIII** | Mais cet état de *dissociation* et d'ineffectivité est lui-même un moment essentiel ; car c'est uniquement parce que le *concret* se scinde et fait de soi un ineffectif qu'il est ce qui se meut. L'activité de dissociation est la force propre et le travail de l'*entendement*, de la plus étonnante et de la plus grande puissance qui soit, ou, pour tout dire : de la puissance absolue. Le cercle qui repose refermé sur lui-même, et qui, en tant que substance, tient tous ses moments, est le rapport immédiat et qui n'a donc rien d'étonnant. Mais que l'accidentel en tant que tel, séparé de son milieu ambiant, que ce qui est lié et n'est réalité effective que dans sa connexion avec un autre, acquière une existence propre et une liberté dissociée, cela c'est l'énorme puissance du négatif ; c'est l'énergie de la pensée, du pur Je. La mort, pour donner ce nom à cette ineffectivité, est ce qu'il y a de plus terrible, et retenir ce qui est mort, est ce qui requiert la plus grande force. La beauté sans force déteste l'entendement parce qu'il lui impute et enjoint cela même qu'elle ne peut pas faire. Mais la vie de l'esprit n'est pas la vie qui s'effarouche devant la mort et se préserve pure de la décrépitude, c'est au contraire celle qui la supporte et se conserve en elle. L'esprit n'acquiert sa vérité qu'en se trouvant lui-même | **XXXIX** | dans la déchirure absolue. Il n'est pas cette puissance au sens où il serait le positif qui n'a cure du négatif, à la façon dont nous disons de quelque chose : ce n'est rien, ou, ce n'est pas vrai, et puis, bon, terminé, fi de cela et passons à n'importe quoi d'autre ; il n'est au contraire cette puissance qu'en regardant le négatif droit dans les yeux, en s'attardant chez lui. Ce séjour est la force magique qui convertit ce négatif en être. Et cette force est la même chose que ce que nous avons nommé plus haut le sujet, lequel, en donnant dans son élément existence à la déterminité, abolit l'immédiateté abstraite — c'est-à-dire qui ne fait *qu'être* tout simplement —, et par là même est la substance véritable, l'être, ou l'immédiateté qui n'a pas la médiation à l'extérieur de soi, mais est elle-même celle-ci.

Que le représenté devienne propriété de la pure conscience de soi, cette élévation à l'universalité en général, n'est que l'un des côtés, n'est pas encore la culture achevée. — La nature des études dans l'Antiquité les distingue de celles de l'époque moderne en ce qu'elles étaient au sens propre le façonnement intégral de la conscience naturelle. En s'essayant spécifiquement à chaque partie de son existence, et en philosophant sur tout ce qui arrivait, elle engendrait en elle-même une universalité rendue agissante de part en part. Tandis qu'à l'époque moderne, | **XL**| l'individu trouve la forme abstraite déjà toute préparée ; l'effort qu'il fait pour la saisir et se l'approprier est plus l'impulsion, sans médiation, de son intérieur et un engendrement dissocié de l'universel, qu'une émergence progressive de celui-ci à partir du concret de la multiple diversité de l'existence. C'est pourquoi le travail ne consiste pas tant, aujourd'hui, à purifier l'individu de la modalité sensible immédiate et à faire de lui la substance pensée et pensante, qu'à rendre au contraire l'universel effectif et à lui insuffler l'esprit en abolissant les pensées déterminées solidement établies. Mais il est de loin plus difficile de rendre fluides les pensées solidement établies que l'existence sensible. La raison en est ce que nous avons indiqué antérieurement. Ces premières déterminations ont pour substance et élément de leur existence le Je, la puissance du négatif, ou encore, la pure effectivité ; tandis que les déterminations sensibles n'ont que l'impuissante immédiateté abstraite ou l'être en tant que tel. Les pensées deviennent fluides dès lors que le pur penser, cette *immédiateté* intérieure, se reconnaît comme moment, ou que la pure certitude de soi-même fait abstraction de soi — non pas s'abandonne ou se met de côté, mais abandonne ce qu'il y a | **XLI** | de *fixe* dans sa position de soi, aussi bien la fixité du pur concret — que le Je même est par opposition à un contenu distinct

— que la fixité de choses distinctes qui, posées dans l'élément du pur penser, ont part à cette inconditionnalité du Je. C'est par ce mouvement que les pures pensées deviennent des *concepts* et sont seulement alors ce qu'elles sont en vérité, des mouvements autonomes, des cercles, sont ce qui est leur substance : des essentialités spirituelles.

C'est ce mouvement des essentialités pures qui constitue la nature de la scientificité en général. Considéré comme la connexion interne de leur contenu, il est la nécessité et l'expansion de ce contenu en un tout organique. Grâce à lui, la voie par laquelle on parvient au concept du savoir devient pareillement un devenir nécessaire et complet, en sorte que cette préparation cesse d'être un discours philosophique contingent qui se raccroche à tels ou tels objets, rapports et pensées de la conscience imparfaite, selon que la contingence les amène et les rattache, ou qui cherche à fonder le vrai à partir d'idées déterminées, par des raisonnements, conclusions et autres déductions qui tantôt vont dans un sens, tantôt vont dans l'autre ; c'est par le mouvement du concept, au contraire, que ce chemin englobera dans sa nécessité la mondialité | **XLII** | tout entière de la conscience.

Une autre raison qui fait qu'une exposition de ce genre constitue aussi la *première* partie de la science, est que si l'existence de l'esprit en tant que première instance n'est autre chose que l'immédiat, ou que le commencement, ce commencement n'est pas encore son retour en soi. C'est pourquoi *l'élément de l'existence immédiate* est la déterminité par laquelle cette partie de la science se différencie des autres. — Et d'indiquer cette différence nous amène à commenter un certain nombre de pensées solidement établies qu'on rencontre généralement à ce propos.

L'existence immédiate de l'esprit, la *conscience*, comporte les deux moments : celui du savoir, et celui de l'objectalité négative pour le savoir. Dès lors que dans cet élément l'esprit se développe et dispose ses différents moments, cette opposition leur échoit et ils se présentent tous comme des figures de la conscience. La science de ce chemin est science de *l'expérience* que fait la conscience ; la substance est examinée telle qu'elle-même et son mouvement sont l'objet de la conscience. La conscience ne sait et ne conçoit rien d'autre que ce qui est dans son expérience ; car seul ce qui se trouve en celle-ci est la substance spirituelle, et ce, en tant *qu'objet* de son Soi-même. | **XLIII** | Mais l'esprit devient objet, car il est ce mouvement qui consiste à devenir à *lui-même* un *autre*, c'est-à-dire, *un objet de son Soi-même*, et à abolir cette altérité. Et l'on nomme expérience précisément ce mouvement dans lequel l'immédiat, le non-découvert par expérience, c'est-à-dire l'abstrait, que ce soit celui de l'être sensible ou celui du simple seulement pensé, s'étrange, puis, de cette étrangement, revient à soi-même, et n'est que seulement alors exposé dans son effectivité et sa vérité, de même qu'il est aussi propriété de la conscience.

La non-identité qui se produit dans la conscience entre le Je et la substance qui est son objet, est sa différence, le *négatif* tout simplement. On peut regarder celui-ci comme le *manque* de l'un et l'autre, mais il est leur âme, leur principe moteur ; ce pourquoi certains Anciens concevaient le *vide* comme le principe moteur, dans la mesure où ils appréhendaient certes le principe moteur comme le *négatif*, mais n'appréhendaient pas encore celui-ci comme le Soi-même. — Or, si ce négatif apparaît d'abord comme non-identité du Je à l'objet, il est tout aussi bien la non-identité à soi-même de la substance. Ce qui semble se passer en dehors d'elle, être une activité dirigée contre elle, est son propre agissement et elle se montre | **XLIV** | comme étant essentiellement sujet. Dès lors que la substance a montré parfaitement ceci, l'esprit a rendu son existence identique à son essence ; il est à lui-même, tel qu'il est, objet, et l'élément abstrait de l'immédiateté et de la séparation du savoir et de la vérité est dépassé. L'être est absolument intermédié — il est un contenu substantiel qui est tout aussi immédiatement propriété du Je, est dans la modalité du Soi-même, ou encore : est le concept. C'est par là que se conclut la phénoménologie de l'esprit. Ce que l'esprit se prépare en elle, c'est l'élément du savoir. Or, dans cet élément, les moments de l'esprit se répandent sous la *forme de la simplicité* qui connaît son objet en ce que cet objet c'est elle-même. Ils ne se dispersent plus dans l'opposition de l'être et du savoir, mais demeurent dans la simplicité du savoir, sont le vrai dans la forme du vrai, et leur diversité n'est que diversité de contenu. Leur mouvement, qui s'organise en un tout dans cet élément, est la *logique* ou *philosophie spéculative*.

Or, comme ce système de l'expérience de l'esprit ne comprend que *l'apparition phénoménale* de celui-ci, la progression qui mène de ce système à la science du *vrai* qui est dans la *figure* du *vrai* semble être seulement négative, et l'on pourrait vouloir | **XLV** | demeurer exempté du négatif, en ce qu'il est le *faux* et exiger d'être conduit sans plus attendre à la vérité ; à quoi bon s'occuper du

faux ? — Quant à ce dont il a déjà été question ci-dessus, savoir, l'idée qu'il fallait immédiatement commencer par la science, on répondra ici sous l'aspect de la façon dont est constitué le négatif, de ce qu'il en est de lui tout simplement en tant que *faux*. Les représentations sur ce point gênent tout particulièrement l'accès à la vérité. Ceci nous donnera l'occasion de parler de la connaissance mathématique, que le savoir non philosophique tient pour l'idéal que la philosophie devrait s'efforcer d'atteindre, bien que ses efforts, jusqu'à présent, soient restés vains.

Le *vrai* et le *faux* font partie de ces notions déterminées qu'en l'absence de mouvement, on prend pour des essences propres, chacun étant toujours de l'autre côté par rapport à l'autre, sans aucune communauté avec lui, isolé et campant sur sa position. Il faut, à l'encontre de cela, affirmer que la vérité n'est pas une monnaie frappée qui peut être fournie toute faite et qu'on peut empocher comme ça. *Il n'y a* pas plus un faux qu'il n'y a un mal. Certes, le mal et le faux ne sont pas aussi mauvais que le Diable, car en les considérant comme celui-ci on fait même d'eux des *sujets particuliers* ; en tant que faux et que mal ils ne sont que | **XLVI** | des notions *universelles*, mais ont cependant l'un face à l'autre une essentialité propre. — Le faux, car il n'est question que de lui ici, serait l'autre, le négatif de la substance, celle-ci, en tant que contenu du savoir, étant le vrai. Mais la substance est elle-même essentiellement le négatif, d'une part en tant que différenciation et détermination du contenu, d'autre part en tant qu'elle est un acte de différenciation *simple*, c'est-à-dire, en tant que Soi-même et que savoir. On peut certes savoir faussement. Quand on dit qu'on sait quelque chose faussement, cela signifie que le savoir est en non-identité avec sa substance. Mais précisément cette non-identité est l'acte de différenciation en général, qui est un moment essentiel. Certes, de cette différenciation advient leur identité, et cette identité devenue est la vérité. Mais elle n'est pas la vérité au sens où l'on se serait débarrassé de la non-identité, comme on jette les scories séparées du métal pur, ni non plus comme on retire l'outil du récipient terminé : la non-identité au contraire est elle-même au titre du négatif, du Soi-même, encore immédiatement présente dans le vrai. Ceci n'autorise cependant pas à dire que le *faux* constitue un moment, voire une composante du vrai. Dans l'expression qui dit qu'en toute chose fausse il y a quelque chose de vrai, l'un et l'autre ont chacun leur valeur propre, | **XLVII** | comme l'huile et l'eau, qui ne sont qu'extérieurement associées sans pouvoir se mêler. C'est précisément au nom et en vertu de cette signification, qui est de désigner le moment de *l'être-autre parfait*, que leurs expressions, là où leur être-autre est aboli, ne doivent plus être utilisées. De même que l'expression de *l'unité* du sujet et de l'objet, du fini et de l'infini, de l'être et de la pensée, etc., a ceci de fâcheux qu'objet et sujet, etc., signifient ce qu'ils sont *en dehors de leur unité*, et qu'on ne les prend donc pas dans l'unité au sens de ce que leur expression dit, de même, ce n'est plus en tant que faux que le faux est un moment de la vérité.

Le *dogmatisme* de la façon de penser dans le savoir et dans l'étude de la philosophie n'est rien d'autre que l'opinion qui considère que le vrai consiste en une proposition qui est un résultat fermement établi, ou encore, qui est immédiatement sue. Aux questions du genre : date de naissance de César, ou nombre de toises dans un stade, et combien faisait ceci ou cela, etc., est censée être apportée une réponse *nette*, de même qu'il est assurément bien vrai que le carré de l'hypothénuse d'un triangle rectangle est égal à la somme des carrés des deux autres côtés. Mais la nature d'une « vérité » de ce genre est différente | **XLVIII** | de celle des vérités philosophiques.

S'agissant des vérités *historiques*, pour dire un mot rapidement à leur sujet, dans la mesure, effectivement, où l'on ne prend en considération que leur pure dimension historique, on accorde aisément qu'elles concernent l'existence singulière, c'est-à-dire un contenu considéré sous l'aspect de sa contingence et de son arbitraire, c'est-à-dire de déterminations de celui-ci qui ne sont pas nécessaires. — Mais même les vérités nues du genre de celles qui sont citées comme exemples ne sont pas exemptes du mouvement de la conscience de soi. Pour connaître l'une d'entre elles, il faut beaucoup comparer, et aussi consulter de nombreux ouvrages, bref, quelle que soit la manière de s'y prendre, faire des recherches ; et même dans le cas de la vision immédiate de quelque chose, c'est seulement la connaissance de celle-ci conjointement à ses raisons qui sera tenue comme quelque chose qui a une valeur vraie, quand bien même, à proprement parler, seul le résultat nu est censé être ce dont il s'agit.

En ce qui concerne les vérités *mathématiques*, on tiendrait encore moins pour un géomètre celui qui connaîtrait par cœur les théorèmes d'Euclide, c'est-à-dire *de l'extérieur*, sans connaître leurs démonstrations, sans les avoir assimilés, comme on pourrait dire en jouant de l'opposition, *de*

manière intérieure. Pareillement, on tiendrait pour non satisfaisante la connaissance, simplement acquise après avoir mesuré un grand nombre | **XLIX** | de triangles rectangles, des rapports mutuels bien connus qu'il y a entre leurs côtés. Pourtant, même dans la connaissance mathématique, le *caractère essentiel* de la démonstration est encore loin d'avoir pour signification et nature d'être un moment du résultat proprement dit : dans ce résultat, elle est au contraire quelque chose qui est passé et qui a disparu. En tant que résultat, le théorème est certes *quelque chose qui est compris comme vrai par l'intelligence*. Toutefois, cette circonstance vient s'ajouter et ne concerne pas son contenu, mais seulement le rapport au sujet ; le mouvement de la démonstration mathématique ne ressortit pas à ce qui est objet, mais est une activité *extérieure* à la chose. C'est ainsi que la nature du triangle rectangle ne se décompose pas elle-même de la façon où on l'expose dans la construction expédiente pour la démonstration de la proposition qui exprime ces relations ; toute la production du résultat est une démarche, un moyen de connaissance. — Dans la connaissance philosophique aussi, le devenir de *l'existence* en tant *qu'existence* est distinct du devenir de *l'essence* ou de la nature intérieure de la chose. Mais, premièrement, la connaissance philosophique contient *l'un et l'autre devenir*, au lieu que la connaissance mathématique n'expose que le devenir de *l'existence*, c'est-à-dire de *l'être* de la nature de la chose dans la *connaissance* en tant que telle. | **L** | Et, deuxièmement, la connaissance philosophique réunit aussi ces deux mouvements particuliers. La genèse intérieure, ou encore, le devenir de la substance est un passage sans solution de continuité dans l'extérieur ou dans l'existence, dans l'être pour autre chose ; et à l'inverse, le devenir de l'existence est la reprise de soi dans l'essence. Le mouvement est ainsi le double processus et devenir du tout, où chacun pose en même temps l'autre et pour cette même raison a également chez lui-même l'un et l'autre, comme deux points de vue ; ensemble ils font le tout par le fait même qu'ils se dissolvent et font d'eux-mêmes des moments de ce tout.

Dans la connaissance mathématique, la compréhension par l'intelligence est une activité qui, pour la chose, est extérieure ; il s'ensuit que la chose vraie en est modifiée. C'est pourquoi le moyen, construction et démonstration, contient des propositions sans doute vraies ; mais il faut dire tout aussi bien que le contenu est faux. Dans l'exemple ci-dessus, le triangle est mis en pièces, et ses différentes parties sont imputées à d'autres figures géométriques que la construction fait surgir sur ses côtés. C'est seulement à la fin qu'on reconstitue le triangle dont il est véritablement question, qu'on avait perdu de vue pendant toute la démarche, et qui ne se présentait qu'en morceaux appartenant à d'autres ensembles. — Nous voyons donc ici aussi | **LI** | entrer en jeu la négativité du contenu, qui mérite tout autant d'être appelée fausseté du contenu, que la disparition, dans le mouvement du concept, des notions auxquelles on croyait fermement.

Mais la défectuosité proprement dite de cette connaissance concerne aussi bien la connaissance elle-même que sa *matière* en général. — Pour ce qui est de la connaissance, on ne voit pas bien, pour commencer, la nécessité de la construction. Elle ne procède pas du concept de théorème, mais est un ordre qui nous est intimé, et il nous faut obéir aveuglément à la prescription qui enjoint de tracer précisément ces lignes-là, quand on pourrait à l'infini en tracer d'autres, sans détenir d'autre savoir que la bonne croyance que cela sera approprié pour la conduite de la démonstration. Après quoi, cette appropriation se montre bien, effectivement, mais ce n'est qu'une appropriation extérieure puisqu'elle se montre seulement après coup, dans la démonstration. — De la même manière, celle-ci suit une voie qui commence n'importe où, sans qu'on sache encore selon quelle relation avec le résultat qui doit en sortir. Elle adopte dans son cours *telles et telles* déterminations et relations, et en laisse tomber d'autres, sans qu'on comprenne immédiatement en fonction de quelle nécessité ; c'est une fin extérieure qui régit ce mouvement. | **LII** |

L'*évidence* de cette connaissance défectueuse dont les mathématiques sont fières, et qu'elles arborent du reste aussi pour plastronner face à la philosophie, ne repose que sur la pauvreté de leur *fin* et sur le caractère défectueux de leur *matière*, et ressortit donc à une espèce que la philosophie ne peut que dédaigner. — La *fin* qu'elles visent, ou encore, leur concept est la *grandeur*. C'est-à-dire exactement le rapport inessentiel, sans concept. C'est pourquoi le mouvement du savoir se déroule à la surface, ne touche pas la chose même, ne touche pas l'essence ou le concept, et pour cette raison, n'est pas un concevoir. — La *matière* à propos de laquelle les mathématiques avèrent ce réjouissant trésor de vérités est *l'espace* et *l'Un*. L'espace est l'existence dans laquelle le concept inscrit ses différences comme en un élément vide et mort, ou elles sont tout aussi bien immobiles et sans vie. *L'effectif* n'est pas, comme on le considère en mathématiques, une

spatialité. Ni la contemplation sensible concrète, ni la philosophie ne peuvent se satisfaire de cette ineffectivité qui est celle des choses des mathématiques. Dans ce genre d'élément ineffectif il n'y a aussi, au demeurant, que du vrai ineffectif, c'est-à-dire que des propositions fixées, mortes ; on peut s'arrêter à chacune d'entre elles ; la suivante recommence pour soi de nouveau | **LIII** | sans que la première se soit elle-même transportée jusqu'à la suivante, et sans que de la nature de la chose même soit née ainsi, de cette manière, une connexion nécessaire. — De la même façon, en raison de ce principe et élément — et c'est en cela que consiste la dimension formelle de l'évidence mathématique — le savoir court le long de la ligne de l'identité. Ce qui est mort, en effet, ne se mouvant pas soi-même, ne parvient pas à des différences *d'essence*, ne parvient pas à l'opposition ou à la non-identité essentielle, ni donc non plus au passage de l'opposé dans l'opposé, au mouvement qualitatif, immanent, au mouvement autonome. Car c'est uniquement la grandeur, la différence inessentielle, que les mathématiques considèrent. Elles font abstraction du fait que c'est le concept qui scinde l'espace en ses dimensions et qui détermine les liaisons de celles-ci et au sein de celles-ci. Elles n'examinent pas, par exemple, le rapport de la ligne à la surface ; et quand elles comparent le diamètre du cercle à son périmètre, elles se heurtent à leur incommensurabilité, c'est-à-dire à un rapport de concept, à un infini qui échappe à leur définition.

Les mathématiques immanentes, les mathématiques dites « *pures* », ne posent pas non plus le *temps* en tant que temps face à l'espace, | **LIV** | comme la deuxième matière de leur examen. Certes, les mathématiques appliquées traitent du temps, ainsi que du mouvement et d'autres choses effectives encore, mais les propositions synthétiques qu'elles adoptent — c'est-à-dire les propositions quant à leurs rapports déterminées par leur concept — sont celles qu'elles trouvent dans l'expérience, et elles se contentent d'appliquer leurs formules à ces présupposés. Le fait même que les « démonstrations » qu'elles donnent fréquemment de ce genre de propositions, comme par exemple de celle de l'équilibre du levier, du rapport du temps et de l'espace dans le mouvement de la chute des corps, etc., soient données et acceptées comme des démonstrations, est simplement une démonstration de l'importance du besoin de démonstration pour la connaissance, puisque celle-ci, lorsqu'elle n'a pas mieux, prend aussi en considération les semblants vides de démonstration et y trouve motif à satisfaction. Une critique de ces démonstrations serait tout aussi étonnante qu'instructive, d'une part, pour débarrasser les mathématiques de tout ce faux décorum, d'autre part, pour montrer leurs limites, et, par là même, la nécessité d'un autre savoir. — En ce qui concerne le *temps*, dont on devrait se dire qu'en qualité de protagoniste faisant face à l'espace, il constitue la matière de la deuxième partie des mathématiques pures, il est le concept même existant lui-même. Le principe | **LV** | de *grandeur*, de différence sans concept, et celui *d'égalité*, de l'unité abstraite et sans vie, ne sont pas en mesure de se saisir de la pure agitation inquiète de la vie, ni de la différenciation absolue. C'est pourquoi cette négativité ne devient que dans la paralysie, c'est-à-dire, en tant que l'*Un*, une deuxième matière de cette connaissance qui, en ce qu'elle agit de manière extérieure, rabaisse ce qui se meut de soi-même au niveau d'une matière, afin d'avoir en celle-ci un contenu indifférent, extérieur, et sans vie.

La philosophie, en revanche, n'examine pas de détermination *inessentielle* ; elle examine la détermination dans la mesure où elle est détermination essentielle. Son élément et contenu, ce n'est pas l'abstrait ou l'ineffectif, mais *l'effectif*, ce qui se pose soi-même et vit en soi-même, l'existence dans son concept. C'est le procès qui se produit ses propres moments et les parcourt de bout en bout, et ce mouvement tout entier constitue le positif et la vérité de ce positif. Cette vérité inclut donc tout aussi bien le négatif en soi, cela même qu'on appellerait le faux, si on pouvait le considérer comme quelque chose dont il faudrait faire abstraction. Or, c'est au contraire l'évanescent lui-même qu'il faut considérer comme essentiel, et non dans la détermination d'une chose quelconque solidement établie qu'il faudrait laisser tomber, une fois coupée du vrai, | **LVI** | à l'extérieur de ce vrai, on ne sait trop où, de même qu'il ne faut pas non plus considérer le *vrai* comme le positif mort qui repose de son côté. L'apparition est le naître et disparaître, qui lui-même ne naît ni ne disparaît, mais est en soi, et constitue l'effectivité et le mouvement de la vie de la vérité. En sorte que le *vrai* est le vertige bachique, dans lequel il n'est pas un seul membre qui ne soit ivre, et parce que chaque membre, en se détachant, se dissout aussi immédiatement — ce vertige est tout aussi bien le repos transparent et simple. Certes, au tribunal de ce mouvement, les figures singulières de l'esprit, tout comme les pensées déterminées, ne pérexistent pas, mais, tout aussi bien qu'elles sont négatives et évanescentes, elles sont aussi des moments nécessaires

positifs. — Dans le *tout* du mouvement, si on l'appréhende comme repos, ce qui se distingue et se donne une existence particulière dans le mouvement est gardé comme quelque chose qui *se souvient*, dont l'existence est le savoir de soi-même, de même que ce savoir est tout aussi immédiatement existence.

Il pourrait sembler nécessaire de donner préalablement le plus grand nombre d'indications sur la *méthode* de ce mouvement ou de la science. Mais le concept de cette méthode se trouve déjà dans ce qui a été dit et son exposition proprement dite | **LVII** | relève de la Logique, ou plus exactement, est la Logique elle-même. La méthode, en effet, n'est rien d'autre que la construction de l'ensemble érigé dans son essentialité pure. Il faut toutefois, quant aux choses qui avaient cours jusqu'à présent sur ce sujet, avoir conscience de ce que le système des représentations relatives à ce qu'est la méthode philosophique appartient lui aussi à une culture révolue. — Et si ces mots devaient être entendus comme l'écho de quelque quête de renommée ou comme des propos révolutionnaires, toutes tonalités dont je me sais fort éloigné, qu'on songe simplement que l'État scientifique que les mathématiques nous ont légué — tout l'appareil d'explications, de subdivisions, d'axiomes, de séries de théorèmes, avec leurs démonstrations, leurs principes, et les déductions et conclusions qu'on en tire — a déjà, au moins dans l'opinion elle-même, *passablement vieilli*. Même si l'on ne comprend pas distinctement son inutilité, il est clair qu'on n'en fait plus guère usage, ou qu'on n'en fait que peu usage, et que, sans être en soi tombé en discrédit, il n'est malgré tout pas aimé. Et nous devons préjuger de toute chose excellente qu'elle s'imposera à l'usage et se fera aimer. Or, il n'est pas difficile de comprendre que la manière qui consiste à mettre en place une proposition, et à en avancer des justifications, et pareillement à en avancer | **LVIII** | d'autres pour réfuter la proposition contraire, n'est pas la forme dans laquelle la vérité peut entrer en scène. La vérité est le mouvement d'elle-même chez elle-même, tandis que cette méthode, c'est la connaissance qui est extérieure à la matière. C'est pourquoi elle est caractéristique des mathématiques, qui, comme nous l'avons noté, ont pour principe le rapport sans concept des relations de grandeur, et pour matière l'espace mort ainsi que l'Un tout aussi mort, et doit leur être laissée. Elle peut aussi subsister sous une manière plus libre, c'est-à-dire davantage mêlée à l'arbitraire et à la contingence, dans la vie ordinaire, dans une conversation ou un enseignement historique s'adressant plus à la curiosité qu'à la connaissance, comme c'est à peu de chose près aussi le cas d'une préface. Dans la vie courante, la conscience a pour contenu des connaissances, des expériences, des concrétions sensibles, ainsi que des pensées, des principes et de façon générale des choses considérées comme un donné existant ou comme un être ou une essence solidement établis et stabilisés. Tantôt, elle se contente de suivre le cours de tout cela, tantôt, elle interrompt cette chaîne par l'intervention de son libre choix et arbitre sur ce contenu, et se comporte en instance extérieure qui le détermine et le manœuvre. Elle le ramène à une quelconque chose certaine, quand ce ne serait que le sentiment de l'instant, et la conviction s'estime satisfaite | **LIX** | quand elle est enfin parvenue à quelque point de repos qu'elle connaît bien.

Toutefois, si la nécessité du concept bannit la démarche plus relâchée de la conversation raisonneuse, tout aussi bien que la démarche plus crispée du grand apparat scientifique, il n'est pas question non plus, comme nous l'avons déjà rappelé plus haut, de mettre à sa place la non-méthode de l'approche intuitive et de l'enthousiasme, ni l'arbitraire du discours prophétique, qui ne méprise pas seulement cette scientificité-là, mais la scientificité en général.

De même, depuis que la *triplicité* kantienne — qui n'a encore été retrouvée que par l'instinct, qui est encore morte et n'est pas encore saisie de manière conceptuelle — a été élevée à sa signification absolue, et qu'ainsi, dans le même temps, la forme véritable a été mise en place dans son contenu véritable et le concept de la science a surgi, on ne peut pas davantage tenir pour quelque chose de scientifique un usage de cette forme par lequel nous la voyons rabaissée au rang de schéma sans vie, de schème fantomatique stricto sensu, et l'organisation scientifique ramenée à un tableau. — Ce formalisme, dont nous avons déjà parlé ci-dessus de manière générale, et dont nous voulons indiquer ici plus précisément la manière, estime avoir conçu et énoncé la nature et la vie d'une figure | **LX** | quand il a énoncé à son sujet une détermination du schéma comme prédicat — que ce soit la subjectivité ou l'objectivité, ou encore le magnétisme, l'électricité et ainsi de suite, la contraction ou l'expansion, l'est ou l'ouest et autres déterminations de ce genre qu'on pourrait multiplier à l'infini, étant donné que de cette manière chaque détermination ou figure peut à son tour être réutilisée chez l'autre comme forme ou comme moment du schéma, et que chacune peut rendre obligeamment

ce service à l'autre — bref tout un cycle de réciprocité qui ne permet pas d'apprendre ce qu'est la chose même, ni ce qu'est l'une, ni ce qu'est l'autre. D'une part, on y emprunte à la contemplation extérieure commune des déterminations sensibles, qui sont certes censées *signifier* autre chose que ce qu'elles disent, et d'autre part, on utilise ce qui est en soi signifiant, les déterminations pures de la pensée, telles que sujet, objet, substance, cause, l'Universel, etc., de manière aussi machinale et non critique que dans la vie courante, de la même façon qu'on emploie les notions de forces et de faiblesses, d'expansion et de contraction ; en sorte que toute cette métaphysique est aussi non scientifique que ces représentations sensibles. | **LXI** |

À la place de la vie intérieure et du mouvement autonome de son existence, on énonce alors, selon une analogie superficielle, ce genre de déterminité simple issue de la contemplation directe des choses, c'est-à-dire du savoir sensible, mais on donne à cette application externe et vide de la formule le nom de *construction*. — Il en va de ce formalisme comme de tous les autres. Bien obtus celui à qui on ne ferait pas ingurgiter en un quart d'heure la théorie qui pose l'existence de maladies asthéniques, sthéniques et indirectasthéniques, ainsi qu'un nombre égal de programmes thérapeutiques, et qui, puisque aussi bien ce genre d'enseignement, il y a peu, était suffisant, ne saurait métamorphoser dans ce bref laps de temps le praticien routinier qu'il était en théoricien docteur ès sciences médicales. Quand le formalisme de la philosophie de la nature nous enseigne par exemple que l'entendement c'est l'électricité, ou que l'animal c'est l'azote, ou qu'ils équivalent au sud et au nord, etc., ou qu'ils le représentent, tout aussi crûment qu'on le dit ici, voire en brassant tout cela dans davantage de terminologie encore, il se peut que pareille force capable de capter toutes ensemble des choses qui semblent si éloignées, que la violence infligée par cette corrélation au sensible en repos, et qui lui confère ce faisant l'apparence d'un concept, mais se garde bien d'énoncer | **LXII** | le principal, savoir, le concept lui-même ou la signification de la représentation sensible — il se peut, dis-je, que cette force et cette violence plongent l'inexpérience dans une stupeur admirative, la mettent à genoux devant si profonde génialité ; et aussi que la sereine gaieté de ce genre de déterminations, qui remplacent le concept abstrait par du visible observable et le rendent moins triste, la mette en joie et la pousse à s'adresser elle-même des congratulations pour l'heureuse parenté d'âme ainsi pressentie avec une si magnifique opération. Le truc à l'œuvre dans ce genre de sagesse est aussi vite appris que facile à faire marcher. Une fois qu'il est connu, sa répétition devient aussi insupportable que la répétition d'un tour de prestidigitation dont on a compris le procédé. L'instrument de ce formalisme monotone n'est pas plus difficile à manier que la palette d'un peintre qui n'aurait que deux couleurs, par exemple le rouge et le vert, pour colorier une surface, la première, quand on lui demanderait une scène historique, la seconde quand on lui demanderait un paysage. — Il serait difficile de trancher et de dire ce qui l'emporte en l'espèce, si c'est la grâce agréable avec laquelle tout ce qu'il y a dans le ciel, sur la terre et sous la terre, serait ainsi badigeonné avec ce genre de bouillon de peinture, ou la présomption de l'excellence de ce moyen universel ; | **LXIII** | chacune conforte l'autre. Le produit de cette méthode, qui consiste à coller les deux ou trois déterminations du schéma général sur toutes choses célestes et terrestres, sur toutes les figures naturelles et spirituelles, et à tout ranger de cette manière, n'est rien moins qu'un lumineux rapport sur l'organisme de l'univers, c'est-à-dire un tableau semblable à ces squelettes encollés de petites fiches ou à ces rangs de boîtes fermées adornées d'étiquettes qu'on trouve dans les boutiques de marchands d'épices, tableau aussi clair et distinct que la différence du ceci et du cela, et qui, de la même façon qu'on a retiré la chair et le sang des os du squelette, ou que dans la boutique la chose tout aussi peu vivante est cachée dans les boîtes, a lui aussi abandonné ou caché l'essence vivante de la chose. Comme on l'a déjà fait remarquer ci-dessus, cette manière de procéder aboutit aussi, en fin de compte, à une espèce de peinture monochrome absolue, dès lors que la hantise des honteuses différences du schéma l'entraîne à enfoncer celles-ci, pour prix de leur appartenance à la réflexion, dans la vacuité de l'absolu, fabriquant ainsi la pure Identité, le blanc sans forme. Cette homochromie du schéma et de ses déterminations sans vie, d'une part, et, d'autre part, cette Identité absolue, ainsi que le passage de l'une à l'autre | **LXIV** | sont, tout autant l'une que l'autre, entendement mort et connaissance extérieure.

Toutefois, non seulement les plus excellentes choses ne peuvent échapper au destin d'être de la sorte privées de vie et privées d'esprit, et ainsi écorchées, de voir leur peau habiller les épaules du savoir sans vie et de la vanité qui l'habite. Mais, dans ce destin-là lui-même, il faut même encore

reconnaître la violence que ces choses excellentes exercent sur les cœurs, sinon sur des esprits, ainsi que la formation progressive à l'universalité et à la déterminité de la forme, en laquelle consiste son achèvement, et qui seule permet que l'usage de cette universalité fasse de celle-ci une superficialité.

La science ne peut s'organiser qu'à travers la vie propre du concept ; en elle, cette déterminité prise au schéma et collée de l'extérieur sur l'existence est l'âme du contenu accompli qui se meut elle-même. Le mouvement de ce qui est consiste, d'une part, à devenir à soi un autre, et à devenir ainsi son propre contenu immanent ; et d'autre part, ce qui est reprend en soi-même ce déploiement ou cette existence qui est la sienne, c'est-à-dire fait de soi un *moment* et se simplifie en une déterminité. Dans le premier mouvement, la *négativité* est l'activité de différenciation et de position de *l'existence* ; dans le second, | **LXV** | dans ce retour en soi, elle est le devenir de la *simplicité déterminée*. C'est de cette façon que le contenu montre sa déterminité non comme quelque chose qu'il a reçu, ou s'est fait épingler dessus par un autre, mais en se la donnant à lui-même, et c'est à partir de lui-même qu'il vient prendre rang de moment et se désigner comme une localisation, parmi d'autres, du tout. L'entendement de type tabulaire conserve pour soi la nécessité et le concept du contenu, ce qui fait le concret, l'effectivité et le mouvement vivant de la chose qu'il range dans son tableau, ou, plus exactement, on ne dira pas qu'il conserve tout cela pour soi, mais qu'il ne le connaît pas ; car s'il avait cette intelligence des choses, il la montrerait sans doute. Il n'en connaît pas même le besoin ; car alors, il mettrait sa schématisation en sourdine, ou, du moins, ne pourrait, grâce à elle, en savoir plus que ce que donne une table des matières ; cet entendement ne donne que la table des matières, un sommaire du contenu, mais il ne fournit pas le contenu proprement dit. — Même quand la déterminité, comme c'est, par exemple, le cas du magnétisme, est une déterminité en soi concrète ou effective, elle n'en est pas moins descendue au niveau de quelque chose de mort, puisqu'elle ne fait qu'être le prédicat d'une autre existence, sans être connue comme une vie immanente de cette existence, ou telle qu'elle ait en celle-ci son autoengendrement et son exposition propres et natifs. L'entendement formel laisse aux autres le soin d'ajouter | **LXVI** | cette chose capitale. — Au lieu d'entrer dans le contenu immanent de la chose, il regarde toujours le tout de très haut, et se tient au-dessus de l'existence singulière dont il parle, c'est-à-dire, ne la voit pas du tout. Tandis que la connaissance scientifique exige au contraire qu'on se remette à la vie de l'objet, ou, ce qui revient au même, qu'on ait devant soi et qu'on énonce la nécessité intérieure de celui-ci. En s'enfonçant ainsi profondément dans son objet, elle ne se souvient plus de cette vue d'ensemble qui n'est que la réflexion du savoir en soi-même à partir du contenu. Toutefois, enfouie ainsi dans la matière et progressant continûment dans son mouvement, elle revient en soi-même, mais ce retour ne s'opère pas autrement que par la reprise en soi du remplissement ou du contenu qui se simplifie en une déterminité, se réduit lui-même jusqu'à être un seul et unique côté d'une existence, et passe dans sa vérité supérieure. Et par là, le Tout simple qui se regardait de très haut, émerge lui-même de la richesse où sa réflexion semblait perdue.

Par le simple fait que la substance, selon l'expression que nous avons employée ci-dessus, est en elle-même sujet, tout contenu est sa propre réflexion en soi-même. La pérexistence, ou la substance d'une existence | **LXVII** | est l'identité à soi-même ; sa non-identité avec soi serait en effet sa dissolution. Mais l'identité à soi-même est la pure abstraction ; or celle-ci est la pensée en acte, le *penser*. Quand je dis *qualité*, je dis la déterminité simple ; c'est par la qualité qu'une existence est distincte d'une autre, ou qu'elle est une existence ; elle est pour soi-même, ou encore, elle pérexiste par et à travers cette simplicité avec soi-même. Mais par là même elle est essentiellement la *pensée*. C'est cela qui implique que l'être est un penser ; c'est en cela qu'aboutit l'intelligence qui s'emploie à éviter l'ordinaire parlerie sans concept sur l'Identité de la pensée et de l'être. — Or, en étant l'identité à soi-même ou la pure abstraction, la pérexistence de l'existence est l'abstraction qu'elle-même fait d'elle-même, ou encore, elle est elle-même sa non-identité avec soi, ou sa dissolution — sa propre intériorité et sa reprise en soi : son devenir. Par cette nature de ce qui est, et dans la mesure où ce qui est a cette nature pour le savoir, ce dernier n'est pas l'activité qui manie le contenu comme quelque chose d'étranger, n'est pas la réflexion en soi à partir du contenu et sortant de lui ; la science n'est pas cet idéalisme venu prendre la place du dogmatisme *assertorique* et lui substituer un *dogmatisme* | **LXVIII** | *de l'assurance ou le dogmatisme* de la *certitude de soi-même* ; mais, dès lors que le savoir voit le contenu revenir dans sa propre intériorité, son activité est au contraire tout aussi bien enfoncée dans ce contenu — car elle est le Soi-même immanent du

contenu —, qu'elle est en même temps revenue en soi, car elle est la pure identité à soi-même dans l'être-autre ; et ainsi elle est la ruse qui, tout en faisant semblant de se garder d'être active, jette un œil pour voir comment la déterminité et sa vie concrète, précisément en ce que cette vie s'imagine faire progresser sa propre conservation et son intérêt particulier, sont en réalité l'inverse : une activité qui se dissout elle-même et fait de soi un moment du tout.

Si, plus haut, nous avons donné la signification de *l'entendement* selon le côté de la conscience de soi de la substance, ce que nous venons de dire ici fait apparaître à l'évidence sa signification selon la détermination de la substance comme quelque chose qui est. — *L'existence* est qualité, déterminité identique à soi-même, ou simplicité déterminée, pensée déterminée ; c'est là l'entendement de l'existence. C'est ce qui fait d'elle le « *noûs* » grec, ce comme quoi Anaxagore reconnaissait d'abord l'essence. Ceux qui sont venus après lui ont conçu de manière plus déterminée la nature de l'existence comme *eidos* ou *idea* ; c'est-à-dire *universalité déterminée, espèce*. Le terme espèce semble être par trop ordinaire | **LXIX** | et insuffisant pour les idées, pour le beau, le sacré et l'éternel qui sévissent de plus en plus à notre époque. Mais il est de fait que l'Idée n'exprime ni plus ni moins que le terme espèce. Simplement, nous voyons souvent aujourd'hui une expression qui détermine un concept de manière précise se trouver en butte au mépris, tandis qu'on lui en préfère une autre, quand ce ne serait que parce que cette dernière appartient à une langue étrangère, enveloppe le concept dans un brouillard, et du coup sonne de manière plus édifiante. — C'est précisément en ce que l'existence est déterminée comme espèce qu'elle est une pensée simple ; le « noûs », la simplicité est la substance. En vertu de sa simplicité ou de son identité à soi-même, elle apparaît comme quelque chose de solidement établi et qui subsiste. Mais cette identité à soi-même est tout aussi bien négativité ; et c'est par là que cette existence solide passe dans sa dissolution. La déterminité ne semble d'abord être déterminité que par le fait qu'elle se réfère à *autre chose*, et son mouvement semble lui être communiqué de l'extérieur par une puissance étrangère ; mais le fait qu'elle ait chez elle-même son être-autre, et qu'elle soit son mouvement propre et autonome, cela est précisément contenu dans cette *simplicité* du penser lui-même ; car cette simplicité-ci est la pensée se mouvant et se différenciant elle-même, et l'intériorité propre, le pur *concept*. Et ainsi donc *l'intelligence des choses par l'entendement* est un devenir, et en tant qu'elle est ce devenir, elle est la *rationalité*. | **LXX** |

C'est dans cette nature propre à ce qui est, et qui est d'être dans son être son propre concept, que réside tout simplement la *nécessité logique* ; elle seule est le rationnel et le rythme du tout organique ; elle est tout autant *savoir* du contenu, que le contenu est concept et essence — ou encore : elle seule est le *spéculatif*. — La figure concrète, en se mouvant elle-même, fait d'elle une déterminité simple, et par là s'élève à la forme logique et est dans son essentialité ; son existence concrète n'est que ce mouvement et est immédiatement existence logique. C'est pourquoi il n'est pas besoin de plaquer de l'extérieur le formalisme sur le contenu concret ; ce dernier est en lui-même le passage dans le premier, lequel cependant cesse d'être ce formalisme extérieur, parce que la forme est le devenir natif du contenu concret proprement dit.

Cette nature de la méthode scientifique, savoir, d'une part qu'elle n'est pas séparée du contenu, d'autre part qu'elle se détermine par soi-même son propre rythme, a son exposition propre, comme nous l'avons déjà rappelé, dans la philosophie spéculative. — Ce qu'on dit par là exprime certes le concept, mais ne peut valoir pour plus que pour une assurance donnée par anticipation. La vérité de celle-ci ne réside pas dans ce simple exposé partiellement | **LXXI** | narratif ; et donc, et pareillement, est tout aussi peu réfutée, lorsqu'on affirme comme sûr, à l'inverse, qu'il n'en va pas ainsi, mais que les choses en l'espèce se passent comme ceci ou comme cela, lorsqu'on nous remémore et énumère des représentations courantes comme autant de vérités bien connues sur lesquelles il y aurait accord, ou encore lorsqu'on nous sert à grand renfort d'« assurément » les dernières nouveautés tout droit sorties du saint écrin de l'intuition divine intérieure. — Cette façon d'accueillir les choses est ordinairement la première réaction du savoir pour qui quelque chose était inconnu, celle qui consiste à « être contre » afin de préserver sa liberté et sa propre intelligence, sa propre autorité face à celle qui lui est étrangère, car c'est sous cette figure étrangère qu'apparaît ce qui est accueilli alors pour la première fois — mais aussi pour se débarrasser de l'apparence et de l'espèce de honte censée flétrir le fait que quelque chose a été appris, de la même façon que dans l'acceptation bruyamment approbatrice de ce qui est inconnu, la réaction analogue consiste en ce qui, dans une autre sphère, était le discours et l'action ultrarévolutionnaire.

C’est pourquoi ce qui importe dans *l’étude* menée par la *science*, c’est d’assumer l’effort, la fatigue du concept. La science exige que l’attention soit tournée vers le concept en tant que tel, vers les déterminations simples, par exemple, celle *d’être en soi, d’être pour soi, d’identité à soi-même*, etc., car ces déterminations sont le genre de purs automouvements | **LXXII** | qu’on pourrait appeler des âmes si leur concept ne désignait pas quelque chose de plus élevé que celles-ci. Pour qui a pris l’habitude de se laisser courir au fil des représentations, l’interruption de celles-ci par le concept est aussi gênante que pour la pensée formelle qui « raisonne » une fois dans un sens, une fois dans l’autre, dans des pensées sans effectivité. On donnera à la première habitude le nom de pensée matérielle, de conscience contingente, qui est seulement enfoncée dans la matière, et qui donc trouve plutôt saumâtre de devoir à la fois extraire son Soi-même pur de la matière et en même temps être chez soi. Tandis que la pensée qui « raisonne », c’est au contraire la liberté par rapport au contenu et le dédain vaniteux qui regarde celui-ci de haut ; dédain vaniteux auquel on enjoint de faire l’effort d’abandonner cette liberté, et, plutôt que d’être le principe moteur arbitraire du contenu, d’enfouir en lui cette liberté, de laisser ce contenu se mouvoir par sa propre nature, c’est-à-dire par le Soi-même en tant qu’il est à lui, et d’observer ce mouvement. Le renoncement aux incursions personnelles dans le rythme immanent des concepts, le refus de faire intervenir en lui l’arbitraire, ou quelque sagesse acquise par ailleurs, cette attitude abstinente est elle-même un moment essentiel de l’attention au concept. | **LXXIII** |

Il faut souligner de manière plus soutenue, chez le comportement raisonneur, les deux aspects sous lesquels la pensée concevante lui est opposée. — D’une part, ce comportement a un rapport négatif vis-à-vis du contenu appréhendé, il sait le réfuter et le réduire à rien. Le constat par l’intelligence « qu’il n’en va pas ainsi » en reste au *négatif* pur et simple, c’est la position ultime qui ne se dépasse pas soi-même pour aller à un nouveau contenu ; pour avoir de nouveau un contenu, il faut au contraire que, partant de n’importe où, soit entrepris *quelque chose d’autre*. C’est donc la réflexion dans le Je vide, la vanité de son savoir. — Toutefois cette vanité n’exprime pas seulement le fait que ce contenu est vain, mais aussi que cette intelligence elle-même est vaine ; car elle est le négatif qui n’aperçoit pas en soi le positif. Et en ne récoltant pas sa propre négativité elle-même comme contenu, cette réflexion n’est tout simplement pas dans la chose, mais toujours au-delà d’elle ; c’est pourquoi elle s’imagine qu’en affirmant le vide elle est toujours plus loin qu’une intelligence pleine de contenu. Tandis que dans la pensée concevante, ainsi que nous l’avons montré précédemment, le négatif appartient au contenu lui-même, et qu’il est, aussi bien comme détermination et *mouvement* immanents de ce contenu, que comme *tout* de ceux-ci, | **LXXIV** | le *positif*. Pris comme résultat, il est le négatif issu de ce mouvement, le négatif *déterminé*, et par là même, tout aussi bien, un contenu positif.

Mais si l’on veut bien considérer que ce genre de pensée a un contenu, que ce soit de représentations ou de pensées, ou du mélange des deux, elle a également un autre côté qui lui rend le concevoir difficile. La nature remarquable de ce côté est elle-même étroitement liée à l’essence de l’idée, que nous avons mentionnée plus haut, ou plus exactement, ce côté exprime l’idée telle qu’elle apparaît comme le mouvement qui est appréhension pensante. — De la même façon, en effet, que dans son comportement négatif, dont il vient d’être question, la pensée qui raisonne est elle-même le Soi-même dans lequel le contenu revient, de même, et à l’inverse, dans sa connaissance positive le Soi-même est un *sujet* représenté, auquel le contenu se réfère comme accident et prédicat. C’est ce sujet qui constitue la base à laquelle le contenu est rattaché et sur laquelle le mouvement court dans un sens et dans l’autre. Il en va autrement dans la pensée concevante. Dès lors que le concept est le Soi-même *propre* de l’objet, qui se présente comme le *devenir de cet objet*, ce n’est pas un sujet immobile et au repos qui porte les accidents sans sourciller, mais le concept qui se meut et reprend en soi | **LXXV** | ses déterminations. Dans ce mouvement, le sujet immobile en question est lui-même perdu ; il entre dans les différences et le contenu, et, plutôt que de demeurer face à la déterminité, il la constitue au contraire, c’est-à-dire constitue à la fois le contenu différencié et le mouvement de celui-ci. En sorte que la terre ferme que la pensée qui raisonne trouve chez le sujet au repos vacille, et que seul ce mouvement lui-même devient l’objet. Le sujet qui remplit son contenu cesse de passer au-delà de celui-ci, et ne peut pas avoir encore d’autres prédicats ou accidents. À l’inverse, toute la dispersion du contenu se trouve par là même regroupée sous le Soi-même ; il n’est pas l’universel qui, libre du sujet, échoirait à plusieurs. Et donc, de fait, le contenu n’est plus prédicat du sujet, mais il est la substance, il est l’essence et le concept de ce dont il est

question. La pensée représentative, dès lors que sa nature est de suivre le cours des accidents ou des prédicats, et de les dépasser — à juste titre, aussi bien, puisqu'ils ne sont rien d'autre que des prédicats et des accidents —, se trouve freinée dans la suite de sa course, dès lors que ce qui, dans la proposition, a la forme d'un prédicat est la substance elle-même. Elle subit, pour représenter les choses ainsi, un contrecoup. | **LXXVI** | Commençant par le sujet, comme si celui-ci demeurait le fondement, elle trouve, dès lors que c'est au contraire le prédicat qui est la substance, le sujet passé au prédicat, et par là même aboli. Et dès lors que ce qui semble être prédicat est devenu ainsi la masse entière et autonome, la pensée ne peut pas errer et vagabonder librement, mais est retenue par cette pesanteur. D'ordinaire, c'est d'abord le sujet en tant qu'il est le Soi-même fixe *objectal* qui est posé comme principe de départ ; c'est de là que part le mouvement nécessaire vers la multiplicité des déterminations ou des prédicats ; ici, à la place de ce sujet-là, c'est le Je qui sait qui entre lui-même en scène, qui est le lien fédérateur des prédicats et le sujet qui les tient. Mais dès lors que ce premier sujet entre dans les déterminations elles-mêmes et est leur âme, le second sujet, celui qui sait, trouve encore le premier sujet dans le prédicat, c'est-à-dire celui avec lequel il voudrait en avoir déjà terminé et par-dessus lequel il voudrait passer pour rentrer en soi ; et au lieu de pouvoir être dans le mouvoir du prédicat l'élément agissant, comme pensée qui raisonne décidant si tel ou tel prédicat devrait être apposé à ce premier sujet, il a, au contraire, encore à faire avec le Soi-même du contenu, n'est pas censé être pour soi, mais être avec ce contenu, conjoint à lui. | **LXXVII** |

Ceci revient à dire, pour exprimer les choses de manière formelle, que la nature du jugement, ou tout simplement de la proposition, qui inclut en soi la différence du sujet et du prédicat est détruite par la proposition spéculative, et que la proposition d'identité que devient la première contient le contrecoup qui réagit à ce premier rapport. — Ce conflit entre la forme d'une proposition en général et l'unité du concept qui détruit cette forme est semblable à celui qui se produit dans le rythme entre le mètre et l'accent. Le rythme résulte du moyen terme suspendu en leur milieu et de leur réunion. De la même façon, dans la proposition philosophique, l'identité du sujet et du prédicat ne doit pas anéantir leur différence, qui est exprimée par la forme de la proposition, et leur unité doit surgir, au contraire, comme une harmonie. La forme de la proposition, c'est l'apparition du sens déterminé, ou l'accent, qui différencie le substrat dont elle est remplie ; mais le fait que le prédicat exprime la substance, et que le sujet lui-même tombe dans l'universel, constitue *l'unité* dans laquelle cet accent s'évanouit jusqu'à n'être plus entendu.

Pour éclairer et commenter par des exemples ce qui vient d'être dit, prenons la proposition : *Dieu est l'être*, le prédicat, dans cette proposition, est l'être ; il a une signification substantielle dans laquelle le sujet se répand. Être, ici, n'est pas censé | **LXXVIII** | être prédicat, mais être l'essence ; ce qui fait que Dieu semble cesser d'être ce qu'il est d'après la disposition de la proposition, savoir, le sujet ferme et consistant. La pensée, au lieu de continuer à avancer dans le passage du sujet au prédicat, et étant donné que le sujet se perd, se sent au contraire freinée et rejetée vers la pensée du sujet, puisqu'elle en déplore l'absence ; ou alors, étant donné que le prédicat lui-même est énoncé comme un sujet, comme l'être, comme *l'essence* qui épuise la nature du sujet, elle trouve aussi le sujet immédiatement dans le prédicat ; et alors, au lieu de conquérir, entrée en soi dans le prédicat, la position libre du raisonnement, elle est encore plongée dans le contenu, ou, à tout le moins, l'exigence qu'elle soit plongée dans ses profondeurs existe. De même encore que lorsqu'on dit que le *réel effectif* est *l'universel*, le réel effectif, en tant que sujet, disparaît dans son prédicat. L'universel ne doit pas seulement avoir la signification du prédicat au sens où cette proposition dirait que le réel effectif est universel, mais il doit exprimer l'essence du réel effectif. — C'est pourquoi la pensée perd tout autant le ferme terrain et le sol objectal qu'elle avait chez le sujet, qu'elle est renvoyée à eux dans le prédicat, et revient, au sein même de celui-ci, | **LXXIX** | non pas en soi-même, mais dans le sujet du contenu.

C'est en grande partie sur ce blocage inhabituel que reposent les plaintes quant au caractère incompréhensible des écrits philosophiques, quand par ailleurs les autres conditions de culture requises pour qu'il les comprenne se trouvent réunies chez un individu. Nous voyons dans ce qui a été dit la raison du reproche très précis qui leur est souvent adressé, savoir, que bien des choses doivent d'abord être lues et relues avant de pouvoir être comprises ; reproche censé contenir quelque chose d'inadmissible et d'ultime, à telle enseigne que s'il était fondé, il n'autoriserait aucune réplique. Ce qui a été dit ci-dessus montre clairement ce qu'il en est. La proposition

philosophique, parce qu'elle est une proposition, suscite l'opinion qu'on a affaire au rapport ordinaire du sujet et du prédicat et au comportement habituel du savoir. Ce comportement et l'opinion qui est la sienne, le contenu philosophique de la proposition les détruit ; l'opinion découvre qu'on voulait dire autre chose que ce qu'elle croyait, et cette correction de son opinion oblige le savoir à revenir à la proposition et à la comprendre maintenant autrement.

Il y a une difficulté qu'il faudrait éviter, et qui est produite par le mélange du mode spéculatif | **LXXX** | et du mode raisonnant, lorsque ce qui est dit du sujet a tantôt la signification de son concept, mais tantôt aussi uniquement celle de son prédicat ou de son accident. — Chacun des modes perturbe l'autre et inversement, et la seule exposition philosophique qui parviendrait à être plastique serait celle qui exclurait enfin rigoureusement le type de rapport ordinaire qui régit les parties d'une proposition.

En fait, la pensée non spéculative a également un droit qui est le sien et qui est valable, mais qui n'est pas pris en compte dans le mode de la proposition spéculative. L'abolition de la forme de la proposition ne doit pas seulement se produire sur un mode *immédiat*, par le seul fait du contenu de la proposition. Mais il faut que ce mouvement contraire soit énoncé ; il faut qu'il ne soit pas seulement ce blocage interne, mais que ce retour du concept en soi soit *exposé*. Ce mouvement, qui constitue ce qui autrement devait être le travail de la preuve, est le mouvement dialectique de la proposition elle-même. Ce mouvement seul est le spéculatif *effectif*, et seule son énonciation est exposition spéculative. En tant que proposition, le spéculatif n'est que le blocage *interne* et le retour non *existant* de l'essence en soi. C'est pourquoi nous nous voyons souvent renvoyés par des exposés philosophiques | **LXXXI** | à cette intuition *intérieure*, et dispensés par là de la présentation du mouvement dialectique de la proposition que nous demandions. — C'est la *proposition* qui doit exprimer *ce qu'est* le vrai, mais essentiellement le vrai est sujet ; et étant sujet, il n'est que le mouvement dialectique, cette marche qui s'autoengendre, s'emmène plus loin et revient en soi. — Dans les autres niveaux de connaissance, c'est la preuve qui constitue ce côté de l'intériorité exprimée. Mais depuis que la dialectique a été séparée de la preuve, c'est en fait le concept de démonstration philosophique qui s'est perdu.

On peut rappeler à ce propos que le mouvement dialectique a, lui aussi, des propositions comme parties ou comme éléments ; c'est pourquoi la difficulté que nous avons indiquée semble continuellement revenir et être une difficulté de la chose même. — On a là quelque chose de semblable à ce qui se passe dans la démonstration ordinaire, où les raisons et fondements auxquels elle a recours ont eux-mêmes besoin à leur tour d'être fondés, et ainsi de suite à l'infini. Toutefois, cette forme d'argumentation par établissement justifié et soumission à des conditions ressortit à ce type de démonstration — dont le mouvement dialectique se distingue — et, partant, relève de la connaissance externe. Ce mouvement, quant à lui, a pour élément | **LXXXII** | le pur concept, ce qui fait qu'il a un contenu qui à même soi est de part en part sujet. On ne trouve donc pas de contenu qui se comporterait comme un sujet principiel, auquel sa signification échoirait comme un prédicat ; la proposition est immédiatement une simple forme vide. — En dehors du Soi-même contemplé de manière sensorielle ou représenté, c'est surtout le nom en tant que nom qui désigne le pur sujet, l'Un vide et sans concept. C'est pour cette raison qu'il peut être utile, par exemple, d'éviter le nom : *Dieu*, parce que ce mot n'est pas immédiatement en même temps un concept, mais le nom proprement dit, la solide tranquillité du sujet principiel ; tandis qu'à l'inverse, par exemple, l'être, ou l'Un, la singularité, et même aussi, le sujet, etc., suggèrent immédiatement des concepts. — Même si des vérités spéculatives sont dites sur ce premier sujet, leur contenu cependant est dépourvu de concept immanent, car il n'est présent que comme sujet au repos, circonstances qui font que ces vérités prennent facilement la forme de la simple édification. De ce côté-là aussi, donc, l'obstacle inhérent à l'habitude prise d'appréhender le prédicat spéculatif en fonction de la forme de la proposition, et non pas comme concept et essence, pourra être aggravé ou amoindri par la faute | **LXXXIII** | de l'exposé philosophique lui-même. L'exposition, tout en demeurant fidèle à l'intelligence de la nature du spéculatif, doit préserver la forme dialectique et n'y rien introduire sinon dans la mesure où il s'agit d'une chose conçue et qui est le concept.

Autre obstacle tout aussi préjudiciable à l'étude de la philosophie que l'attitude raisonnante : la prétention non raisonnante fondée sur des vérités convenues, sur lesquelles leur détenteur n'estime pas qu'il soit nécessaire de revenir, mais qu'il pose au contraire comme points de départ et croit

pouvoir énoncer, mais aussi utiliser pour juger et interdire. Il y a de ce côté une urgence tout à fait particulière à ce que la pratique de la philosophie redevienne une affaire sérieuse. Pour toutes les sciences, tous les arts, toutes les sortes de compétences et habiletés, tous les métiers, prévaut la conviction qu'on ne les acquiert pas sans les multiples efforts de l'apprentissage et de l'exercice. Tandis que, s'agissant de la philosophie, il semble régner aujourd'hui le préjugé que, s'il est indiscutable que quiconque a des yeux et des doigts et se voit remettre le cuir et les outils n'est pas pour autant en mesure de faire des chaussures, n'importe qui en revanche s'y entendrait à faire de la philosophie | **LXXXIV** | et à la juger, parce que sa raison naturelle lui en fournirait le critère, comme s'il n'avait pas également en l'espèce de son propre pied le critère d'une chaussure. — Il semble même qu'on situe la possession de la philosophie précisément dans le manque de connaissances et d'études, et qu'elle cesse là où celles-ci commencent. On la tient fréquemment pour un savoir formel et sans contenu, et il faut déplorer fortement qu'on comprenne si peu que toute chose considérée comme vérité, y compris quant au contenu, dans quelque connaissance et science que ce soit, ne saurait mériter ce nom que lorsqu'elle a été engendrée par la philosophie ; que les autres sciences auront beau tenter sans elle et en raisonnant à l'envi tout ce qu'elles voudront, elles ne pourront avoir en elles-mêmes ni vie, ni esprit, ni vérité.

Pour ce qui concerne la véritable philosophie, nous voyons la révélation immédiate du divin, ainsi que le bon sens humain qui ne s'est ni formé ni donné quelque peine que ce soit avec un autre savoir ou avec la pratique philosophique proprement dite, se considérer immédiatement comme un parfait équivalent du long chemin de la culture, de ce mouvement aussi riche que profond par lequel l'esprit accède au savoir, comme un succédané de tout cela aussi bon que, par exemple, | **LXXXV** | celui que la chicorée est réputée être pour le café. Il n'est nullement réjouissant de relever que l'ignorance, et jusqu'à la grossièreté aussi informe qu'insipide, qui sont incapables de fixer leur pensée dans une unique proposition abstraite, et encore moins dans la corrélation de plusieurs, se donnent avec certitude, tantôt, pour la liberté et la tolérance de la pensée, mais tantôt même pour la génialité. Cette dernière, comme c'est le cas aujourd'hui en philosophie, a sévi jadis tout autant, on le sait, dans la poésie ; mais au lieu de poésie, quand la production de cette génialité avait un sens, elle a fourni de la prose triviale, ou, quand elle allait au-delà de celle-ci, des discours aberrants. De la même façon aujourd'hui, un discours philosophique naturel, qui se considère comme trop bon pour le concept, et se tient, grâce à l'absence de celui-ci, pour un penser contemplatif et poétique, vient mettre sur le marché des combinaisons arbitraires d'une imagination que la pensée ne fait que désorganiser — toutes créatures qui ne sont ni chair, ni poisson, ni poésie, ni philosophie.

Face à quoi, s'écoulant sans encombre dans le lit plus tranquille du bon sens, la pratique philosophique naturelle nous gratifie d'une rhétorique de vérités ordinaires. Et quand on lui brandit l'insignifiance de celle-ci, elle nous assure là-contre que le sens et tout le contenu consistant | **LXXXVI** | existent bien dans son cœur, et doivent bien également exister ainsi chez d'autres, s'imaginant qu'en invoquant l'innocence du cœur, la pureté de la conviction morale, et autres choses de la même eau, elle a dit des choses définitives, à l'encontre desquelles il n'y a ni objection qui tienne, ni quoi que ce soit d'autre à demander. Or, ce qui importait, c'était que le plus grand bien ne restât pas à l'intérieur, mais fût hissé du fond de ce puits jusqu'au jour. Pour ce qui est de produire ce genre de vérités ultimes, il y a longtemps qu'on peut s'en épargner la peine, car il y a belle lurette qu'on les trouve dans le catéchisme, par exemple, dans les proverbes populaires, etc. — Il n'est pas difficile d'attraper ce genre de vérités par ce qu'elles ont d'imprécis et de bancal, et souvent de mettre en évidence pour la conscience qui les détient, et en cette conscience elle-même, la vérité exactement inverse. En cherchant à se tirer du désarroi ainsi installé en elle, cette conscience rechutera dans un autre embarras et finira bien par se fâcher tout rouge en expliquant qu'il en va incontestablement de *telle* et *telle* manière, tandis que tout ce qu'on lui oppose est *pure sophistique* — grand mot que le bon sens commun finit toujours par lâcher contre la raison cultivée, de même que l'ignorance de la philosophie s'est mis une fois pour toutes en réserve, pour la lui appliquer, l'expression « *rêveries* ». — Dès lors qu'il s'est réclamé du sentiment, | **LXXXVII** | de son oracle intime, le sens commun, face à quelqu'un qui n'est pas d'accord avec lui, en a terminé ; il est obligé d'expliquer qu'il n'a plus rien d'autre à dire à celui qui ne trouve pas et ne sent pas en lui-même la même chose — en d'autres termes, il foule aux pieds les racines de l'humanité. La nature de celle-ci, en effet, est de pousser à l'accord avec d'autres et elle n'a d'existence que dans la communauté des consciences réalisée. Tandis que l'attitude

antihumaine, animale, consiste à demeurer dans le sentiment et à ne se pouvoir communiquer que par lui.

À qui s'enquerrait d'une voie royale de la science, on ne pourrait donc en indiquer aucune de plus aisée que celle qui consiste à s'en remettre au bon sens, puis — pour continuer à progresser en même temps que son époque et que la philosophie — à lire des comptes rendus d'ouvrages philosophiques, voire, au besoin, leurs préfaces et leurs premiers paragraphes, car ceux-ci nous donnent les principes universels dont tout dépend, tandis que les comptes rendus, outre la brève notice historique, fournissent encore le jugement porté sur ces œuvres, lequel, parce qu'il est un jugement, porte même au-delà encore de la chose jugée. Tout ce chemin commun se fait en robe de chambre, cependant que le haut sentiment de l'éternel, | **LXXXVIII** | du sacré et de l'infini, s'avance, majestueux, en habit de grand prêtre — chemin du reste qui est déjà lui-même bien plutôt l'être-au-centre immédiat, le génie des idées profondes originales et des hauts éclairs intellectuels. Mais de même que ce genre de profondeur ne révèle pas encore la source de l'essence, ces feux de Bengale ne sont pas l'empyrée. Pensées vraies et intelligence scientifique ne s'acquièrent que dans le travail du concept. Seul le concept peut produire l'universalité du savoir, laquelle n'est ni l'indéterminité et l'indigence communes du bon sens commun, mais une connaissance cultivée et complète — ni la non commune universalité des dispositions de la raison corrompue par l'effet de la paresse et de la présomptueuse conviction d'être génial, mais la vérité qui a grandi et prospéré jusqu'à sa forme native, et qui est capable d'être la propriété de toute raison consciente de soi.

Dès lors que je pose ce par quoi la science existe dans le mouvement propre du concept, il peut sembler que les considérations que je développe sur le fait que les aspects extérieurs — que j'ai cités, ainsi que d'autres encore — des représentations de notre époque quant à la nature et à la figure de la vérité s'écartent de cette position, | **LXXXIX** | voire s'opposent entièrement à elle, ne promettent guère un accueil favorable à une tentative d'exposition du système de la science engagée sous cette détermination. Je puis aussi me dire cependant que, si par exemple, ce qu'il y a de plus excellent dans la philosophie de Platon est parfois placé dans ses mythes, qui n'ont aucune valeur scientifique, il y a également eu des époques, qu'on appelle même des époques d'exaltation enthousiaste, où la philosophie aristotélicienne était estimée pour sa profondeur spéculative, et où le *Parménide* de Platon, qui est sans doute la plus grande œuvre d'art de la *dialectique* antique, était tenue pour le véritable dévoilement et *l'expression positive de la vie divine*, et où même, malgré l'importante opacité de ce qui engendrait *l'extase*, cette même extase incomprise devait bien ne rien être d'autre en fait que le *pur concept* — et me dire aussi, en outre, que ce qu'il y a d'excellent dans la philosophie de notre temps place sa valeur même dans la scientificité, et bien que les autres prennent les choses autrement, ne se fait en réalité reconnaître et valoir que par elle. Et donc je peux également espérer que cette tentative de revendiquer la science pour le concept et de l'exposer dans cet élément caractéristique d'elle qui est le sien saura se frayer une entrée par la vérité intérieure de la chose. Il faut que nous soyons convaincus | **XC** | que le vrai a pour nature de faire irruption quand son temps est venu, et qu'il n'apparaît que lorsque ce temps est venu, que, pour cette raison, il n'apparaît jamais trop tôt ni ne trouve jamais de public non mûr ; et aussi que l'individu a besoin de cet effet pour y éprouver et avérer ce qui est encore sa solitaire affaire à lui et découvrir par expérience comme quelque chose d'universel la conviction qui n'appartient encore qu'à la particularité. Mais en cette matière, il faut souvent distinguer le public de ceux qui se conduisent comme ses représentants et ses porte-parole. Il se comporte, à bien des égards, autrement que ceux-ci, voire de manière opposée. Si, par bonté, il prend plutôt sur lui la faute, en reconnaissant que tel texte philosophique ne lui dit rien, ceux-ci au contraire, assurés qu'ils sont de leur compétence, rejettent toute la faute sur l'écrivain. L'effet chez lui est plus silencieux que toute l'activité de ces morts quand ils enterrent leurs morts. Maintenant, si l'intelligence universelle en général est plus développée et cultivée, si sa curiosité est plus vigilante et son jugement plus promptement déterminé, en sorte que les pieds de ceux qui te porteront dehors sont déjà devant la porte, il faut souvent distinguer de cela l'effet plus lent qui corrige aussi bien l'attention | **XCI** | imposée à coup d'assertions intimidantes que le discrédit et le rejet, et ne donne qu'au bout de quelque temps à l'une des parties un monde qui est celui des siens, tandis que l'autre partie, passé ce temps, n'a plus de postérité.

Comme, au reste, en un temps où l'universalité de l'esprit s'est à ce point renforcée, et où la singularité, ainsi qu'il convient, n'en est devenue que bien plus indifférente, en un temps aussi

où cette universalité tient à sa totale et complète extension ainsi qu'à la richesse qu'elle s'est constituée, et les revendique, la part de l'œuvre globale de l'esprit qui échoit à l'activité de l'individu ne peut être que faible, il faut que celui-ci, comme la nature de la science l'implique déjà, s'oublie d'autant, devienne et fasse, bien évidemment, ce qu'il peut ; mais il faut d'autant moins exiger de cet individu, que lui-même doit attendre moins de soi et réclamer moins pour lui.

1 La pagination indiquée est celle de l'édition originale, donnée entre barres verticales dans notre traduction.

2 Supprimé dans la révision de 1830.

PREMIÈRE PARTIE

Science de l'expérience de la conscience[2]

Introduction

| **3** | C'est une représentation tout à fait naturelle de penser qu'en philosophie, avant d'aborder la chose même qui l'occupe, savoir, la connaissance effective de ce qui est en vérité, il est nécessaire de s'accorder préalablement sur la connaissance que l'on considère comme l'outil qui permettrait de s'emparer de l'absolu, ou comme l'élément intermédiaire à travers lequel on puisse l'apercevoir. Il semble légitime de s'inquiéter, d'une part, de ce qu'il pourrait y avoir diverses espèces de connaissance, et, parmi celles-ci, une espèce plus idoine qu'une autre à parvenir à cette fin ultime — qu'on pourrait donc faire le mauvais choix entre celles-ci —, et d'autre part aussi de redouter, dès lors que la connaissance est une faculté d'une espèce et d'une portée déterminée, que faute d'une détermination plus précise de sa nature et de sa limite, on appréhende, non le ciel de la vérité, mais les nuages de l'erreur. Souci qui, sans doute, ne peut faire autrement qu'évoluer en la conviction que toute la démarche initiale dans laquelle on commence à faire, par la connaissance, l'acquisition pour la conscience de ce qui est en soi, est dans son concept même une absurdité, et qu'entre la connaissance et l'absolu, tombe une limite qui les sépare absolument. Si, en effet, la connaissance est l'outil qui permet de s'emparer de l'essence absolue, il est immédiatement évident que l'application d'un outil à une chose ne laissera pas celle-ci telle qu'elle est pour soi, | **4** | mais procédera au contraire sur elle à un façonnage et à une transformation. Ou alors, si la connaissance n'est pas un outil de notre activité, mais, dans une certaine mesure, un medium passif au travers duquel la lumière de la vérité parvient jusqu'à nous, nous ne recevrons pas non plus alors cette vérité telle qu'elle est en soi, mais telle qu'elle est par et dans ce medium. Dans l'un et l'autre cas, nous utilisons un moyen qui produit immédiatement le contraire de sa fin ; ou plus exactement, l'absurdité consiste en ceci, tout bonnement, que nous ayons recours à un moyen. Certes, il semble que l'on puisse remédier à cet inconvénient par la connaissance du mode d'efficience de cet outil, puisqu'elle permet de retrancher dans le résultat la part qui ressortit à l'*outil* dans la représentation que, grâce à lui, nous obtenons de l'absolu, et ainsi d'obtenir le vrai dans sa pureté. Simplement cette correction ne ferait en réalité que nous ramener au point où nous en étions auparavant. Si nous reprenons à une chose qui a été façonnée et modifiée ce que l'outil y a fait, cette chose — en l'espèce, l'absolu — se trouve alors de nouveau rigoureusement équivalente pour nous à ce qu'elle était avant que nous nous donnions cette peine, qui du coup est superflue. Si l'outil était purement et simplement censé rapprocher de nous l'absolu sans rien y changer, comme la glu le fait pour l'oiseau, il se pourrait bien alors que cet absolu, s'il n'était pas déjà et ne voulait pas déjà être en soi et pour soi chez nous, se raille de pareille ruse ; la connaissance en effet ne serait dans ce cas ni plus ni moins qu'une ruse, | **5** | puisqu'en multipliant tous ces efforts, elle se donnerait alors l'air de faire tout autre chose que produire seulement la relation immédiate et peu coûteuse en efforts. Ou encore, si, nous représentant la connaissance comme un *medium*, l'examen auquel nous la soumettons nous amène à découvrir la loi de sa réfraction, il ne nous servira pareillement à rien, dès lors, de déduire celle-ci du résultat, car ce n'est pas la réfraction du rayon, mais le rayon lui-même par lequel la vérité nous touche qui est la connaissance, et cette réfraction retranchée, nous n'aurions plus alors que l'indication de la pure direction, ou du lieu vide.

Remarquons en passant que, si le souci du risque de tomber dans l'erreur introduit une méfiance envers la science qui se met à l'ouvrage proprement dit sans ce genre de scrupule, et connaît effectivement, on ne voit pas dès lors pourquoi on ne devrait pas introduire, à l'inverse, une méfiance

à l'égard de cette méfiance, ni s'inquiéter que cette crainte de faire erreur ne soit déjà l'erreur elle-même. Et de fait, cette peur présuppose quelque chose, savoir, plusieurs choses comme autant de vérités, sur quoi elle étaye ses scrupules et ses conclusions, et ce sont ces choses elles-mêmes qu'il faut d'abord examiner pour savoir si elles sont la vérité. Elle présuppose en effet *des représentations de la connaissance* comme *outil* et *medium*, en même temps qu'une *différencede nous-même par rapport à cette connaissance* ; mais elle présuppose en priorité que l'absolu se tienne *d'un côté*, et que *de l'autre côté la connaissance* soit pour soi-même, et séparément de l'absolu, quelque chose qui est cependant réel, ou encore, et par là même, que la | **6** | connaissance, qui en étant hors de l'absolu se trouve bien aussi hors de la vérité, soit cependant véritable ; supposition par laquelle ce qui s'appelle peur de l'erreur s'avère plutôt être peur de la vérité.

Cette conclusion et conséquence résulte de ce que l'absolu seul est vrai, ou de ce que seul le vrai est l'absolu. On peut la refuser en faisant cette différence qu'une connaissance qui certes ne connaît pas l'absolu comme la science le veut, peut néanmoins également être vraie ; et que la connaissance en général, quand bien même elle est incapable de saisir l'absolu, peut cependant être capable d'une autre vérité. Mais nous voyons très précisément que ce genre de discussion à l'envi revient à établir une différence peu claire entre un Vrai absolu et un autre genre de Vrai, et que l'absolu, la connaissance, etc., sont des mots qui présupposent une signification à laquelle il faut d'abord parvenir.

Plutôt que de s'embêter avec ce genre de représentations et formules inutiles qui présentent la connaissance comme un outil pour s'emparer de l'absolu ou encore comme un élément intermédiaire à travers lequel nous apercevons la vérité, etc. — tous rapports auxquels finissent par aboutir l'ensemble de ces représentations d'une connaissance séparée de l'absolu et d'un absolu séparé de la connaissance —, plutôt que de s'échiner avec toutes les échappatoires que l'impuissance de la science tire du présupposé de ce genre de rapports, | **7** | afin de se dégager dans le même temps du dur travail de la science, tout en se donnant l'air de l'effort, de la rigueur et du cœur à l'ouvrage, plutôt enfin que de se torturer le cerveau avec des réponses à tout cela, on pourrait fort justement les rejeter comme autant de représentations contingentes et arbitraires, voire considérer comme une tromperie l'emploi abusif — qui leur est lié — de mots comme l'Absolu, la Connaissance, sans oublier l'Objectif et le Subjectif, et d'innombrables autres encore, dont la signification est présupposée universellement connue. Quand certains, en effet, affirment d'une part que leur signification est universellement connue, et d'autre part aussi qu'on a même déjà leur concept, il semble qu'ils visent plutôt à se dispenser de faire le principal, savoir, précisément, de fournir ce concept. On serait plus en droit, au contraire, de s'épargner la peine ne serait-ce que de prendre connaissance de ce genre de représentations et locutions censées protéger de la science elle-même, car elles ne constituent qu'une apparition du savoir, qu'un phénomène vide qui disparaît immédiatement dès que la science entre en scène. Mais la science, en ce qu'elle entre en scène, est elle-même apparition phénoménale ; par son entrée en scène elle n'est pas encore elle-même réalisée et déployée dans toute sa vérité. Et il est, du reste, indifférent qu'on se représente qu'*elle* est l'apparition, ou le phénomène, parce qu'elle entre en scène *à côté d'autre chose*, ou qu'on appelle cet autre savoir non vrai sa manifestation phénoménale. Mais la science | **8** | doit se libérer de cette apparence ; et elle ne le peut qu'en se tournant vers celle-ci. S'agissant en effet d'un savoir qui n'est pas véritable, elle ne peut ni se contenter de le rejeter comme une vue commune des choses, et assurer qu'elle est une connaissance tout à fait différente, et que ce savoir-là pour elle n'est rien du tout ; ni se réclamer de la vague intuition d'un savoir meilleur qu'elle devinerait en lui. En donnant ce genre d'*assurance*, c'est son *être* qu'elle déclarerait pour sa force ; or le savoir non vrai se réclame tout aussi bien de ce qu'*il est*, et nous *assure* que la science pour lui n'est rien ; mais *une* assertion abrupte parmi d'autres ne vaut pas plus que n'importe quelle autre. Et la science peut encore moins se réclamer du savoir intuitif meilleur dont elle devine la présence dans la connaissance non véritable et qui serait dans cette dernière une référence à elle-même ; d'une part, en effet, elle se réclamerait en l'espèce de nouveau et tout aussi bien d'un être ; mais d'autre part elle se réclamerait de soi selon la modalité qui est la sienne dans la connaissance non véritable, c'est-à-dire d'un mauvais mode de son être, se réclamerait plutôt de sa manifestation phénoménale que de ce qu'elle est en soi et pour soi. C'est ce qui nous incite à entreprendre ici d'exposer le savoir dans le processus de son apparition phénoménale.

Or, comme cette exposition n'a pour objet que le savoir dans le processus de son apparition

phénoménale, elle ne semble pas être elle-même la science libre qui se meut dans sa figure caractéristique propre, mais peut être prise, de ce point de vue, comme la voie que suit la conscience naturelle dans sa marche insistante | **9** | vers le savoir vrai ; ou comme l'itinéraire de l'âme parcourant la série de ses configurations comme autant de stations préimplantées pour elle par sa propre nature, afin de se purifier progressivement jusqu'à devenir esprit, en parvenant, par la découverte et expérience complète de soi, à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même.

La conscience naturelle s'avérera n'être que concept du savoir, ou encore, être un savoir non réel. Mais dès lors qu'immédiatement elle se prend au contraire pour le savoir réel, cette voie aura pour elle une signification négative, et elle considérera au contraire ce qui est la réalisation du concept comme une perte de soi-même ; car sur cette voie-là, elle perd la vérité qui est la sienne. C'est pourquoi cette voie peut être considérée comme la voie du *doute*, ou à plus proprement parler, comme voie du désespoir ; il ne s'y produit pas en effet ce qu'on entend d'ordinaire par douter, cette secousse qui ébranle telle ou telle vérité qui n'en était pas une, et à laquelle succède une redisparition attendue du doute et un retour à cette vérité, de telle sorte qu'en fin de compte la chose est prise comme elle l'était auparavant. Mais cette voie est l'intelligence consciente de la non-vérité du savoir dans son apparition phénoménale, pour lequel le plus réel est ce qui au contraire n'est, en vérité, que le concept non réalisé. Ce scepticisme qui s'accomplit n'est donc pas non plus ce dont, sans doute, l'amour rigoureux de la vérité et de la science s'imagine s'être préventivement équipé, | **10** | ce avec quoi il imagine s'être préparé en vue de cette vérité et de cette science ; savoir, la *résolution préalable* de ne pas s'en remettre dans la science à l'autorité des pensées d'autrui, mais de tout examiner et vérifier soi-même et ne suivre que sa propre conviction, ou, mieux encore, de produire tout soi-même et de ne tenir pour le vrai que ce que l'on a soi-même fait. La série des configurations de soi que la conscience parcourt sur cette voie est au contraire l'histoire exhaustive de la *culture* de la conscience elle-même s'éduquant à la science. La résolution en question représente la culture dans la modalité simple qui est celle d'une résolution, c'est-à-dire comme quelque chose qui est immédiatement déjà advenu et révolu ; mais c'est l'autre voie qui, face à cette non-vérité, est la réalisation effective. Certes, suivre sa conviction propre est plus que s'en remettre à l'autorité ; mais ce n'est pas parce que l'on a renversé le tenir-pour par autorité en tenir-pour par conviction personnelle que l'on a nécessairement modifié le contenu de celui-ci et que la vérité a pris la place de l'erreur. La seule chose qui différencie l'immersion dans le système de l'opinion et du préjugé appuyée sur l'autorité d'autrui de celle qui résulte d'une conviction personnelle, c'est la vanité inhérente à cette dernière manière. En revanche, seul le scepticisme qui porte sur toute l'étendue de la conscience dans le processus de son apparition phénoménale commence à donner à l'esprit l'aptitude requise pour examiner et vérifier ce qui est vérité, en ce qu'il installe un doute désespérant quant aux soi-disant représentations, pensées et opinions naturelles, | **11** | qu'il est indifférent d'appeler propres ou venant d'autrui, et dont la conscience qui vient *juste* de se mettre à l'ouvrage de la vérification, est encore emplie et affectée, mais par ce fait même, en réalité, rendue incapable de ce qu'elle veut entreprendre.

L'*intégralité* des formes de la conscience non réelle résultera de la nécessité même du processus progressif et de la connexion interne de l'ensemble. Pour rendre la chose compréhensible, on peut, sur un plan général, faire cette remarque préalable que l'exposition dans sa non-vérité de la conscience non véritable n'est pas un mouvement purement *négatif*. C'est là le genre de point de vue unilatéral qu'en a de manière générale la conscience naturelle ; et le savoir qui fait de cette unilatéralité sa propre essence est l'une des figures de la conscience inachevée, dont l'échéance est inscrite dans le courant même de cet itinéraire, et qui s'y présentera. Cette figure, c'est en effet le scepticisme, qui ne voit jamais dans le résultat que le *pur Rien*, et fait abstraction de ce que ce néant est précisément le néant *de ce dont il résulte*. Or seul le néant pris comme le néant de ce dont il provient est en réalité le résultat véritable ; et, partant, il est lui-même un néant *déterminé* et a un *contenu*. Le scepticisme, qui s'achève par l'abstraction du néant ou du vide, ne peut plus repartir plus loin en partant de celui-ci, mais doit attendre de voir si quelque chose, et quoi, se présente de nouveau à lui pour le précipiter dans ce même abîme vide. | **12** | Mais dès lors qu'à l'inverse le résultat est appréhendé tel qu'il est en vérité, savoir, comme négation *déterminée*, une forme nouvelle a surgi, du coup, immédiatement, et dans la négation s'est accomplie la transition d'où résulte spontanément la poursuite du parcours de toute la série complète des figures de la conscience.

Cela étant, le *but* à atteindre, pour le savoir, est tout aussi nécessairement planté que la série progressive du parcours ; il est là où il n'a plus besoin d'aller encore au-delà de lui-même, là où il se trouve lui-même et où le concept correspond à l'objet, et l'objet au concept. C'est pourquoi aussi la progression qui mène à ce but est irrésistible, et c'est pourquoi aucune station antérieure à lui ne peut procurer de satisfaction. Ce qui est pris dans les bornes d'une vie naturelle ne peut pas de soi-même aller au-delà de son existence immédiate ; mais c'est autre chose qui le pousse au-delà de cette limite, et ce déportement est sa mort. Tandis que la conscience est pour soi-même son *concept*, ce qui fait qu'elle est immédiatement dépassement du borné, et donc, étant donné que ce borné lui appartient, dépassement de soi-même. L'Au-delà, en même temps que le singulier, est ainsi posé pour elle, ne serait-ce qu'au titre de ce qui, comme quand on regarde les choses dans l'espace, est *à côté* du borné. C'est donc la conscience elle-même qui se fait subir cette violence de se gâcher sa satisfaction limitée. Certes, quand elle éprouve cette violence, la peur peut avoir un mouvement de recul devant la vérité et s'efforcer de conserver ce dont la perte est | **13** | imminente, mais elle ne saurait trouver le repos ; soit qu'elle veuille demeurer dans un état de nonchalance sans pensée : parce que la pensée étiole la non-pensée et que son inquiétude dérange la nonchalance ; soit encore qu'elle se fixe comme pure réceptivité de la sentimentalité, qui assure trouver que tout à sa façon, dans *son espèce*, est *bon* : car cette assurance subit tout autant une violence de la raison, qui estime pour sa part que précisément, dans la mesure où une chose est une espèce, elle n'est pas bonne. Ou encore, la crainte de la vérité peut se dissimuler à soi-même et à d'autres derrière l'apparence que précisément ce serait l'ardente passion de la vérité elle-même qui lui rendrait si difficile, voire impossible, de trouver une autre vérité que la seule vérité de la vanité, d'être plus avisé encore que toute pensée qu'on peut tirer de soi ou tenir des autres. Cette vanité, qui s'y entend à rendre vaine toute vérité pour en revenir à soi-même, et se repaît de ce genre d'entendement propre à soi, qui ne sait jamais que dissoudre toutes pensées et trouver seulement, pour tout contenu, que le Je tout sec, est une satisfaction qu'il faut abandonner à elle-même, car elle fuit l'universel et ne recherche que l'être pour soi.

De même que nous avons dit toutes ces choses de manière préalable et générale sur le mode et la nécessité de la progression, il peut encore être utile de faire quelques rappels sur la *méthode d'exécution*. Cette exposition, présentée comme un comportement de la *science par rapport* au savoir *dans son apparition phénoménale* et comme un *examen* et une *vérification* | **14** | de la *réalité de la connaissance*, ne semble pas pouvoir se dérouler sans que soit posé dès le principe comme *critère* un présupposé quelconque. La vérification consiste en effet en l'application d'un critère adopté, et c'est dans l'adéquation ou la non-adéquation qui en résulte entre ce critère et la chose vérifiée que résidera la décision quant à la justesse ou à la fausseté de celle-ci ; et en l'occurrence, le critère en général, et pareillement la science si elle était le critère, est admis comme étant l'*essence*, ou l'*en soi*. Or, ici, alors que la science ne fait encore qu'entrer en scène, ni elle-même, ni quoi que ce soit d'autre ne s'est encore légitimé comme l'essence ou l'en soi ; et il semble qu'en l'absence de cela aucun examen ni vérification ne puisse avoir lieu.

Cette contradiction et son élimination ressortiront de façon plus déterminée si l'on rappelle d'abord les déterminations abstraites du savoir et de la vérité, telles qu'on les rencontre chez la conscience. Celle-ci, en effet, *distingue* de soi quelque chose à quoi, en même temps, elle *se réfère*, ou encore, pour reprendre une expression employée : il y a *pour celle-ci quelque chosequiest* ; et le côté déterminé de cette référence, ou de l'*être* de *quelque chose pour une conscience*, est le *savoir*. Mais de cet *être pour un autre*, nous distinguons l'*être en soi* ; ce qui est référé au savoir est tout aussi bien distingué de celui-ci, et posé comme *étant*, y compris hors de cette relation ; le côté de cet en soi, on l'appelle *vérité*. Quant à savoir ce qu'il y a, à proprement parler, chez ces déterminations, | **15** | cela ne nous intéresse pas davantage ici ; dès lors, en effet, que c'est le savoir dans son apparition phénoménale qui est notre objet, ses déterminations sont également accueillies, dans un premier temps, telles qu'elles se présentent immédiatement ; et c'est sans doute telles qu'elles ont été appréhendées qu'elles se présentent aussi.

Si maintenant, nous examinons, nous, la vérité du savoir, il semble que nous examinions ce qu'il est *en soi*. Simplement, dans cet examen, il est *notre* objet, il est *pour nous* ; et l'*en soi* de ce savoir qui pourrait en ressortir serait ainsi au contraire son être *pour nous*. Ce que nous prétendrions être son essence serait au contraire non pas sa vérité, mais seulement le savoir que nous avons de lui. L'essence ou le critère nous échoirait, et ce qui serait censé lui être comparé, et sur quoi, au terme

de cette comparaison, nous prendrions une décision, n'aurait pas nécessairement à reconnaître ce critère.

Toutefois, la nature de l'objet que nous examinons rend superflue cette séparation ou cette apparence de séparation et de présupposition. La conscience fournit son critère en le prenant chez elle-même, en sorte que l'examen sera une comparaison de soi avec soi-même ; car c'est en elle qu'échoit la distinction qui vient d'être faite. Il y a en elle de l'un *pour un autre*, ou encore, elle a tout simplement à même soi la déterminité de moment du savoir ; et dans le même temps, à ses yeux, cet autre n'est pas seulement *pour elle*, mais est aussi en dehors de cette relation, ou encore, est *en soi* ; | **16** | c'est le moment de la vérité. C'est donc en ce que la conscience à l'intérieur de soi déclare être l'*en soi* ou le *vrai* que nous avons le critère qu'elle instaure elle-même afin d'y mesurer son savoir. Si nous appelons le *savoir concept*, tandis que nous appelons l'essence, ou le *vrai*, ce qui est, ou l'objet, toute la vérification consiste à aller voir si le concept correspond à l'objet. Mais si nous appelons *concept* l'*essence* ou l'en soi de *l'objet*, et qu'en revanche par *objet* nous entendions l'objet en tant qu'*objet*, savoir, tel qu'il est *pour un autre*, la vérification consiste alors à aller voir si c'est l'objet qui correspond à son concept. On voit bien qu'il s'agit dans l'un et l'autre cas de la même chose ; mais l'essentiel est de s'en tenir bien fermement pour tout l'examen au fait que ces deux moments, *concept* et *objet, être pour un autre* et *être en soi-même*, échoient eux-mêmes au savoir que nous examinons, et que, partant, nous n'avons pas besoin d'apporter avec nous des critères et d'appliquer lors de cet examen *nos propres* pensées et idées spontanées ; c'est en laissant celles-ci à l'écart que nous parviendrons à considérer la chose telle qu'elle est *en soi* et pour *soi-même*.

Mais ce n'est pas seulement selon le côté où concept et objet, le critère et ce qui doit lui être soumis, sont déjà présents dans la conscience elle-même, qu'un ajout de notre part est superflu : nous sommes également dispensés de la peine de comparer l'un et l'autre, ainsi que de la *vérification* proprement dite, en sorte que, | **17** | dès lors que la conscience se soumet elle-même à cette épreuve, il ne nous reste à nous aussi, de ce côté, qu'à regarder purement et simplement ce qui se passe. La conscience, en effet, est d'une part conscience de l'objet, et d'autre part conscience de soi-même : conscience de ce qui à ses yeux est le vrai, et conscience du savoir qu'elle en a. Dès lors que l'un et l'autre sont *pour cette même conscience*, elle est elle-même leur *comparaison* ; c'est *pour cette même conscience* qu'il advient que le savoir qu'elle a de l'objet correspond ou non à celui-ci. Certes l'objet semble n'être pour elle que tel qu'elle le sait ; on dirait qu'elle semble ne pas pouvoir passer derrière lui pour voir comment celui-ci est, non *pour cette même conscience*, mais tel qu'il est *en soi*, et donc ne pas pouvoir vérifier sur lui son savoir. Mais précisément, dans le fait même qu'elle ait tout simplement savoir d'un objet, est déjà donnée cette différence qu'il y a à ses yeux quelque chose qui est l'*en soi*, mais que le savoir, ou l'être de l'objet *pour* la conscience, est un autre moment. C'est sur cette distinction, déjà présente et donnée, que repose la vérification. Si les deux choses dans cette comparaison ne se correspondent pas l'une à l'autre, la conscience semble devoir changer son savoir pour l'adapter à l'objet, mais dans la modification du savoir, en fait, c'est également l'objet lui-même qui change pour elle : car le savoir déjà existant était essentiellement un savoir de l'objet ; avec le savoir, l'objet aussi devient un autre, car il appartenait essentiellement à ce savoir. Il advient donc ainsi à la conscience que ce qui pour elle, | **18** | antérieurement, était l'*en soi*, n'est pas en soi, ou encore, que cela n'était *en soi* que POUR ELLE. Dès lors, donc, qu'elle découvre chez son objet que son savoir ne correspondait pas à celui-ci, cet objet également ne résiste plus ; ou alors, c'est le critère de la vérification qui change, lorsque ce dont il était censé être le critère ne passe pas l'épreuve de l'examen ; et la mise à l'épreuve et vérification n'est pas seulement celle du savoir, mais aussi celle du critère qui est le sien.

Ce mouvement *dialectique* que la conscience exerce à même soi, aussi bien à même son savoir qu'à même son objet, *dans la mesure où* le *nouvel objet vrai* en surgit pour elle, est à proprement parler ce qu'on appelle *expérience*, et il faut, relativement à cela, faire ressortir de façon plus précise, dans le déroulement que nous venons d'évoquer, un moment grâce auquel une nouvelle lumière se répandra sur le côté scientifique de l'exposé qui va suivre. La conscience sait *Quelque chose*, cet objet est l'*essence*, ou l'*en soi*. Mais il est aussi l'*en soi* pour la conscience. D'où l'irruption de l'ambiguïté de ce vrai. Nous voyons que la conscience a maintenant deux objets, l'un qui est le premier *en soi*, le second qui est l'*être pour elle de cet en soi*. Ce second objet semble d'abord n'être que la réflexion de la conscience en elle-même, une représentation non d'un objet, mais simplement

de son savoir du premier objet. Simplement, comme nous l'avons montré antérieurement, | **19** | le premier objet, ce faisant, change pour elle ; il cesse d'être l'en soi, et devient pour elle un objet qui n'est l'*en soi* que *pour elle* ; mais dès lors, ceci, savoir, l'*être pour elle de cet en soi*, est le vrai ; c'est-à-dire aussi que ceci est l'*essence*, ou son *objet*. Ce nouvel objet contient la nullité du premier, il est l'expérience qui a été faite sur lui.

Cette exposition du cours de l'expérience comporte un moment qui fait qu'elle ne semble pas coïncider avec ce que l'on entend d'ordinaire par expérience. Le passage, en effet, du premier objet et du savoir de celui-ci à l'autre objet *à même lequel* on dit que l'expérience a été faite, a en effet été mentionné de telle manière que le savoir du premier objet, ou l'être *pour* la conscience du premier en soi, était censé devenir le second objet lui-même. À l'encontre de quoi il semble habituellement que nous fassions l'expérience de la non-vérité de notre premier concept *sur un autre* objet, que nous découvrons ici ou là de façon contingente ou extérieure, en sorte qu'il ne nous échoit tout simplement que la pure *appréhension* de ce qui est en soi et pour soi. Mais dans la première vue des choses, le nouvel objet se montre comme étant *devenu*, par le fait d'un *retournement* de la *conscience* elle-même. Cette considération de la chose est notre ajout propre, intervention par laquelle la série des expériences de la conscience s'élève à la démarche scientifique, et qui n'est pas pour la conscience que nous considérons. Mais il s'agit là, | **20** | en fait, du même facteur que celui dont il était question à propos du rapport de cette exposition au scepticisme, entendons, que le résultat chaque fois obtenu, chez un savoir non véritable, ne devrait pas déboucher dans un néant vide, mais doit nécessairement être appréhendé comme néant *de ce dont il est le résultat* ; résultat qui contient ce que le savoir antérieur avait de vrai en lui. Ceci se présente ici de telle sorte que, dès lors que ce qui apparaissait d'abord comme l'objet s'abaisse pour la conscience au niveau d'un savoir de celui-ci, et que l'*en soi* devient : un *être* pour la *conscience* de l'*en soi*, c'est cela même qui est le nouvel objet en compagnie duquel entre en scène également une nouvelle figure de la conscience, pour laquelle l'essence est autre chose que ce qui était l'essence pour la figure antérieure. C'est ce facteur qui guide toute la succession des figures de la conscience dans sa nécessité. Seule cette nécessité elle-même, ou la *naissance* du nouvel objet qui se présente à la conscience sans que celle-ci sache ce qui lui arrive, est ce qui pour nous se passe pour ainsi dire dans son dos. Il se produit par là dans son mouvement un moment de l'*être en soi*, ou *pour nous*, qui ne se présente pas pour la conscience, laquelle est occupée à faire l'expérience proprement dite ; mais le *contenu* de ce qui à nos yeux naît est *pour elle*, | **21** | et nous n'en concevons que la dimension formelle, que la pure naissance ; *pour elle*, ce qui est né ainsi, n'est que comme objet ; *pour nous*, il s'agit en même temps d'un mouvement et d'un devenir.

C'est cette nécessité qui fait que cette voie vers la science est elle-même déjà *science*, et donc, par son contenu, science de l'*expérience de la conscience*.

L'expérience que la conscience fait quant à elle-même, compte tenu du concept même qui est le sien, ne peut rien comprendre de moins en elle-même que le système tout entier de celle-ci, la totalité du royaume de la vérité de l'esprit, de telle manière que les moments de cette vérité se présentent dans cette déterminité caractéristique où ils ne sont pas des moments abstraits, de purs moments, mais tels qu'ils sont pour la conscience, ou à la manière dont celle-ci, dans sa relation à eux, entre en scène et fait que les moments du tout sont des *figures de la conscience*. En avançant toujours vers son existence vraie, elle parviendra en un point où elle déposera son apparence, celle où elle porte et traîne avec elle quelque chose qui est de nature étrangère, qui n'est que pour elle et comme quelque chose d'autre, ou encore, en un point où l'apparition phénoménale devient identique à l'essence, et où donc l'exposition de la conscience coïncide précisément avec ce point de la science de l'esprit proprement dite, et finalement, en saisissant elle-même cette essence qui est la sienne, elle désignera la nature du savoir absolu lui-même. | **22** |

3 Premier intertitre proposé par Hegel. On trouve des exemplaires de la première édition comportant une autre page de titre intermédiaire : « I. Science de la phénoménologie de l'esprit », ultérieure à celle-ci, et d'autres comportant, bizarrement, les deux.

I

La certitude sensible

ou le *ceci* et le *point de vue intime*[1]

Le savoir qui est d'abord, ou qui est immédiatement notre objet ne peut être autre que celui qui est lui-même savoir immédiat, *savoir* de l'*immédiat* ou de ce qui *est*. Et nous devons nous comporter de façon tout aussi *immédiate* et *réceptive*, ne rien changer donc à ce savoir, tel qu'il se présente à nous, et maintenir la compréhension conceptuelle à l'écart de l'appréhension des choses.

Le contenu concret de la *certitude sensible* la fait immédiatement apparaître comme la connaissance *la plus riche*, voire comme une connaissance d'une richesse infinie à laquelle nous ne saurions trouver de limite, aussi bien lorsque nous *partons* à sa découverte *à l'extérieur*, dans l'espace et dans le temps, comme ce en quoi cette richesse se déploie, que lorsque nous nous emparons d'un morceau de cette plénitude et *pénétrons* à l'intérieur de lui en le divisant en parties. Elle apparaît en outre comme la plus *véritable*, car elle n'a encore rien abandonné de l'objet, elle l'a devant elle dans son intégralité. Or cette *certitude*, en fait, se donne elle-même | **23** | pour la *vérité* la plus abstraite et la plus pauvre. Elle ne dit de ce qu'elle sait que ceci : c'*est* ; et sa vérité contient uniquement l'*être* de la chose qui l'occupe ; la conscience, de son côté, n'est dans cette certitude que comme pur Je, ou encore, Je n'y suis que pur *celui-ci*, et l'objet, pareillement, n'y est que comme pur *ceci*. Je, ce Je-ci, ne suis pas *certain* de *cette* chose parce que *Je* me suis développé en la circonstance comme conscience et y ai agité multiplement la pensée. Ni non plus parce que *la chose* dont je suis certain serait, en raison d'une grande quantité de caractéristiques diverses, un riche ensemble de relations à même soi, ou un multiple rapport à d'autres choses. Ces deux raisons ne concernent en rien la certitude sensible ; ni Je ni la chose n'y ont la signification d'une médiation[2] multiple et variée ; Je n'y ai pas la signification d'une activité multiple de représentation et de pensée, et la chose n'y a pas celle d'une multiplicité de caractéristiques ; mais, simplement, la chose *est* ; et elle *est* uniquement parce qu'elle *est* ; elle *est*, c'est là l'essentiel pour le savoir sensible, et c'est ce pur fait d'être ou cette immédiateté simple qui constitue sa *vérité*. Et c'est précisément aussi de cette façon que la certitude, en tant que relation, est une relation pure immédiate ; la conscience est Je, rien d'autre, un pur cet individu-ci ; l'*individu singulier* sait un pur ceci, ou encore : il sait *l'entité singulière*.

Toutefois, si nous y regardons de plus près, il se joue conjointement dans *lepur être* qui constitue l'essence de cette certitude, et qu'elle énonce comme sa vérité à elle, | **24** | un grand nombre d'autres choses encore. Une certitude sensible effective n'est pas seulement telle immédiateté pure, mais aussi un *exemple* de celle-ci. Parmi les innombrables différences qui se présentent là, nous retrouvons partout cette différenciation principale qui veut que de l'être pur ces deux démonstratifs, ces deux *ce*… se disjoignent et retombent tout aussitôt chacun de leur côté, un *celui-ci* comme *Je*, et un *ceci* comme *objet*. Si nous réfléchissons sur cette différence, il appert que ni l'un ni l'autre ce… n'est uniquement *immédiatement*, dans la certitude sensible, mais qu'ils y sont en même temps *intermédiés* ; j'ai la certitude *par* l'intermédiaire d'un autre, la chose ; et celle-ci est pareillement dans cette certitude *par* l'intermédiaire d'un autre, savoir, de Je.

Ce n'est pas seulement nous qui faisons cette différence entre l'essence et l'exemple, entre l'immédiateté et la médiation : nous la trouvons dans la certitude sensible elle-même. Et c'est dans la forme qu'elle y a, non dans celle que nous venons de déterminer, qu'il faut la prendre. Il y a, d'une part, ce qui est posé en elle comme ce qui tout simplement est immédiatement, ou comme l'essence, l'*objet* ; mais aussi cette autre chose qui est posée comme l'inessentiel et l'intermédié, qui n'y est pas *en soi*, mais par un autre, Je, un *savoir* qui ne sait l'objet que parce qu'il est, et qui peut être, ou tout aussi bien ne pas être. Tandis que l'objet *est*, le vrai, et l'essence ; il est, indifférent au fait d'être quelque chose qu'on sait ou qu'on ne sait pas ; il demeure, quand bien même il n'est pas su ; tandis que le savoir | **25** | n'est pas si l'objet n'est pas.

Il faut donc considérer l'objet en se demandant s'il est bien de fait dans la certitude sensible elle-même tel que l'essence pour laquelle celle-ci le donne ; si ce concept qui est le sien et le définit comme essence, correspond à sa façon d'être en elle. Nous n'avons pas, à cette fin, à réfléchir sur lui, ni à songer à ce qu'il pourrait être en vérité, mais à le considérer simplement tel que la certitude sensible l'a chez elle.

C'est donc à *elle-même* qu'il faut demander : *qu'est-ce que le ceci ?* Si nous le prenons dans la figure redoublée de son être, comme le *Maintenant* et comme l'*Ici*, la dialectique dont il est porteur prendra une forme aussi intelligible qu'il l'est lui-même. À la question : *qu'est-ce que le Maintenant ?* répondons donc, par exemple : le Maintenant, c'est la nuit. Un seul et simple essai

suffira pour mettre à l'épreuve la vérité de cette certitude sensible. Nous inscrivons cette vérité quelque part ; une vérité ne peut pas perdre quoi que ce soit à être écrite ; et tout aussi peu à être conservée par nous. Et si nous revoyons *maintenant, ce midi*, la vérité inscrite, nous serons bien obligés de dire qu'elle est devenue vide et sans saveur.

Le Maintenant qui est la nuit est *conservé*, c'est-à-dire qu'il est traité comme ce pour quoi il est donné, comme quelque chose *qui est* ; or il s'avère au contraire comme quelque chose qui n'est pas. Le *Maintenant* | **26** | proprement dit se garde certes, mais comme un Maintenant qui n'est pas *la nuit* ; et pareillement il se maintient face au jour qu'il est maintenant, mais comme un Maintenant qui n'est pas non plus le jour ; ou tout simplement comme un Maintenant *négatif*. C'est pourquoi ce Maintenant qui se garde n'est pas un Maintenant immédiat, mais un Maintenant intermédié, car en tant que Maintenant qui demeure et se conserve, il est déterminé *par le fait qu*'autre chose, savoir, le jour et la nuit, n'est pas. Et cependant, il est encore tout aussi simple qu'auparavant : *Maintenant*, et indifférent dans cette simplicité à tout ce qui se joue encore conjointement à lui ; de même que la nuit et le jour ne sont pas son être, de même et tout aussi bien, il est jour et il est nuit ; il n'est pas du tout affecté par ce changement d'être qui est le sien. Ce genre de chose simple qui est par négation, qui n'est ni ceci ni cela, ce genre de *pas ça* auquel il est tout aussi indifférent d'être ceci, aussi bien que cela, nous la disons *universelle* ; l'universel qui, en fait, est le vrai de la certitude sensible.

Mais nous *énonçons* nous aussi le sensible comme quelque chose d'universel ; ce que nous disons est : *ceci*, c'est-à-dire le *ceci universel* ; ou encore : c'est ; c'est-à-dire l'*être, tout simplement*. Évidemment, nous ne nous *représentons* pas, ce disant, le *ceci* universel, ou l'*être* en général, mais nous *énonçons* l'universel ; ou encore, tout bonnement, nous ne parlons pas selon l'*opinion intime* qui est la nôtre dans cette certitude sensible. Mais c'est le langage, nous le voyons, qui est le plus vrai ; en lui, nous réfutons même immédiatement ce qui est notre *opinion intime*, et comme l'universel est le vrai de la certitude sensible, et que seul | **27** | le langage exprime ce vrai, il est tout à fait impossible que nous puissions jamais dire un être sensible auquel nous *songeons selon notre point de vue intime*.

Ce sera aussi le cas avec l'autre forme du ceci, l'*Ici*. L'*Ici*, par exemple, est l'arbre. Si je me retourne, cette vérité a disparu, s'est renversée en la vérité opposée : l'*Ici n'est pas un arbre*, mais au contraire *une maison*. L'*Ici* proprement dit ne disparaît pas ; il perdure au contraire dans la disparition de la maison, de l'arbre, etc., et il est indifférent au fait d'être maison, arbre. Le *ceci* s'avère de nouveau être une *simplicité intermédiée*, ou encore : une *universalité*, une *généralité*.

Dès lors, donc, que cette certitude sensible avère chez elle-même l'universel comme la vérité de son objet, le *purêtre* demeure comme son essence, mais point cependant comme être immédiat : mais comme un être auquel la médiation et la négation sont essentielles ; et, du coup, non pas comme ce que nous *avons en tête* et *voulons dire* par l'*être*, mais l'être avec la *détermination* d'être l'abstraction ou le purement universel, et tout ce qui reste encore, face à cet Ici et Maintenant vide ou indifférent, c'est *notre point de vue intime*, pour qui le vrai de la certitude sensible n'est pas l'universel.

Si nous comparons le rapport dans lequel le *savoir* et l'*objet* se sont d'abord présentés, et le rapport auquel ces mêmes savoir et objet ont abouti dans | **28** | ce résultat, nous voyons qu'il s'est renversé. L'objet, qui était censé être l'essentiel, est désormais l'inessentiel de la certitude sensible, puisque l'universel qu'il est devenu n'est plus le genre de chose que l'objet était censé être essentiellement pour elle : elle se retrouve au contraire dans l'opposé, c'est-à-dire dans le savoir qui antérieurement était l'inessentiel. Sa vérité est dans l'objet en tant qu'il est *mon* objet, ou dans l'*opinion intime qui est la mienne* ; l'objet est parce que *J*'« en sais quelque chose ». La certitude sensible a donc, certes, bien été chassée de l'objet, mais n'est pas encore abolie pour autant : elle est simplement refoulée dans le Je ; voyons ce que l'expérience nous montre quant à cette réalité qui est la sienne.

La force de sa vérité réside donc maintenant dans le *Je*, dans l'immédiateté de mon : *Je vois, J'entends*, etc. ; la disparition du Maintenant singulier, de l'Ici singulier que nous « voulons dire » selon notre point de vue intime, est empêchée par le fait que *Je* les retiens. *Le Maintenant est jour* parce que je vois le jour ; l'*Ici est un arbre* pour la même raison. Mais la certitude sensible éprouve chez elle-même dans ce rapport la même dialectique que dans le rapport précédent. *Je*, ce *Je-ci*,

vois l'arbre et *affirme que l'Ici, c'est l'arbre* ; mais un autre, un *autre Je* voit la maison et affirme que l'Ici n'est pas un arbre, mais au contraire une maison. L'une et l'autre vérité sont accréditées de la même manière, savoir, l'immédiateté de la vue et le fait que l'un et l'autre Je sont sûrs | **29** | de ce qu'ils savent et l'assurent ; mais l'une des deux vérités disparaît dans l'autre.

Ce qui n'y disparaît pas, c'est moi, *Je*, en tant qu'*universel* dont la vue n'est ni une vue de l'arbre, ni une vue de telle maison, mais un simple fait de voir, qui est intermédié par la négation de cette maison-là, etc., et y est tout aussi simple et indifférent aux autres exemples qui se jouent encore conjointement à cela, à la maison, à l'arbre. Le Je est seulement quelque chose d'universel, de même que *Maintenant, Ici* ou *Ceci* en général ; certes, j'ai en tête un *Je individuel, singulier*, quand je dis Je, et pourtant, je ne parviens pas plus à le dire qu'à dire ce que j'ai en tête selon mon point de vue intime et veux dire par Maintenant, Ici. En disant *cet Ici-là, ce Maintenant*, ou en désignant une *réalité singulière*, je dis *TOUS les Ceci, tous les Maintenant, tous les Ici, toutes les entités singulières* ; et pareillement, en disant *Je, tel Je singulier*, je dis d'une manière générale *TOUS les Je* ; chacun est ce que Je dis : *Je, ce Je singulier-ci*. Lorsque certains exigent de la science, comme la pierre de touche dont elle ne pourrait absolument pas supporter l'épreuve, qu'elle déduise, construise, trouve *a priori*, que sais-je encore, une *cette chose-ci* ou un *cet homme-ci*, il est légitime de réclamer que cette exigence *dise* quelle chose-ci, ou quel Je — ou individu-*ci* elle a en tête ; or dire cela est impossible.

La certitude sensible fait donc l'expérience de ce que son essence n'est ni dans l'objet, ni dans le Je, et que l'immédiateté n'est ni l'immédiateté de l'un, ni celle de l'autre, car chez l'un et l'autre, ce que j'ai en tête est au contraire quelque chose | **30** | d'inessentiel, et l'objet et le Je sont des choses universelles dans lesquelles le Maintenant, l'Ici et le Je que j'ai en tête n'ont pas de consistance durable, ou encore, ne *sont* pas. Ce qui nous amène à poser le *tout* de la certitude sensible comme son *essence*, et non plus un seul moment de celle-ci, ainsi qu'il est advenu dans les deux cas, où c'était d'abord l'objet opposé au Je, puis le Je qui étaient censés être sa réalité. C'est donc seulement la certitude sensible *tout entière* elle-même qui s'accroche à elle en tant qu'*immédiateté*, et exclut de soi par là même tout face-à-face, toute opposition telle qu'elle était survenue auparavant.

Cette immédiateté pure ne concerne donc plus en rien l'être-autre de l'Ici en tant qu'arbre, qui passe dans un Ici qui est non-arbre, ni l'être-autre du Maintenant, en tant que jour, qui passe dans un Maintenant qui est nuit, ni un autre Je, pour qui l'objet est quelque chose d'autre. Sa vérité se conserve comme relation qui demeure identique à soi-même, et ne fait aucune différence d'essentialité ou d'inessentialité entre le Je et l'objet, et dans laquelle donc absolument aucune différence ne peut pénétrer. Je, ce Je-ci, j'affirme donc l'Ici comme arbre, et ne me retourne pas de telle manière que l'Ici pour moi deviendrait un non-arbre ; je n'ai cure non plus de ce qu'un autre Je voit l'Ici comme non-arbre, ou de ce que moi-même, une autre fois, je prenne l'Ici comme non-arbre, le Maintenant comme non-jour, mais Je suis pur regard | **31** | regardant ; pour moi, j'en reste là, le Maintenant est jour, ou encore, j'en reste là : l'Ici est arbre ; je ne compare pas non plus eux-mêmes l'un avec l'autre l'Ici et le Maintenant, mais m'accroche à *une* relation immédiate *unique* : le Maintenant est jour.

Puisque, par conséquent, cette certitude ne veut plus venir nous trouver quand nous attirons son attention sur un Maintenant qui est nuit, ou sur un Je pour qui c'est la nuit, approchons-nous donc nous-mêmes d'elle et faisons-nous montrer le Maintenant en question qu'elle prétend. Il faut que nous nous le fassions *montrer*, puisque la vérité de cette relation immédiate est la vérité de tel Je, de *ce* Je-ci qui se limite à un *Ici* ou à un *Maintenant*. Si nous nous emparions *après coup* de cette vérité, ou si nous nous tenions *éloignés* d'elle, elle n'aurait pas du tout de signification, car nous abolirions alors l'immédiateté qui lui est essentielle. C'est pourquoi nous devons venir nous mettre dans le même point du temps ou de l'espace, nous la faire montrer, c'est-à-dire faire faire de nous le même Je-ci qui sait avec certitude. Voyons donc comment est fait cet immédiat qu'on nous désigne.

On nous montre le *Maintenant* ; ce *Maintenant-ci. Maintenant* ; dès lors qu'il nous est montré, il a déjà cessé d'être ; le *Maintenant* qui *est*, est un autre Maintenant que celui qui est montré, et nous voyons que le Maintenant est précisément ceci, qui consiste, en étant, à n'être déjà plus. Le Maintenant, tel qu'il nous est montré, est un Maintenant qui *a été* ; et c'est cela sa vérité ; il n'a pas la vérité de l'être. Donc, il est certes bien vrai qu'il | **32** | a été. Mais ce qui *a été*[3] n'est pas en fait une *essence*. Ce qui a été *n'EST pas*, et c'est de l'être qu'il s'agissait.

Nous ne voyons donc dans ce désignement qu'un mouvement, qui se déroule comme suit : 1. Je désigne le Maintenant, il est asséré comme étant le vrai ; mais je le montre comme quelque chose qui *a été*, ou comme quelque chose qui est aboli, j'abolis la première vérité, puis : 2. J'affirme maintenant comme la seconde vérité que ce quelque chose a été, est aboli. 3. Mais ce qui a été n'est pas ; j'abolis l'avoir-été ou l'être-aboli, c'est-à-dire la deuxième vérité, nie, ce faisant, la négation du Maintenant, et reviens ainsi à la première assertion : que *Maintenant* est. Le Maintenant et le désignement du Maintenant sont donc faits de telle manière que ni le Maintenant ni le désignement du Maintenant ne sont une chose simple immédiate, mais un mouvement qui comporte divers moments ; *ceci* est posé, mais en même temps, c'est au contraire *un autre* qui est posé, ou encore, le ceci est aboli : et cet *être-autre*, ou cette abolition du premier, est *aboli à son tour*, et donc est revenu au premier moment. Mais ce premier moment réfléchi en lui-même n'est plus exactement le même que ce qu'il était primitivement, savoir, un moment *immédiat* ; il est au contraire justement *quelque chose de réfléchi en soi*, un *moment simple* qui demeure dans l'être-autre ce qu'il est ; un Maintenant qui est absolument un grand nombre de Maintenant, et c'est là le Maintenant véritable. Le Maintenant comme simple jour qui a en lui-même de nombreux Maintenant, des heures. Et de même une heure est aussi ce genre de Maintenant, c'est-à-dire tout autant de minutes, et celles-ci sont pareillement | **33** | de nombreux maintenant, et ainsi de suite. — Le désignement est donc lui-même le mouvement qui énonce ce que le Maintenant est en vérité ; savoir, un résultat, ou encore, le résumé d'une pluralité de Maintenant ; et désigner, c'est apprendre, faire l'expérience que Maintenant est quelque chose d'*universel*.

L'*Ici désigné*, que je fixe fermement, est aussi bien un cet Ici-*là* qui en réalité n'*est pas cet* Ici-*là*, mais un devant et un derrière, un en haut et un en bas, un à droite et un à gauche. L'en haut est lui-même tout aussi bien ce multiple être-autre, en haut, en bas et ainsi de suite. L'Ici qui était censé être désigné disparaît dans d'autres Ici, mais ceux-ci disparaissent tout aussi bien ; ce qui est désigné, fixé fermement, et qui perdure, est un *ceci négatif*, qui n'*est* ainsi qu'en ce que les *Ici* sont pris comme ils sont censés l'être, mais ce faisant s'abolissent. C'est un complexe simple de nombreux Ici. L'Ici qu'on a en tête serait le point ; mais ce point n'*est* pas : c'est au contraire dès lors qu'il est désigné comme étant, que le désignement montre qu'il n'est pas un savoir immédiat, mais un mouvement qui va de l'Ici qu'on a en tête à l'Ici universel en passant par de nombreux Ici, et cet Ici universel, de même que le jour est une pluralité simple de Maintenant, est une pluralité simple d'Ici.

Il apparaît clairement que la dialectique de la certitude sensible n'est rien d'autre que la simple histoire de son mouvement ou de son expérience, et que la certitude sensible elle-même n'est rien d'autre que simplement cette histoire. C'est pourquoi | **34** | la conscience naturelle elle aussi ne cesse jamais de progresser elle-même vers ce résultat, vers ce qui chez elle est le vrai, et son expérience se fait dans cet itinéraire ; mais c'est aussi pourquoi elle l'oublie toujours tout aussitôt, et recommence le mouvement au départ. Il y a donc lieu de s'étonner quand, à l'encontre de cette expérience, on instaure comme expérience universelle, mais aussi comme affirmation philosophique, et même comme un résultat du scepticisme, que la réalité ou l'être de choses extérieures en tant qu'elles sont *ces choses-ci*, ou des choses sensibles, aurait une vérité absolue pour la conscience ; ce genre d'affirmation, dans le même temps qu'elle est posée, ignore ce qu'elle proclame, ignore qu'elle dit le contraire de ce qu'elle veut dire. La vérité du *ceci* sensible pour la conscience est censée être une expérience universelle ; mais c'est bien plutôt le contraire qui est expérience universelle ; chaque conscience réabolit à son tour les vérités du genre : *l'Ici est un arbre*, ou, *le Maintenant est midi*, et énonce le contraire : l'Ici *n'est pas* un arbre, *mais* une maison ; et ce qui, dans cette affirmation qui abolit la première, est à son tour affirmation, de même espèce, d'un ceci sensible, elle le réabolit pareillement tout aussitôt ; et dans toute cette certitude sensible, elle n'apprendra en vérité que ce que nous avons vu, nous, savoir, le *ceci* comme quelque chose d'*universel*, le contraire de ce que l'affirmation en question assure être expérience universelle. — Face à cette invocation de l'expérience universelle, il peut être permis d'anticiper | **35** | sur la prise en compte du niveau pratique. Eu égard à quoi, on peut dire à ceux qui affirment cette vérité et certitude de la réalité des objets sensibles qu'ils feraient bien de retourner à l'école la plus élémentaire de la sagesse, aux Mystères d'Éleusis de l'Antiquité, où l'on célébrait Cérès et Bacchus, et qu'ils doivent d'abord apprendre le secret de la consommation du pain et du vin ; car le myste initié à ces secrets n'en vient pas seulement, en effet, à douter de l'être des choses

sensibles, il finit par en désespérer ; d'une part il accomplit lui-même en eux leur nullité, et par ailleurs il la voit accomplir. Les animaux eux-mêmes ne sont pas exclus de cette sagesse-là, mais font la preuve, au contraire, qu'ils sont très profondément initiés en cette matière, puisqu'ils ne restent pas en arrêt devant les choses sensibles comme devant autant de choses qui seraient en soi, mais, désespérant de cette réalité et pleinement certains de sa nullité, se servent sans autres manières, et les dévorent ; et la nature tout entière célèbre comme eux ces mystères on ne peut plus transparents qui nous enseignent ce qu'est la vérité des choses sensibles.

Mais ceux qui posent ce genre d'affirmation, pour nous en tenir à nos remarques précédentes, disent aussi eux-mêmes immédiatement le contraire de ce qu'ils ont en tête selon leur point de vue intime ; et ce phénomène est peut-être le plus susceptible de nous amener à réfléchir sur la nature de la certitude sensible. Ils parlent de l'existence d'objets *extérieurs* qui peuvent être définis de manière plus précise encore comme des choses[4] *effectives*, absolument *singulières*, tout à fait *personnelles*, | **36** | *individuelles*, dont aucune n'a plus absolument son identique ; cette existence aurait une certitude et vérité absolues. Ils ont en tête : *ce* morceau de papier-ci sur lequel j'écris *ceci*, ou plus exactement, l'ai écrit ; mais ce qu'ils ont en tête, ils ne le disent pas. S'ils voulaient effectivement *dire* ce morceau de papier-ci qu'ils ont en tête, et si c'est *dire* qu'ils voulaient, cela est impossible parce que le ceci sensible qu'ils ont en tête est *inaccessible* au langage, qui ressortit à la conscience, à l'universel en soi. C'est pourquoi, sous la tentative effective de le dire, ce ceci finirait par moisir et se décomposer ; ceux qui auraient commencé à le décrire ne pourraient pas aller jusqu'au bout de la description, mais devraient la confier à d'autres, qui finiraient eux-mêmes par avouer parler d'une chose qui n'*est* pas. Ils ont donc bien en tête *ce* morceau de papier-*ci*, qui est ici un tout autre morceau de papier que celui dont on parlait ci-dessus ; mais ils énoncent par la parole des *choses* effectives, des *objets extérieurs* ou *sensibles*, des *essences absolument singulières*, et ainsi de suite, c'est-à-dire que ce qu'ils disent d'eux n'est que de l'*universel* ; aussi, ce que l'on appelle l'ineffable n'estil rien d'autre que le non-vrai, le non-rationnel, l'opinion qui n'est que cela, ce qu'on avait simplement en tête. — Quand on ne dit de quelque chose rien de plus que : « c'est une *chose réelle effective*, un *objet extérieur* », cette chose n'est alors énoncée que comme la plus universelle d'entre toutes, et en disant cela c'est bien plutôt son *identité* avec tout le reste, que la différence, qu'on énonce. Quand je dis une *chose singulière*, je la dis au contraire, tout aussi bien, comme chose tout à fait *universelle*, | **37** | car toutes les choses sont chose singulière ; et pareillement, *cette* chose-*ci* est tout ce qu'on voudra. Si nous la décrivons plus précisément, comme *ce* morceau de papier-*ci*, *toute* espèce et *tout* bout de papier est *un ce morceau de papier-ci*, et je n'ai toujours rien fait que dire l'universel. Mais si je veux aider la parole, qui a la nature divine de renverser immédiatement ce qu'on croit être selon le point de vue intime, d'en faire quelque chose d'autre, et ce faisant de ne pas le laisser *s'exprimer verbalement*, en *désignant* ce morceau de papier-ci, je fais alors l'expérience de ce que la vérité de la certitude sensible est en fait ; je le désigne comme un *Ici*, qui est un Ici d'autres Ici, ou encore, qui est en lui-même un ensemble, une *concomitance simple* d'un grand nombre d'*Ici*, c'est-à-dire un universel. Je le prends et reçois[5] tel qu'il est en vérité, et au lieu de savoir quelque chose d'immédiat, *je prends* dans sa *vérité, je perçois*[6].

1 *Das Meinen*. Il s'agit, ici, en conformité avec les usages et les significations de ce verbe très courant dans la langue populaire, d'une forme première, quasi prédiscursive, de la conscience du monde extérieur, qui souligne la dimension subjective, individuelle, encore intérieure de l'expérience faite, avant l'identification par la perception. Ou, si l'on veut, d'une appréhension pauvre, défectueuse. Si pauvre qu'elle ne peut même pas être une illusion.

2 *Die Vermittlung.* Nous traduisons conventionnellement ce concept par « médiation », et le verbe *vermitteln* par « intermédier », afin d'éviter l'équivoque « médiatiser ». Il s'agit d'un paradigme important et courant : celui des opérations intermédiaires nécessaires à toutes sortes de processus, y compris celui de la communication. *Vermitteln* signifie souvent communiquer ou transmettre, voire fournir, procurer un objet ou une nouvelle, etc.

3 *Gewesen*. Hegel joue ensuite avec le substantif *Wesen*, l'« essence ».

4 *Dinge* (jusqu'à la fin du chapitre).

5 *Nehme es auf* : c'est le moderne « enregistrer » qui correspondrait le mieux au sens du terme ici.

6 *Nehme ich wahr*. Hegel joue ici avec les composants étymologiques du verbe *wahrnehmen*, qui

pèsent davantage que ceux de l'équivalent français « percevoir » sur le statut de « savoir » de la perception, en en soulignant la dimension *active*. On serait tenté de traduire par « identifier comme vrai », dans la mesure où cette « identité » avec ce que perçoit autrui fonde le caractère universel de ce qui est perçu.

II

La perception

ou la *chose* et l'*illusion*

| **38** | La certitude immédiate ne se saisit pas du vrai, car sa vérité est l'universel, alors que ce qu'elle veut prendre c'est le *Ceci*. La perception, à l'inverse, prend comme quelque chose d'universel ce qu'elle considère comme ce qui est. De même que l'universalité est son principe en général, ses moments qui se différencient immédiatement en elle sont également universels, le Je est un Je universel, l'objet, un objet universel. Ce principe nous est *advenu* ; et c'est pourquoi notre prise en charge, la réception des choses qui est la nôtre dans la perception n'est plus une réception qui apparaît de manière phénoménale, comme celle de la certitude sensible, mais une réception nécessaire. En même temps, dans la naissance du principe, les deux moments qui dans leur apparition phénoménale ne font que se *détacher* l'un de l'autre, ont surgi dans un devenir. L'un est devenu, en effet, le mouvement du désignement, l'autre est devenu ce même mouvement, mais comme quelque chose de simple ; le premier : l'*activité de perception*, le second : l'*objet*. L'objet, quant à l'essence, est la même chose que ce qu'est le mouvement ; le mouvement est le déploiement et la différenciation des moments, l'objet est leur somme et résumé. Pour nous, ou en soi, | **39** | l'universel comme principe est l'*essence* de la perception ; et face à cette abstraction, les deux moments différenciés, le percevant et le perçu, sont l'*inessentiel*. Mais en fait, comme l'un et l'autre sont eux-mêmes l'universel ou l'essence, ils sont tous deux essentiels ; mais dès lors qu'ils se réfèrent l'un à l'autre comme des termes opposés, il n'y en a qu'un dans cette relation qui peut être l'essentiel ; et la différence de l'essentiel et de l'inessentiel doit se répartir entre eux. L'un, déterminé comme le simple, l'objet, est l'essence, indifférent au fait qu'on le perçoive ou non ; tandis que la perception, en tant qu'elle est le mouvement, est l'inconstant — qui peut être, ou bien ne pas être — et l'inessentiel.

Il faut maintenant déterminer plus précisément cet objet et développer brièvement cette détermination à partir du résultat ressorti de tout cela ; le développement plus complet des choses n'a pas sa place ici. Comme son principe est l'universel, et qu'il est dans sa simplicité le résultat d'une *médiation*, il faut qu'il exprime cela à même soi comme étant sa propre nature ; il se montre par là comme *la chose aux nombreuses propriétés*. C'est à la perception qu'appartient la richesse du savoir sensible, et non à la certitude immédiate, où cette richesse n'était que ce qui joue accessoirement, car seule la perception comporte en son essence la *négation*, la différence, ou encore, la diversité.

Le ceci est donc posé, comme *non-ceci*, ou comme *ayant été aboli* ; et du coup, il n'est pas rien, un néant, | **40** | mais un néant déterminé, ou encore, *un néant d'un certain contenu*, savoir, *du ceci*. Le sensible est ainsi encore lui-même présent dans la perception, mais pas tel qu'il était censé être dans la certitude immédiate, savoir, comme la singularité présumée selon un point de vue intime, mais comme universel, ou encore, comme ce qui se déterminera comme *propriété*[1]. L'*abolir* expose ici sa signification véritable et double, que nous avons observée chez le négatif : il est à la fois une *négation* et une *conservation* ; le néant, en tant que *néant du ceci*, conserve l'immédiateté et est lui-même sensible, mais c'est une immédiateté universelle. — Mais l'être est un universel par le fait qu'il a la médiation, ou encore, le négatif, chez lui-même ; en ce qu'il *exprime* ceci à même son immédiateté, il est une propriété *différenciée, déterminée*. Ainsi se trouve posée dans le même temps une *pluralité* de propriétés de ce genre, chacune étant la propriété négative de l'autre. Dès lors qu'elles sont exprimées dans la *simplicité* de l'universel, ces *déterminités*, qui ne sont à vrai dire des propriétés qu'à partir du moment où vient s'ajouter une détermination ultérieure, se réfèrent *à elles-mêmes*, sont *indifférentes* les unes aux autres, chacune étant pour soi, libre de l'autre. Mais l'universalité simple identique à elle-même est à son tour elle-même distincte de ces siennes déterminités, et libre : elle est la pure relation à soi, ou encore le *medium* au sein duquel ces déterminités sont toutes et donc *s'interpénètrent* en elle comme en une unité simple, sans cependant se *toucher* ; car

précisément, | **41** | par le fait de la participation à cette universalité, elles sont indifférentes pour soi. — Ce medium universel abstrait, qu'on peut appeler la *chosité* en général, ou encore l'*essence pure*, n'est autre que l'*Ici* et *Maintenant* tel qu'il s'est avéré, savoir, comme un ensemble simple réunissant un grand nombre de termes ; mais ces nombreux termes sont *dans leur déterminité* eux-mêmes de *simples universels*. Ce sel est un Ici simple, et en même temps multiple ; il est blanc, il est *aussi* piquant, et *aussi* de forme cubique, et *aussi* d'un poids déterminé, et cetera. Toutes ces nombreuses propriétés sont situées en un seul et simple *Ici*, où elles s'interpénètrent donc ; aucune d'entre elles n'a un autre Ici que l'autre, mais chacune est partout dans le même Ici que celui où l'autre se trouve ; et en même temps, sans être séparées par des Ici distincts, elles ne s'affectent pas mutuellement dans cette interpénétration ; le blanc n'affecte ni ne modifie le cubique, pas plus que l'un et l'autre n'affectent le piquant, etc., mais comme chaque propriété est elle-même *pure référence à soi-même*, elle laisse les autres tranquilles et ne se réfère à elles que par l'indifférent « *et aussi* ». Cet *Aussi* est donc le pur universel proprement dit, ou le medium, la *chosité* qui les rassemble toutes ainsi.

Dans ce rapport tel qu'il résulte ainsi, c'est seulement encore le caractère de l'universalité positive qui est observé et développé ; mais il se présente encore un autre côté qu'il faut aussi introduire et prendre en compte ici. Savoir, que si les nombreuses propriétés déterminées étaient tout à fait indifférentes, | **42** | et ne se référaient absolument qu'à ellesmêmes, elles ne seraient pas des propriétés *déterminées*. Elles ne le sont, en effet, que dans la mesure où elles se *différencientd'autres* et se *réfèrent à d'autres* comme à leurs opposées. Or, en raison de cette opposition, elles ne peuvent être ensemble dans l'unité simple de leur medium, laquelle leur est tout aussi essentielle que la négation. La différenciation de celle-ci, dans la mesure où elle n'est pas indifférente, mais exclusive, négatrice de l'autre, tombe donc hors de ce medium simple ; et du coup celui-ci n'est pas seulement un *aussi*, unité indifférente, mais aussi *un Un*, une *unité excluante*. – L'Un est *le moment de la négation*, tel qu'il se réfère à lui-même d'une manière simple et exclut autre chose, et par lequel la *chosité* est déterminée comme *chose*. Chez la propriété, la négation est comme *déterminité* qui fait immédiatement un avec l'immédiateté de l'être, laquelle, par cette unité avec la négation, est universalité ; mais en tant qu'*Un*, elle est telle qu'elle est libérée de cette unité avec le contraire, telle qu'elle est en soi et pour soi-même.

Dans ces moments pris tous ensemble, et pour autant, en tout cas, qu'il y a lieu ici de la développer, la chose est achevée comme le vrai de la perception. Elle est α) l'universalité passive indifférente, l'*aussi* des nombreuses propriétés, ou plus précisément des nombreuses *matières*, β) la négation, tout aussi bien, dans sa simplicité ; ou encore, *l'Un*, l'exclusion des propriétés opposées, et γ) les nombreuses *propriétés* elles-mêmes, | **43** | la relation des deux premiers moments ; la négation, telle qu'elle se réfère à l'élément indifférent et s'y déploie comme foule de différences : le point de la singularité rayonnant dans toutes les directions de la pluralité au sein du médium de la pérexistence. Si l'on prend la chose par le côté où ces différences appartiennent au medium indifférent, elles sont elles-mêmes universelles, ne sont en relation qu'avec soi, et ne s'affectent pas les unes les autres ; cependant, du côté où elles appartiennent à l'unité négative, elles sont en même temps exclusives ; mais elles ont nécessairement cette relation opposée en des propriétés qui sont éloignées de LEUR*aussi*. L'universalité sensible, ou l'unité *immédiate* de l'être et du négatif, est seulement alors ainsi *propriété*, dans la mesure où l'Un et l'universalité pure sont développés à partir d'elle et sont distingués l'un de l'autre, et où elle les réunit conjointement ; c'est seulement cette relation de l'universalité sensible aux purs moments essentiels qui achève la *chose*.

C'est ainsi donc, maintenant, que la chose de la perception est faite ; et la conscience est déterminée comme instance percevante dans la mesure où c'est cette chose qui est son objet ; elle *n'a qu'à* le *prendre* et à se comporter comme pure appréhension ; et le produit pour elle de cela est le vrai. Si elle faisait elle-même quelque chose dans cette prise, elle modifierait la vérité, en ajoutant, ou en laissant de côté par là même quelque chose. Dès lors que l'objet est le vrai et l'universel, l'identique à soi, tandis que la conscience est à ses propres yeux le changeant | **44** | et l'inessentiel, il peut lui arriver d'appréhender incorrectement l'objet et de s'illusionner. Ce qui perçoit a la conscience de la possibilité de l'illusion ; dans l'universalité, en effet, qui est le principe, l'*être-autre* lui-même est immédiatement pour elle, mais comme le *nul*, l'aboli. C'est pourquoi son critère de vérité est l'*identité à soi-même*, et sa démarche consiste à appréhender comme identique à soi-même. Dès lors, en effet, que le différent est pour elle, la conscience percevante est une interréférence des différents

moments de son appréhension ; cependant, si dans cette comparaison surgit une non-identité, ce n'est pas là une non-vérité de l'objet, car celui-ci est l'identique à soi, mais une non-vérité de la perception.

Regardons maintenant quelle expérience fait la conscience dans sa perception effective. Cette expérience, *pour nous*, est déjà contenue dans le développement qui vient d'être donné de l'objet et du rapport et comportement de la conscience à son égard : et elle ne sera que le développement des contradictions qui s'y trouvent. — L'objet que *Je* reçois dans la perception se présente comme un *objet purement Un* ; je remarque en outre chez lui la propriété, qui est *universelle*, mais qui, par là même, va au-delà de la singularité. Le premier être de l'essence objectale, en ce qu'elle est Une, n'était donc pas son être vrai ; comme c'est l'*objet* qui est le vrai, c'est en moi qu'échoit la non-vérité, et c'est l'appréhension qui n'était pas correcte. Il faut, en vertu de l'*universalité* | **45** | de la propriété, que je prenne au contraire l'essence objectale comme étant tout simplement une *communauté*. Or, je perçois par ailleurs la propriété comme propriété déterminée, opposée à autre chose et l'excluant. Je n'appréhendais donc pas correctement, en fait, l'essence objectale, quand je la déterminais comme une *communauté* avec d'autres, ou comme la continuité, et il faut au contraire, en vertu de la *déterminité* de la propriété, que j'interrompe la continuité, et que je pose l'essence objectale comme un Un exclusif. Chez cet Un disjoint, je trouve de nombreuses propriétés de ce genre, qui ne s'affectent pas mutuellement, mais s'indiffèrent mutuellement ; je ne percevais donc pas correctement l'objet quand je l'appréhendais comme quelque chose d'*exclusif*. Celui-ci, au contraire, de même qu'antérieurement il était uniquement continuité en général, est désormais un *medium collectif* universel où l'on trouve de nombreuses propriétés comme autant d'*universalités* sensibles, où chacune est pour soi et exclut, en tant que propriété *déterminée*, les autres propriétés. Toutefois, le simple et vrai que je perçois n'en est pas non plus pour autant un medium universel, mais la *propriété singulière* pour soi qui cependant n'est ni propriété, ni un être déterminé ; car, désormais, elle n'est ni chez un Un, ni en relation à d'autres. Or elle n'est propriété que chez l'Un, et n'est déterminée qu'en relation à d'autres. Elle demeure simplement, en tant que cette pure référence à soi-même, un *être sensible* en général, car elle n'a plus chez elle le caractère de négativité ; et la conscience | **46** | pour laquelle il y a maintenant un être sensible n'est qu'un *point de vue intime*, c'est-à-dire qu'elle est complètement sortie de la perception et est retournée en soi. Simplement, l'être sensible et le « point de vue sur » passent eux-mêmes dans la perception : je suis rejeté au début et de nouveau emporté dans le même circuit qui s'abolit, à la fois, dans chacun des moments, et en tant que tout.

La conscience parcourt donc de nouveau nécessairement ce circuit, mais, en même temps, elle ne le fait pas de la même manière que la première fois. Elle a fait l'expérience, en effet, quant à l'activité percevante, que le résultat et le vrai de celle-ci étaient sa dissolution, ou encore, la réflexion en soi-même à partir du vrai et hors de lui. S'est ainsi déterminée pour la conscience la façon dont sa perception est essentiellement constituée, savoir, qu'elle n'est pas une pure et simple appréhension, mais qu'en même temps, *dans son appréhension*, elle est *sortie* du vrai et *est réfléchie en soi*. Ce retour de la conscience en soi-même, qui s'*immisce* immédiatement dans l'appréhension pure — car il s'est avéré essentiel à la perception — modifie le vrai. La conscience reconnaît en même temps ce côté pour le sien et le prend sur soi, grâce à quoi elle conservera donc l'objet vrai dans sa pureté. On observe ainsi maintenant, comme il était advenu avec la certitude sensible, que la perception comporte ce côté qui veut que la conscience soit refoulée en soi, mais non pas d'abord | **47** | au sens où c'était le cas pour la certitude sensible, comme si c'était la *vérité* de la perception qui tombait en elle : elle reconnaît bien au contraire que c'est la *non-vérité* qu'on y trouve qui tombait en elle. Mais en même temps, cette connaissance la rend capable d'abolir cette non-vérité ; elle distingue son appréhension du vrai de la non-vérité de sa perception, corrige cette non-vérité, et dans la mesure où elle entreprend cette correction elle-même, il est vrai que c'est la vérité, comme vérité *de la perception, qui tombe dans celle-ci*. Le comportement de la conscience qu'il faut désormais examiner est donc ainsi fait qu'elle ne se contente plus de percevoir, mais est aussi consciente de sa réflexion en soi et disjoint celle-ci de la simple appréhension proprement dite.

Je remarque donc d'abord la chose en ce qu'elle est *Une*, et dois la maintenir dans cette détermination vraie ; s'il survient dans le mouvement de la perception quelque chose qui contredit celle-ci, il faut reconnaître en cela ma réflexion. Or, on voit survenir dans la perception diverses propriétés encore, qui semblent être des propriétés de la chose ; simplement, la chose est une, et

cette diversité par laquelle elle cesserait d'être une, nous sommes conscients qu'elle nous échoit. Cette chose, donc, n'est effectivement *blanche* que transportée à *notre* œil, *piquante* que portée à *notre* langue, et *cubique* que portée à *notre* toucher, et ainsi de suite. Toute la diversité | **48** | de ces aspects, nous ne la prenons pas à la chose, mais la tirons de nous ; c'est à nous qu'ils échoient en se décomposant successivement sur chacun de nos sens, sur notre œil, qui est tout à fait distinct de la langue, et ainsi de suite. C'est nous qui sommes ainsi le *medium universel* au sein duquel ces moments se particularisent et sont pour soi. Et c'est donc en ce que nous considérons comme le fait de notre réflexion que nous soyons déterminés à être medium universel, que nous conservons l'identité à soi et la vérité de la chose, qui est d'être une.

Ces *différents aspects* que la conscience assume sont cependant, chacun considéré pour lui-même, en ce qu'ils se trouvent dans le medium universel, *déterminés* ; le blanc n'est que par opposition au noir, et ainsi de suite, et la chose n'est Une, précisément, que parce qu'elle s'oppose à d'autres. Mais ce n'est pas dans la mesure où elle est une, qu'elle exclut d'autres de soi ; car être Une c'est l'universelle référence à soi-même, et au contraire, par le fait qu'elle est une, elle est identique à toutes ; si elle les exclut, c'est par la *déterminité*. Les choses elles-mêmes sont donc des choses *déterminées en soi et pour soi* ; elles ont des propriétés par lesquelles elles se distinguent d'autres choses. Dès lors que la *propriété* est la propriété *propre* de la chose, ou qu'il y a chez elle-même une déterminité, la chose a *plusieurs* propriétés. Premièrement, en effet, la chose est le vrai, elle est *en soi-même* ; et ce qui ainsi est chez elle, est chez elle comme son essence propre, et non en vertu et au nom d'autres choses ; et deuxièmement, donc, les propriétés déterminées ne sont pas seulement en vertu et au nom d'autres choses, | **49** | et pour d'autres choses, mais chez elle-même. Mais elles ne sont *chez elle* des propriétés déterminées que dès lors qu'elles sont plusieurs, qui se distinguent les unes des autres ; enfin, troisièmement, en étant ainsi dans la chosité, elles sont en soi et pour soi, et indifférentes les unes aux autres. C'est donc en vérité la chose elle-même qui est blanche, et *aussi*, cubique, et *aussi* piquante, etc., ou encore, la chose est l'*Aussi*, ou le *medium universel* dans lequel les nombreuses propriétés subsistent les unes en dehors des autres, sans se toucher et sans s'abolir ; et c'est prise ainsi qu'elle est prise comme la chose vraie.

Cela étant, dans cette perception, ce « prendre comme vrai », la conscience est en même temps conscience qu'elle se réfléchit *aussi* en elle-même, et que dans la perception survient le moment opposé à l'*aussi*. Mais ce moment est *unité* de la chose avec elle-même, qui exclut de soi la différence. C'est cette unité, en conséquence, que la conscience doit prendre sur soi ; car la chose proprement dite est la *pérexistencedes nombreuses propriétés diverses* et *indépendantes*. On dit donc de la chose : elle est blanche, elle est *aussi* cubique, et *aussi* piquante, etc. Mais *dans la mesure où* elle est blanche, elle n'est pas cubique, et *dans la mesure* où elle est cubique et aussi blanche, elle n'est pas piquante, etc. L'*Unification* de ces propriétés échoit seulement à la conscience, qui du coup n'a pas à les faire coïncider au niveau de la chose. À cette fin, elle amène le *dans la mesure où* par lequel elle les maintient disjointes | **50** | et maintient la chose comme l'Aussi. À proprement parler, l'être-un n'est assumé par la conscience qu'en ceci que ce qui était nommé propriété est maintenant représenté comme *matière libre*. La chose, de cette façon, est élevée au véritable *Aussi*, en devenant une collection de matières, en devenant, au lieu d'être Une, simple superficie enveloppante.

Si nous regardons en arrière ce que la conscience avait pris sur elle antérieurement et ce qu'elle prend maintenant, ce qu'elle attribuait auparavant à la chose, et ce qu'elle lui attribue maintenant, il ressort qu'elle fait alternativement, à la fois d'elle-même et de la chose, l'un et l'autre, savoir, aussi bien le pur *Un* dépourvu de pluralité, qu'un *Aussi* dissous en matières autonomes. La conscience découvre donc par cette comparaison que ce n'est pas seulement *sa* captation du vrai qui a en soi la *diversité de l'appréhension* et *du retour en soi*, mais bien plutôt que c'est le vrai lui-même, la chose, qui se montre de cette manière double. Il est fait ici l'expérience que la chose *se présente* d'une certaine manière déterminée *pour* la *conscience* qui appréhende, mais qu'*en même temps* elle *sort* de la façon dont elle se présente et *est réfléchie en soi*, ou encore, a chez elle-même une vérité opposée.

La conscience est donc elle-même sortie aussi de cette deuxième manière de se comporter dans la perception, qui consiste à prendre la chose pour le vrai identique à soi, | **51** | et à se prendre soi pour le non-identique, pour ce qui sort de l'identité et retourne en soi, et l'objet est désormais pour elle l'ensemble de ce mouvement qui, précédemment, était réparti sur l'objet et sur la conscience. La

chose est *Une*, réfléchie en soi ; elle est *pour soi* ; mais elle est aussi *pour un autre* ; entendons qu'elle est pour soi un *autre* que ce *qu'elle* est pour un autre. Si bien que la chose est pour soi, et est *aussi* pour un autre, elle est un être divers *double* ; mais elle est *aussi Une* ; or, l'être-une contredit cette sienne diversité ; la conscience devrait donc reprendre sur soi cette unification et la tenir à l'écart de la chose. Elle devrait donc dire que la chose, *dans la mesure où* elle est pour soi, n'est pas pour autre chose. Simplement, l'être-Un échoit aussi à la chose elle-même, ainsi que la conscience en a fait l'expérience ; la chose est essentiellement réfléchie en soi. L'*aussi*, ou la différence indifférente, échoit donc certes tout aussi bien dans la chose que l'*être-un* ; mais comme les deux sont distincts, il n'échoit pas dans la même chose, mais dans *différentes* choses *distinctes* ; la contradiction qu'il y a chez l'essence objectale en général se répartit sur deux objets. La chose est donc bien en soi et pour soi, identique à soi, mais cette unité avec elle-même est perturbée par d'autres choses ; ainsi, l'unité de la chose estelle préservée, en même temps que l'être-autre est, à la fois, hors d'elle, et hors de la conscience. | **52** |

Or, bien que la contradiction de l'essence objectale soit ainsi répartie sur des choses différentes, cela n'empêchera pas pour autant que la différence parvienne à la chose singulière elle-même malgré son statut séparé. Les *différentes choses* sont donc posées *pour soi* ; et le conflit intérieur y échoit de telle manière réciproque que chacune est différente non de soi, mais uniquement de l'autre. Mais chacune, par là même, est déterminée *elle-même* comme une chose *différenciée* et a *chez elle* la différence essentielle par rapport aux autres ; mais, en même temps, cela ne se produit pas de telle manière qu'il en résulterait une mise en opposition chez ellemême ; elle est au contraire pour soi une *déterminité simple* qui constitue son caractère essentiel, celui qui la différencie des autres. Certes, comme elle comporte la diversité, celle-ci, de fait, est nécessairement chez elle comme différence *effective* de constitutions variées. Simplement, comme c'est la déterminité qui fait l'*essence* de la chose, ce par quoi elle se distingue des autres et est pour soi, toute cette constitution multiple et variée qui existe par ailleurs est l'*inessentiel*. La chose a certes bien par là, chez elle, dans son unité, le *double dans la mesure où* ; mais avec des *valeurs qui ne sont pas les mêmes* ; ce qui a pour effet que cet état d'opposition ne devient pas l'opposition effective de la chose proprement dite, mais que, dans la mesure où celle-ci parvient à la mise en opposition par sa *différence*ABSOLUE, elle l'a face à une autre chose hors d'elle. Mais, par ailleurs, toute la variété doit bien nécessairement être dans la chose, en sorte qu'elle ne peut rester à l'écart | **53** | d'elle, mais elle lui est *inessentielle*.

Or, cette déterminité, qui constitue le caractère essentiel de la chose et la différencie de toutes les autres, est elle-même déterminée de telle manière que la chose par là est en opposition à d'autres, mais qu'elle est censée en cela se conserver pour soi. Toutefois, elle n'est chose, ou un Un qui est pour soi, que dans la mesure où elle ne se trouve pas dans cette relation à d'autres ; car ce qui au contraire est posé dans cette relation, c'est la connexion avec autre chose ; et connexion avec autre chose signifie la cessation de l'être pour soi. C'est par le *caractère absolu* précisément, et par le fait qu'elle s'oppose, qu'elle se met en *rapport* à *d'autres* et n'est essentiellement que ce comportement et ce rapport ; mais le rapport est la négation de son autonomie, et la chose périt bien plutôt de cette propriété essentielle qui est la sienne.

La nécessité pour la conscience de découvrir par l'expérience que la chose périt précisément du fait de la déterminité qui constitue son essence et son être pour soi, peut être un bref instant considérée comme suit, selon le concept simple : la chose est posée comme être *pour soi*, ou encore, comme négation absolue de tout être-autre ; elle est donc négation absolue, ne se référant qu'à soi-même ; mais la négation qui se réfère à elle-même est abolition de *soi-même*, ou revient à avoir son essence dans un autre.

Et, de fait, la détermination de l'objet, tel qu'il a résulté, ne contient rien d'autre ; il est censé | **54** | avoir une propriété essentielle qui constitue son être pour soi simple, mais aussi avoir à même cette simplicité la diversité chez lui-même, laquelle est censée certes être *nécessaire*, mais non pas constituer la déterminité *essentielle*. Toutefois, c'est là une distinction qui n'est encore que dans les mots ; l'*inessentiel*, qui cependant est en même temps censé être *nécessaire*, s'abolit lui-même, ou encore, est ce qui vient précisément d'être appelé négation de soi-même.

En sorte que disparaît maintenant le dernier *dans la mesure où* qui séparait l'être pour soi et l'être pour autre chose ; l'objet est bien plutôt, *dans une seule et même perspective, le contraire de soi-même, est pour soi dans la mesure où il est pour autre chose, et pour autre chose dans la mesure*

où il est pour soi. Il est pour soi, réfléchi en soi, Un ; mais cet être *pour soi*, réfléchi en soi, Un, se trouve en unité avec son contraire, l'*être pour autre chose*, et donc n'est posé que comme quelque chose d'aboli ; ou encore, cet *être pour soi* est tout aussi *inessentiel* que ce qui était seul censé être l'inessentiel, savoir, le rapport à autre chose.

Par là même, l'objet est tout aussi aboli dans ses déterminités pures, ou dans les déterminités censées constituer son essentialité, qu'il était devenu quelque chose d'aboli dans son être sensible. D'être sensible qu'il était, il devient un être universel ; mais étant donné que cet être universel *provient de l'être sensible*, il est essentiellement *conditionné* | **55** | par ce dernier, et donc n'est pas une universalité véritablement identique à soi-même, mais *une universalité affectée d'un opposé*, et qui se sépare pour cette raison en les extrêmes de la singularité et de l'universalité, de l'Un des propriétés et de l'Aussi des matières libres. Ces déterminités pures semblent exprimer l'*essentialité* elle-même, mais elles ne sont qu'un *être pour soi* auquel est accolé l'*être pour autre chose* ; cependant, dès lors que l'un et l'autre sont essentiellement *dans une unité*, on a désormais affaire à l'universalité absolue et inconditionnée, et c'est seulement maintenant que la conscience entre véritablement dans le royaume de l'entendement.

La singularité sensible disparaît donc, certes, dans le mouvement dialectique de la certitude immédiate et devient universalité, mais seulement une *universalité sensible*. Le point de vue intime a disparu, et la perception prend l'objet tel qu'il est *en soi* ; ou encore, le prend comme universel tout simplement ; en sorte que la singularité surgit chez lui comme singularité vraie, comme *être en soi* de *l'Un*, ou comme *être réfléchi dans soi-même*. Mais c'est encore un être pour soi *conditionné, à côté duquel* se présente un autre être pour soi, savoir, l'Universalité opposée à la singularité et conditionnée par elle ; toutefois, ces deux extrêmes contradictoires ne sont pas seulement à côté l'un de l'autre, mais aussi dans une Unique Unité, ou, ce qui est la même chose, ce qu'il y a de commun aux deux, l'*être pour soi*, est tout simplement flanqué de l'opposé, c'est-à-dire qu'en même temps, il n'est pas un *être pour soi*. La sophistique de la perception | **56** | tente de sauver ces moments de leur contradiction, et de les maintenir en l'état par la différenciation des *perspectives*, par l'*Aussi* et le *Dans la mesure où*, de même que finalement, par la différenciation de l'*inessentiel* et d'une *essence* qui lui est opposée, elle tâche de saisir le vrai. Simplement, ces échappatoires, plutôt que tenir à l'écart l'illusion dans l'appréhension, s'avèrent elles-mêmes, au contraire, plutôt nulles, et le vrai qu'on était censé conquérir par cette logique de la perception, s'avère, dans une seule et même perspective, être le contraire, et avoir donc pour essence l'universalité sans différenciation ni détermination.

Ces abstractions vides que sont la *singularité* et l'*universalité* qui lui est opposée, de même que celle de l'*essence*, qui est liée à un *inessentiel*, et d'un inessentiel, qui cependant demeure en même temps nécessaire, sont les puissances dont l'entendement percevant — qu'on appelle souvent le bon sens — est le jeu. Lui qui se prend pour la conscience réelle, massive et consistante, n'est dans la perception que le jeu de *ces abstractions* ; d'une manière générale, c'est toujours là où il estime être le plus riche, qu'il est le plus pauvre. En étant ainsi ballotté de droite et de gauche par ces essences nulles, jeté des bras de l'une dans ceux de l'autre et en s'employant à grand renfort de sophistique à maintenir et affirmer en alternance tantôt ceci, tantôt son contraire direct, en résistant à la | **57** | vérité, il estime que la philosophie n'a affaire qu'avec des *choses de pensée*[2]. Et, de fait, elle a aussi affaire avec elles, et les reconnaît pour les essences pures, pour les éléments et puissances absolus ; mais en même temps elle les reconnaît *dans leur déterminité*, et donc en est maître, tandis que cet entendement percevant les prend pour le vrai[3], et qu'elles le renvoient d'un égarement dans l'autre. Lui-même ne parvient pas à la conscience de ce que c'est ce genre d'essentialités simples qui le gouvernent, mais estime toujours avoir affaire à des matières et des contenus tout à fait massifs et consistants, de la même façon que la certitude sensible ne sait pas que c'est l'abstraction vide de l'être pur qui est son essence ; mais, de fait, c'est en s'appuyant sur elles qu'il parcourt ainsi en tous sens et de part en part toute espèce de matière et de contenu ; elles sont la jonction interne et la maîtrise de ceux-ci, et sont seules ce qui pour la conscience est le sensible en tant qu'*essence*, ce qui détermine ses rapports à celui-ci, et ce sur quoi se guide et se déroule le mouvement du percevoir et de son vrai. C'est ce déroulement, qui est en continuelle alternance une détermination du vrai et une abolition de cette détermination, qui constitue à proprement parler la vie, l'ensemble des faits et gestes quotidiens et constants de la conscience qui perçoit et estime se mouvoir dans la vérité. Elle y progresse irrésistiblement vers le résultat d'un identique processus d'abolition de

toutes ces essentialités ou déterminations essentielles, | **58** | mais n'a conscience comme du vrai, dans chacun des ces moments singuliers, que de cette *Unique déterminité*, puis de nouveau, de la déterminité opposée. Elle subodore sans doute son inessentialité ; et pour la sauver du péril qui menace, elle passe à la sophistique, qui lui fait affirmer maintenant comme le vrai ce qu'elle-même, l'instant d'avant, affirmait comme n'étant pas vrai. Face à ce que la nature de ces essences non vraies veut, à proprement parler, le pousser à faire, c'est-à-dire à rassembler les pensées de cette *universalité* et de cette *singularité*, de l'*Aussi* et de l'*Un*, de cette *essentialité nécessairement* liée à une *inessentialité*, et d'un *inessentiel* qui cependant est nécessaire — à *rassembler* toutes ensemble les *pensées* de ces monstrueuses *inessences*, et ce faisant à les abolir — cet entendement résiste en s'appuyant sur le *dans la mesure où* et sur les diverses *perspectives*, ou encore, en prenant sur lui telle pensée, pour conserver l'autre à part, comme la pensée vraie. Mais la nature de ces abstractions les rassemble en soi et pour soi, le bon sens de l'entendement c'est le rapt qu'elles font de lui en l'emportant dans leur course tourbillonnante. Tout en voulant leur donner la vérité, tantôt, en prenant sur lui leur non-vérité, tantôt en appelant l'illusion une apparence des choses incertaines, et en séparant l'essentiel de quelque chose qui est censé leur être nécessaire, mais cependant être inessentiel, et en établissant cet inessentiel comme leur vérité contre l'essentiel, il ne leur conserve pas leur vérité, mais se rend lui-même non vrai. | **59** |

1 *Eigenschaft* : la « caractéristique propre », souvent traduit par « qualité », ce qui ouvrirait ici trop d'échos inadéquats.

2 *Gedankendinge*. Le terme est légèrement péjoratif.

3 *Nimmt sie für das Wahre*. Ce dernier jeu de mots situe dans le terme lui-même la virtuelle illusion que comporte la perception : percevoir, c'est toujours prendre pour.

III

Force et entendement.
Phénomène et monde suprasensible

Dans la dialectique de la certitude sensible, la conscience étourdie a complètement perdu l'usage des sens, puis, en tant que perception, elle est parvenue à des notions, mais qu'elle ne rassemble que dans l'inconditionnément universel. Or, cet inconditionné, si on le prenait comme une essence simple au repos, ne serait à son tour pas autre chose que l'*extrême* de l'*être pour soi* qui vient se placer d'un côté, car c'est alors l'inessence qui viendrait lui faire face ; mais référé à celle-ci, il serait lui-même inessentiel, et la conscience ne serait pas sortie de l'illusion de la perception ; simplement, il s'est révélé être un universel qui a quitté un être pour soi conditionné de cette espèce et qui est rentré en lui-même. — Cet universel inconditionné, qui est désormais l'objet vrai de la conscience, a encore le statut d'*objet* de celle-ci ; elle n'a pas encore saisi son *concept* comme *concept*. L'une et l'autre chose doivent être distinguées essentiellement ; pour la conscience, l'objet est revenu du rapport | **60** | à autre chose pour rentrer en soi, et ainsi est devenu *en soi* concept ; mais la conscience n'est pas encore pour elle-même le concept, et c'est pourquoi ce n'est pas elle-même qu'elle reconnaît dans cet objet réfléchi. *Pour nous*, le mouvement de la conscience a affecté le devenir de cet objet de telle manière qu'elle est elle-même intriquée dans son devenir, et que la réflexion est la même des deux côtés, ou encore, qu'il n'y en a qu'une. Mais comme dans ce mouvement, la conscience n'avait encore pour contenu que l'essence objectale, et non la conscience en tant que telle, le résultat pour elle doit être posé dans une signification objectale, et la conscience comme étant encore en train de se retirer de ce qui est devenu, de sorte qu'à ses yeux, c'est comme quelque chose d'objectal que ce qui est devenu est l'essence.

L'entendement certes a aboli ainsi sa propre non-vérité et la non-vérité de l'objet ; et ce qui lui est devenu, c'est le concept du vrai ; comme vrai qui est *en soi*, qui n'est pas encore concept, ou qui est privé de l'*être pour soi* de la conscience, et que l'entendement laisse prévaloir, sans savoir qu'il y est. Ce vrai mène joyeuse vie et pour lui-même ; d'une manière telle que la conscience n'a aucune part à sa libre réalisation, mais se contente de la regarder et de l'appréhender purement et simplement. *Nous* devons donc encore, dans un premier temps, nous mettre à sa place et être le concept qui forme et développe ce qui est contenu dans le résultat ; c'est à même cet objet développé jusqu'au terme de sa formation, qui | **61** | se présente à la conscience comme quelque chose qui est, qu'elle deviendra, et seulement alors, pour elle conscience concevante.

Le résultat, c'était l'inconditionnément universel, en ce sens d'abord négatif et abstrait, que la conscience niait ses concepts unilatéraux, les abstractisait, c'est-à-dire les abandonnait. Mais le résultat a en soi cette signification positive qu'en lui est posée l'unité de l'*être pour soi* et de l'*être pour un autre*, ou encore, l'opposition absolue est immédiatement posée comme une seule et même essence. Ceci ne semble d'abord concerner que la forme des moments les uns par rapport aux autres ; mais l'être pour soi et l'être pour un autre sont tout aussi bien le *contenu* lui-même, puisque l'opposition ne peut avoir en sa vérité d'autre nature que celle qui s'est révélée dans le résultat, savoir, que le contenu tenu pour vrai dans la perception n'appartient en fait qu'à la forme et se dissout dans son unité. Ce contenu, en même temps, est universel ; il ne peut y avoir d'autre contenu que sa complexion particulière autoriserait à se soustraire au retour dans cette universalité inconditionnée. Ce genre de contenu serait une certaine manière déterminée d'être pour soi et de se rapporter à autre chose. Simplement, *être pour soi* et *se rapporter à autre chose en général* constituent son *essence* et sa *nature*, dont la vérité est d'être un universel inconditionné ; et le résultat est tout simplement universel. | **62** |

Mais comme cet inconditionnément universel est objet pour la conscience, on voit surgir chez lui la différence de la forme et du contenu, et dans la figure du contenu, les moments ont l'aspect extérieur dans lequel ils se sont d'abord présentés, c'est-à-dire que, d'un côté ils sont le medium universel d'un grand nombre de matières existantes, et d'autre part un Un réfléchi en lui-même au sein duquel leur autonomie est anéantie. Le premier est la dissolution de l'autonomie de la chose, ou encore, la passivité qu'est un être pour autre chose ; tandis que le second est l'être pour soi. Il faut voir maintenant comment ces moments se présentent dans l'universalité inconditionnée qui est leur essence. Il est évident, pour commencer, que par le fait même qu'ils ne sont qu'en celle-ci, ils ne sont absolument plus désarticulés les uns des autres, mais sont essentiellement chez eux-mêmes des côtés qui s'abolissent, et que la seule chose qui soit posée, c'est le passage des uns dans les autres.

L'un des moments apparaît donc comme l'essence passée sur le côté, comme medium universel, ou encore comme la pérexistence de matières autonomes. Cependant, l'*autonomie* de ces matières n'est rien d'autre que ce medium ; ou encore, cet *universel* est de bout en bout la *pluralité* de ces différents universels. L'universel est chez lui-même en unité indissociée avec cette pluralité, mais ceci veut dire : ces matières sont chacune là où est l'autre, elles s'interpénètrent mutuellement, mais sans se toucher, parce qu'à l'inverse le multiple différencié est tout aussi autonome. Est posée par là en même temps leur pure porosité[1], | **63** | ou encore, leur statut de chose abolie. Cette abolescence à son tour, ou encore, la réduction de cette diversité au *pur être pour soi*, n'est pas autre chose que le medium lui-même, et celui-ci est l'*autonomie* des différences. Ou encore, celles qui sont posées dans leur autonomie passent immédiatement dans leur unité, et cette unité passe immédiatement dans le déploiement, lequel repasse de nouveau dans la réduction. Or, ce mouvement est ce qu'on appelle la *force* ; l'un des moments de celle-ci, savoir, cette même force comme expansion des matières autonomes dans leur être, est sa *manifestation extérieure* ; mais en tant qu'elle est leur disparition, elle est la force qui fait retour de sa manifestation et est *refoulée* en soi, ou encore, la *force proprement dite*. Cela dit, premièrement, la force refoulée en soi *doit* se manifester ; et deuxièmement, dans cette manifestation, elle est tout autant une force qui est *en soi*, qu'elle est, dans cet être en soi-même, manifestation extérieure. — Dès lors que nous conservons ainsi les deux moments dans leur unité immédiate, l'entendement, auquel ressortit le concept de force, est à proprement parler le *concept*, qui porte les moments différenciés en tant qu'ils sont différenciés ; *chez elle-même*, en effet, ils ne sont pas censés être différenciés ; et donc la différence n'est que dans la pensée. — Ou encore, ce qu'on a posé ci-dessus n'est encore que le concept de force, et non la réalité de celle-ci. Mais la force est, en fait, l'inconditionnément universel qui est tout aussi bien chez lui-même ce qu'il est *pour autre chose* ; ou encore, qui a la différence chez lui-même | **64** | — laquelle, en effet, n'est rien d'autre que cet être *pour autre chose*. Pour que la force, donc, soit dans sa vérité, il faut qu'on la laisse complètement libre de la pensée et qu'elle soit posée comme la substance de ces différences, ce qui signifie *premièrement* la poser, *elle*, comme demeurant essentiellement *en soi et pour soi* cette force tout entière, et *ensuite*, poser ses *différences*, comme *substantielles*, ou comme des moments pérexistants pour soi. La force en tant que telle, ou en tant qu'elle est refoulée en elle-même, est ainsi pour soi en tant qu'*Un exclusif*, pour qui le déploiement des matières est *une autre essence pérexistante*, en sorte que ce sont

ainsi deux côtés autonomes différents qui sont posés. Mais la force est aussi le tout, ou encore, elle demeure ce qu'elle est selon son concept, c'est-à-dire que ces *différences* demeurent de pures formes, des *moments évanescents* superficiels. En même temps, il n'y aurait pas de *différences* de la force proprement dite *refoulée* en soi et du *déploiement* des matières autonomes, si elles n'avaient pas de *pérexistence*, ou encore, la force ne serait pas du tout, si elle *n'existait* pas de cette manière antagonique ; mais dire qu'elle existe de cette manière antagonique n'est pas autre chose que dire que *les deux* moments sont eux-mêmes, en même temps, *autonomes*. C'est donc ce mouvement par lequel les deux moments s'autonomisent en permanence et s'abolissent de nouveau que nous devons examiner maintenant. — Il est clair, d'une manière générale, que ce mouvement n'est rien d'autre que le mouvement du percevoir, au sein duquel, d'une part, les deux côtés, à la fois ce qui perçoit, et ce qui est perçu, | **65** | sont, d'un côté, en tant qu'*appréhension* du vrai, unis et non distincts, mais où, en même temps, et tout aussi bien, chaque côté est *réfléchi* en soi, ou encore, est pour soi. Ces deux côtés sont ici des moments de la force ; ils sont tout autant dans une unité que cette unité, à son tour, qui apparaît face aux extrêmes pour soi comme le milieu, se décompose toujours précisément en ces extrêmes, lesquels ne sont qu'à partir de et par ce fait même. — Le mouvement qui se présentait antérieurement comme l'autoanéantissement de concepts contradictoires a donc ici la forme *objectale*, et est mouvement de la force, mouvement dont résulte et procède l'inconditionnément universel comme *n'étant pas objectal*, ou encore comme *intérieur* des choses.

La force, telle qu'elle a été déterminée en étant représentée *comme telle* ou comme *réfléchie en soi*, est l'un des côtés de son concept ; mais en tant que l'un des extrêmes substantiés, savoir, celui qui est placé sous la déterminité de l'Un. Par là même est exclue d'elle la *pérexistence* des matières déployées : celle-ci est *autre chose* qu'elle. Dès lors qu'il est nécessaire qu'elle soit *elle-même* cette *pérexistence*, ou qu'elle se manifeste extérieurement, cette manifestation se présente de telle sorte que *cet autre* vient s'*adjoindre* à elle, et la sollicite. Mais en fait, dès lors que *nécessairement* elle se manifeste, elle a chez elle cela même qui était posé comme une autre essence. Et il faut reprendre ce que nous avons dit sur le fait qu'on l'avait posée comme *un Un*, et qu'on avait posé son essence, qui est de se manifester, comme quelque chose d'autre qui venait s'adjoindre à elle de l'extérieur ; elle est au contraire elle-même ce medium | **66** | universel de la pérexistence des moments en tant que matières ; ou encore, *c'est elle qui s'est manifestée*, et ce qui était censé être l'autre qui la sollicitait, c'est au contraire elle qui l'est. Elle existe donc maintenant comme le medium des matières déployées. Mais elle a tout aussi essentiellement la forme de chose abolie qui est celle des matières pérexistantes, ou encore, elle est essentiellement *Une* ; cet *être-un*, par là même, *maintenant qu'elle* est posée comme le medium de matières, est *un autre qu'elle*, et elle a ainsi hors d'elle cette essence qui est la sienne. Mais dès lors qu'elle doit nécessairement être cela même en tant que quoi elle n'est *pas encore* posée, *cet autre vient s'adjoindre* et la sollicite à la réflexion en soi-même, ou encore, abolit sa manifestation extérieure. Mais, en fait, *elle* est *elle-même* cet être-réfléchi en soi, ou cette abolescence de la manifestation ; l'être-un disparaît *comme* il était apparu, savoir, en tant qu'*autre* ; *elle l'est elle-même*, elle est force refoulée en soi-même.

Ce qui entre en scène en tant qu'autre, et qui la sollicite aussi bien de s'exprimer que de rentrer en soi-même, est *soi-même*, ainsi qu'il appert immédiatement, *force* ; car l'autre, en effet, se montre aussi bien comme medium universel, que comme Un ; et de telle manière que chacune de ces figures n'entre en scène en même temps que comme moment évanescent. Si bien que, par le fait qu'un autre est pour elle et qu'elle est pour un autre, la force ne se trouve pas encore sortie de son concept. Mais il y a en même temps deux forces ; le concept des deux est certes le même, mais il est sorti de son unité pour passer à la dualité. Au lieu de rester | **67** | de manière tout à fait essentielle un simple moment, l'opposition semble par le dédoublement en *forces* entièrement *autonomes* s'être soustraite à la domination de l'unité. Il faut regarder de plus près ce qu'il en est de cette autonomie. Dans un premier temps, la deuxième force, en tant que ce qui sollicite, et ce, comme medium universel, par son contenu, entre en scène face à celle qui est déterminée comme sollicitée ; mais dès lors que la première est essentiellement alternance de ces deux moments et est elle-même une force, elle n'est en fait pareillement medium universel *qu'à partir du moment et dans la mesure où elle y est sollicitée*, et, de la même manière, elle n'est aussi unité négative, ou sollicitant au retour de la force, *que parce qu'elle est sollicitée*. Et ainsi aussi, cette différence qui existait entre les deux moments, et selon laquelle l'un était censé être celui *qui sollicitait*, et l'autre celui *qui était sollicité*,

se transforme en ce même échange réciproque des déterminités.

Le jeu des deux forces consiste donc en cet état de détermination opposé de l'une et de l'autre, en leur être l'une pour l'autre dans cette détermination, et dans l'interversion immédiate et absolue des déterminations : en un passage qui seul permet d'être à ces déterminations, dans lesquelles les forces paraissent entrer en scène *de manière autonome*. Le moment sollicitant, par exemple, est posé comme medium universel, le sollicité l'étant à l'inverse comme force refoulée ; | **68** | mais le premier n'est lui-même medium universel que par le fait que l'autre est force refoulée ; ou encore, cette dernière est au contraire le moment sollicitant pour l'autre, et c'est elle, et d'abord elle, qui fait de lui le medium. Le premier n'a sa déterminité que par l'autre, et n'est sollicitant que dans la mesure où il est sollicité de l'être par l'autre ; et il perd tout aussi immédiatement cette déterminité qui lui est donnée ; car celle-ci passe à l'autre moment ou, plus exactement, est déjà passée à celui-ci ; le moment étranger qui sollicite la force apparaît comme medium universel, mais uniquement par le fait qu'il y a été sollicité par elle ; mais ceci revient à dire que *c'est elle qui le pose ainsi* et qu'elle est au contraire *elle-même essentiellement* medium universel ; elle pose le moment sollicitant ainsi pour la raison que cette autre détermination *lui* est essentielle, c'est-à-dire parce qu'*elle est, bien plutôt, elle-même celle-ci*.

Pour compléter la compréhension intime du concept de ce mouvement, on peut encore attirer l'attention sur le fait que les différences se montrent elles-mêmes dans une différenciation redoublée, savoir, *d'abord* en tant que différences *de contenu*, en ce que l'un des extrêmes est force réfléchie en soi, tandis que l'autre est medium des matières ; et, *deuxièmement*, en tant que différences de *forme*, dès lors que l'un est sollicitant, l'autre sollicité, le premier actif, le second passif. Selon la différence de contenu, ils *sont* tout simplement, ou sont différents pour nous ; mais selon la différence de forme, ils sont autonomes, ou sont, au sein même de leur relation, en cours de séparation l'un de l'autre et opposés. Et qu'ainsi les extrêmes | **69** | ne soient, selon ces deux côtés, rien *en soi*, et qu'au contraire ces côtés, en lesquels était censée consister leur essence distincte, ne soient que des moments évanescents, passage immédiat de chaque côté dans le côté opposé, cela devient et advient pour la conscience dans la perception du mouvement de la force. Mais pour nous, comme nous l'avons rappelé ci-dessus, il y avait encore ceci qu'en soi les différences, en tant que *différences de contenu et de forme*, disparaissaient, et que du côté de la forme, selon l'essence, l'*actif*, le *sollicitant*, ou encore, ce qui *est pour soi* était la même chose que ce qui, du côté du contenu, se présentait comme force refoulée ; que le passif, le *sollicité*, ou encore ce qui était pour un autre, était, du côté de la forme, la même chose que ce qui, du côté du contenu, se présentait comme medium universel des multiples matières.

Il résulte de cela, à la fois que le concept de force devient *effectif* par le doublement en deux forces, et la façon même dont il le devient. Ces deux forces existent comme essences qui sont pour soi ; mais leur existence est un tel mouvement de l'une face à l'autre, que leur *être* est bien plutôt un pur *être posé par autre chose*, c'est-à-dire que leur être a bien plutôt la pure signification de la *disparition*. Elles ne sont pas comme des extrêmes qui conserveraient pour soi quelque chose de solide et se contenteraient de s'envoyer l'un à l'autre une propriété extérieure vers leur point médian et à l'endroit de leur contact ; mais ce qu'elles sont, elles ne le sont qu'en ce milieu et ce contact. S'y trouve immédiatement aussi bien l'être refoulé en soi, ou l'*être pour soi* de la force, | **70** | que sa manifestation extérieure, l'acte de la sollicitation aussi bien que le fait d'être sollicité ; et, par là même, ces moments ne sont pas répartis sur deux extrêmes autonomes qui ne se présenteraient qu'une pointe opposée, mais leur essence consiste tout bonnement à être chacun uniquement par l'autre, consiste en ceci que, ce que chacune est ainsi par l'autre, tout en l'étant, et immédiatement, elle ne l'est plus. Elles n'ont donc en fait aucunes substances propres qu'elles porteraient et conserveraient. Le *concept* de force se conserve, au contraire, en tant qu'*essence* dans son *effectivité* elle-même ; la *force* en tant que *force effective* n'est tout simplement que dans la *manifestation extérieure*, laquelle en même temps n'est rien d'autre qu'une auto-abolition de soi-même. Cette force *effective*, quand elle est représentée comme libre de sa manifestation extérieure et comme étant pour soi, est la force refoulée en soi, mais cette déterminité, comme il est apparu, n'est elle-même en fait qu'un moment de la *manifestation*. La vérité de la force demeure donc seulement la *notion* de celle-ci ; et les moments de son effectivité, ses substances et son mouvement s'effondrent sans plus se contenir en une unité indifférenciée qui n'est pas la force refoulée en elle-même, car celle-ci n'est elle-même que l'un de ces moments : cette unité est au contraire son

concept, en tant que *concept*. La réalisation de la force est donc en même temps perte de la réalité ; la force y est devenue au contraire quelque chose de tout à fait autre, savoir, cette *universalité* que l'entendement connaît d'abord, ou connaît immédiatement, comme son essence et qui s'avère aussi comme son essence en la réalité censée être la sienne chez les substances effectives. | **71** |

Dans la mesure où nous considérons *le premier* universel comme le *concept* de l'entendement, où la force n'est pas encore pour soi, le second universel maintenant sera son *essence*, telle qu'elle s'expose *en soi et pour soi*. Ou, à l'inverse, si nous considérons le premier universel comme l'universel *immédiat* qui devrait être un objet *effectif* pour la conscience, ce deuxième universel est alors déterminé comme le *négatif* de la force sensible-objectale ; il s'agit de celle-ci telle qu'elle est en son essence vraie uniquement comme *objet* de l'*entendement* ; ce premier universel serait la force refoulée en elle-même, ou encore la force en tant que substance ; tandis que le second est l'*intérieur* des choses en tant qu'*intérieur*, qui est la même chose que le concept en tant que concept.

Cette essence véritable des choses s'est maintenant déterminée de telle manière qu'elle n'est pas immédiatement pour la conscience, mais que celle-ci au contraire a un rapport médiat à l'intérieur, et regarde en tant qu'entendement *par ce milieu du jeu des forces dans l'arrière-fond véritable des choses*. Le milieu qui appareille les deux extrêmes, l'entendement et l'intérieur, est l'*être* développé de la force, lequel est désormais pour l'entendement lui-même un *disparaître*. C'est pourquoi on l'appelle *apparition* ou phénomène ; nous appelons en effet *apparence* l'*être* qui est immédiatement en lui-même un *non-être*. Mais ce n'est pas seulement une apparence, c'est aussi une apparition, un *tout* de l'apparence. C'est ce *tout* en tant que tout, cet *universel*, qui | **72** | constitue l'*intérieur*, le *jeu des forces*, comme *réflexion* de celui-ci en lui-même. En lui les essences de la perception sont *posées* de manière objective pour la conscience telles qu'elles sont en soi, savoir, comme des moments qui se transforment immédiatement, sans repos ni être, en leur contraire, l'Un se transformant immédiatement en l'universel, et l'essentiel immédiatement en l'inessentiel, et inversement. C'est pourquoi ce jeu des forces est le négatif développé, mais sa vérité est le positif, savoir, l'*universel*, l'objet qui est *en soi*. — L'*être* de cet objet pour la conscience est intermédié par le mouvement de l'*apparition phénoménale*, dans lequel l'*être de la perception* et le sensible-objectal tout court n'ont qu'une signification négative, et où donc, de ce fait, la conscience se réfléchit en elle-même comme dans le vrai, mais où, en tant que conscience, elle fait de nouveau de ce vrai un *intérieur* objectal, et distingue cette réflexion des choses de sa réflexion en elle-même ; de même que pour elle le mouvement intermédiant est encore tout autant un mouvement objectal. C'est pourquoi cet intérieur est pour elle un extrême qui lui fait face ; mais il est pour elle le vrai parce que en lui, en tant que l'*en soi*, elle a en même temps la certitude de soi, ou le moment de son être pour soi ; toutefois, de cette raison elle n'est pas encore consciente, car l'*être pour soi* que l'intérieur devrait avoir chez lui-même ne serait alors rien d'autre que le mouvement négatif, alors que celui-ci est encore pour la conscience le phénomène *objectal* | **73** | évanescent, n'est pas encore son *propre* être pour soi à elle ; c'est pourquoi l'intérieur est bien pour elle concept, mais elle ne connaît pas encore la nature du concept.

C'est seulement dans ce *Vrai intérieur*, en tant que l'*absolument universel* nettoyé de l'*opposition* de l'universel et du singulier, et devenu *pour l'entendement*, que s'ouvre alors comme monde *vrai*, par-dessus le monde *sensible* en tant que *monde qui apparaît*, un monde *suprasensible* ; que s'ouvre désormais par-dessus l'*ici-bas* évanescent l'*au-delà* durable ; un en soi qui est la première apparition, et pour cela elle-même imparfaite encore, de la raison, ou qui n'est que le pur élément dans lequel la vérité a son *essence*.

En sorte que désormais *notre objet* est le syllogisme qui a pour extrêmes l'intérieur des choses et l'entendement, et pour moyen terme le phénomène ; mais c'est le mouvement de ce syllogisme qui fournit la détermination ultérieure de ce que l'entendement aperçoit dans l'intérieur à travers l'élément médian, et l'expérience qu'il fait sur ce rapport de co-inclusion.

L'intérieur est encore un *pur au-delà* pour la conscience, car elle ne se trouve pas elle-même encore en lui ; il est *vide*, car il n'est que le rien du phénomène, et parce que, positivement, il est l'universel simple. Cette *façon d'être* de l'intérieur conforte immédiatement ceux qui disent que l'on ne peut pas connaître l'intérieur des choses ; mais qu'il faudrait en concevoir autrement le fondement. Certes, il n'y a pas de connaissance de cet intérieur, | **74** | tel qu'il est ici immédiatement, mais ce n'est pas

à cause d'un excès de myopie, ou de limites, de la raison, ou de tout ce qu'on peut encore dire, et au sujet de quoi rien ne nous est encore connu, car nous n'avons pas encore progressé si profondément que cela ; c'est, au contraire, en raison de la nature simple de la chose elle-même, étant donné en effet que *dans le vide* rien n'est connu, ou, si l'on veut dire les choses par l'autre bout, parce qu'il est précisément déterminé comme l'*au-delà* de la conscience. — Le résultat, assurément, sera le même, qu'on mette un aveugle dans la richesse du monde suprasensible — pour autant que ce monde ait une richesse et qu'elle soit alors le contenu propre de celui-ci, ou que la conscience elle-même soit ce contenu — ou qu'on mette un voyant dans les pures ténèbres, ou si l'on veut, dans la pure lumière, pour autant que ce monde suprasensible ne soit que cette lumière ; le voyant voit aussi peu dans sa pure lumière que dans ses pures ténèbres, et exactement autant que l'aveugle dans l'abondance de richesses qu'il aurait face à lui. S'il n'y avait rien d'autre à tirer de l'intérieur et de la co-inclusion avec lui par l'intermédiaire du phénomène, il ne resterait plus qu'à s'en tenir à ce qui apparaît, au phénomène, c'est-à-dire à percevoir, à prendre pour vraie une chose dont nous savons qu'elle n'est pas vraie ; ou encore, pour que dans ce vide, qui est d'abord advenu comme vacuité de choses objectives, mais qui doit être pris aussi, *en tant que vacuité en soi*, pour la vidité de tous les rapports spirituels et des différences de la conscience | **75** | en tant que conscience — pour que, donc, dans ce *vide intégral* qu'on appelle aussi *le sacré*, il y ait quand même quelque chose, il ne resterait plus qu'à le remplir avec des rêveries, c'est-à-dire avec des *phénomènes*, des apparitions que la conscience se produit à elle-même ; il faudrait qu'il se satisfasse qu'on le traite si mal, car il ne mériterait pas d'être mieux traité que cela, dans la mesure où des rêveries elles-mêmes sont encore mieux pour lui que sa vacuité.

Mais l'intérieur, ou l'au-delà suprasensible, est *né*, il *vient* du phénomène, et celui-ci est sa médiation ; ou encore, *l'apparition phénoménale est son essence*, et ce qui, en réalité, le remplit et accomplit. Le suprasensible est le sensible perçu, posé tel qu'il est en *vérité* ; or la *vérité* du *sensible* et perçu est d'être *phénomène*. Le suprasensible est donc le *phénomène en tant que phénomène.* – Mais si l'on pense, en l'occurrence, que le suprasensible est *donc* le monde sensible, ou encore le monde comme *il est pour la certitude et la perception sensibles immédiates*, on comprend les choses à l'envers ; car le phénomène, bien au contraire, n'est *pas* le monde du savoir et du percevoir sensible en tant qu'il est, mais ce même monde en tant qu'il *a été aboli*, ou *posé* en vérité comme *monde intérieur*. On a coutume de dire que le suprasensible n'est *pas* le phénomène ; mais ce disant, on n'entend pas, sous phénomène, l'apparition phénoménale, mais au contraire le monde *sensible*, comme étant lui-même effectivité réelle. | **76** |

L'entendement, qui est notre objet, se trouve précisément à l'endroit où, pour lui, l'intérieur n'est d'abord advenu que comme l'*en soi* universel, non encore rempli ; le jeu des forces n'a précisément que cette seule signification négative de ne pas être en soi, et cette seule signification positive d'être l'*intermédiant*, mais hors de l'entendement. Mais sa relation à l'intérieur par la médiation est son mouvement, mouvement par lequel l'intérieur va se remplir pour lui. — Ce qui est *immédiat* pour lui, c'est le jeu des forces ; mais ce qui est *vrai* pour lui, c'est l'intérieur simple ; c'est pourquoi le mouvement de la force n'est, lui aussi, tout autant le vrai que comme *simple* en général. Or nous avons vu, à propos de ce jeu des forces, qu'il est fait de telle manière que la force *sollicitée* par une autre force est tout aussi bien l'élément *sollicitant* pour cette autre force, laquelle ne devient qu'alors et de ce fait une force sollicitante. Il est donc ici, tout aussi bien, uniquement le changement immédiat, ou l'échange absolu de la *déterminité* qui constitue l'unique *contenu* de ce qui intervient ; savoir, d'être, soit, medium universel, soit, unité négative. Il cesse immédiatement, dans son intervention déterminée elle-même, d'être ce en tant que quoi il intervient ; sollicite par son intervention déterminée l'autre côté, lequel par là même *se manifeste* ; c'est-à-dire que ce côté est maintenant immédiatement ce que l'autre était censé être. Ces deux côtés, le *rapport* de sollicitation, et le *rapport* de contenu déterminé opposé, sont *chacun pour soi* l'inversion et la confusion | **77** | absolue. Mais ces deux rapports sont eux-mêmes à leur tour une seule et même chose, et la différence de *forme*, savoir, celle qu'il y a à être le sollicité et à être le sollicitant, est la même chose que ce qu'est la différence de *contenu*, le sollicité étant en tant que tel le medium passif ; tandis que le sollicitant est le medium actif, l'unité négative, ou encore l'Un. Par là même disparaît toute différence de *forces particulières*, qui seraient censées être présentes dans ce mouvement, et opposées les unes aux autres en général ; car ces forces reposaient uniquement sur ces différences ; et la différence des forces coïncide et aboutit tout aussi bien, en même temps

que ces deux différences, en une seule et unique différence. Ce qu'il y a, dans cet échange absolu, ce ne sont donc ni la force, ni le fait de solliciter ou d'être sollicité, ni la déterminité de medium pérexistant et d'unité réfléchie en soi, ni le fait d'être individuellement pour soi quelque chose, ni diverses oppositions ; mais simplement la *différence en tant que différence universelle*, ou que différence en laquelle s'est réduite la pluralité des oppositions. C'est pourquoi cette *différence, en tant qu'universelle*, est *ce que le jeu de la force comporte lui-même de simple*, et le vrai de ce jeu ; elle est la *loi de la force*.

C'est cette *différence simple* que le phénomène absolument changeant devient par sa relation à la simplicité de l'intérieur ou de l'entendement. L'intérieur n'est d'abord que l'universel en soi ; mais cet *universel* simple en soi est essentiellement, de manière tout aussi absolue, la *différence universelle* ; car il est | **78** | le résultat du changement lui-même, ou encore, le changement est son essence ; mais le changement en tant qu'il est posé dans l'*intérieur*, tel qu'il est en vérité, et donc accueilli en lui comme différence tout aussi absolument universelle, apaisée, et demeurant identique à soi. Ou encore, la négation est un moment essentiel de l'universel, et elle est, ou encore, donc, la médiation en général est *différence universelle*. Laquelle est exprimée dans la *loi*, en tant qu'image *constante* de l'instable phénomène. En sorte que le monde *suprasensible* est un *tranquille royaume de lois*, qui certes sont situées au-delà du monde qu'on perçoit, car celui-ci ne présente la loi que par un changement constant, mais qui sont tout aussi *présentes* en lui et sont son immédiate et paisible copie.

Ce royaume des lois est certes la vérité de l'entendement, laquelle a son *contenu* en la différence qui est dans la loi ; mais il n'est en même temps que *sa première vérité*, et il ne remplit pas tout le phénomène. La loi est présente en celui-ci, mais elle n'est pas son présent tout entier ; elle a, dans des circonstances toujours différentes, une effectivité toujours différente. Ce qui fait qu'il reste toujours au phénomène *pour soi* un côté qui n'est pas dans l'intérieur ; ou encore, il n'est pas encore posé en vérité comme *phénomène*, comme être pour soi *aboli*. Ce défaut de la loi doit tout autant se mettre en évidence chez la loi elle-même. Ce qui semble lui faire défaut, c'est qu'elle a certes en elle la différence, mais comme différence universelle, indéterminée. | **79** | Toutefois, dans la mesure où elle n'est pas *la* loi en général, mais *une* loi, c'est chez cette différence qu'elle a sa déterminité ; d'où une *pluralité* indéterminée de lois. Simplement, cette pluralité est elle-même bien plutôt un manque ; elle contredit en effet le principe de l'entendement, pour qui, en tant que conscience de l'intérieur simple, c'est l'*unité* universelle en soi qui est le vrai. C'est pourquoi l'entendement doit bien plutôt faire coïncider la multiplicité des lois en une loi *unique*. De la même façon que, par exemple, la loi selon laquelle la pierre chute, et celle selon laquelle les sphères célestes se meuvent, ont été conçues comme loi *unique*. Mais en coïncidant ainsi les unes dans les autres, les lois perdent leur déterminité ; la loi est de plus en plus superficielle, si bien que ce qu'on trouve en fait n'est pas l'unité de *ces* lois *déterminées*, mais une loi qui se débarrasse de leur déterminité ; de la même façon que la loi unique qui réunit en elle la loi de la chute des corps sur la terre et celle du mouvement céleste, n'exprime pas, en réalité, ces deux lois. La réunion de toutes les lois dans l'*attraction universelle* n'exprime pas d'autre contenu que précisément le *simple concept de la loi elle-même*, qui est posé là comme *étant*. L'attraction universelle dit simplement ceci que *tout a une différence constante par rapport à autre chose*. L'entendement estime en l'occurrence avoir découvert une loi universelle qui exprimerait l'effectivité universelle *en tant que telle* ; mais il n'a trouvé en réalité que le *concept* de la *loi* | **80** | *elle-même* ; toutefois, il le fait de telle manière qu'il énonce en même temps par là que *toute* effectivité est *en elle-même* conforme à une loi. C'est pourquoi l'expression d'*attraction universelle* a une grande importance en ce qu'elle est dirigée contre la *représentation* sans pensée, pour qui tout se présente sous la figure de la contingence, et pour qui la déterminité a la forme de l'autonomie sensible.

Fait donc face aux lois déterminées l'attraction universelle, ou encore, le pur concept de la loi. Dès lors que ce pur concept est considéré comme l'essence, ou comme l'intérieur véritable, la *déterminité* de la loi déterminée appartient elle-même encore au phénomène, ou plus exactement à l'être sensible. Simplement, le pur *concept* de la loi ne va pas seulement au-delà de la loi qui, elle-même loi *déterminée*, fait face à d'*autres lois déterminées*, mais il va également *au-delà de la loi* en tant que telle. La déterminité dont il était question n'est à vrai dire elle-même qu'un moment évanescent, qui ne peut plus survenir ici comme essentialité ; il n'y a en effet que la loi qui soit présente comme le vrai ; mais le *concept* de la loi est tourné *contre la loi* elle-même. Car en la loi

la différence elle-même est *immédiatement* appréhendée et enregistrée dans l'universel, mais en même temps qu'une *pérexistence* des moments dont elle exprime la relation comme essentialités indifférentes et en soi. Mais ces parties | **81** | de la différence chez la loi sont en même temps elles-mêmes des côtés déterminés ; le pur concept de la loi, en tant qu'attraction universelle, doit être appréhendé dans sa vraie signification de telle sorte qu'en lui, en tant qu'absolument *simple*, les *différences* présentes chez la loi en tant que telle, *reviennent* elles-mêmes dans l'*intérieur en tant qu'unité simple* ; celle-ci est la *nécessité* interne de la loi.

La loi, par là même, se trouve présente d'une manière double, d'abord en tant que loi où les différences sont exprimées comme des moments autonomes ; et ensuite sous la forme du *simple* retour effectué en soi, forme qui peut à son tour être appelée *force*, mais sous une espèce où elle n'est pas la force refoulée, mais la force tout court, ou comme concept de la force, abstraction qui tire elle-même en soi les différences de ce qui attire et de ce qui est attiré. C'est ainsi, par exemple, que l'électricité *simple* est la *force* ; en revanche l'expression de la différence échoit *à la loi* ; cette différence c'est : électricité positive et électricité négative. Dans le mouvement de la chute, la *force*, c'est le simple, la *pesanteur*, laquelle a pour *loi* que les grandeurs des moments distincts du mouvement, savoir, du *temps* écoulé et de l'*espace* parcouru, soient dans un rapport de racine à carré. L'électricité proprement dite n'est pas la différence en soi, ou encore, elle n'est pas dans son essence l'essence hybride de l'électricité positive et de l'électricité | **82** | négative ; c'est pourquoi on a coutume de dire qu'elle *a* pour loi d'*être* de telle manière, voire qu'*elle aurait la propriété* caractéristique de se manifester ainsi. Cette propriété est certes une propriété essentielle et unique de cette force, ou encore, elle lui est *nécessaire*. Mais nécessité ici est un mot creux ; la force *doit précisément, parce qu'elle le doit*, se redoubler de la sorte. Si l'on pose bien, de fait, une électricité *positive*, une électricité *négative* est aussi nécessaire *en soi* ; parce que le *positif* n'existe que comme relation à un *négatif*, ou encore, parce que le positif est *chez lui-même* la différence de soi-même, tout de même que le négatif. Mais il n'est pas en soi nécessaire que l'électricité en tant que telle se partage ainsi ; en tant que *force simple*, elle est indifférente à l'égard de sa loi, qui est d'*être* comme électricité positive et comme électricité négative ; et si nous appelons la première son concept, mais la seconde son être, son concept est indifférent à l'égard de son être ; elle ne fait qu'*avoir* cette propriété-ci ; c'est-à-dire précisément que cela ne lui est pas *en soi* nécessaire. — Cette indifférence prend une autre figure lorsqu'on dit qu'il ressort de la *définition* de l'électricité d'être comme positive et négative, ou que ceci est tout simplement *son concept* et son *essence*. Son être serait dès lors *son existence* tout court ; or, dans la première définition, on ne trouve pas la *nécessité de son existence* ; ou bien elle est parce qu'on la *trouve*, c'est-à-dire qu'elle n'est pas du tout nécessaire ; ou alors son existence est par l'effet d'autres forces, c'est-à-dire que sa nécessité est une nécessité extérieure. Mais le fait que | **83** | la nécessité soit posée dans la déterminité de l'*être par autre chose* nous fait retomber dans la *pluralité* des lois déterminées, que nous venions précisément de quitter pour considérer la *loi* en tant que loi ; c'est seulement à celle-ci qu'il faut comparer son *concept* en tant que concept, ou sa nécessité, laquelle cependant ne s'est encore montrée dans toutes ces formes que comme un mot vide.

L'indifférence de la loi et de la force, ou du concept et de l'être, est présente encore sous une autre manière que celle que nous avons indiquée. Dans la loi du mouvement, par exemple, il est nécessaire que le mouvement se *divise* en espace et temps, ou alors, en distance et vitesse. Dès lors que le mouvement n'est que le rapport de ces moments, il est bien ici, lui l'Universel, divisé *en lui-même* ; or ces parties, temps et espace, ou encore distance et vitesse, n'expriment pas chez elles-mêmes cette origine à partir d'une entité unique ; elles sont indifférentes l'une à l'autre, l'espace est représenté sans le temps, le temps sans l'espace, et la distance, à tout le moins, sans qu'elle puisse être la vitesse — de la même façon que leurs grandeurs sont indifférentes les unes aux autres ; en ceci qu'elles ne se rapportent pas les unes aux autres comme du *positif* et du *négatif*, ne se réfèrent pas les unes aux autres par *leur essence*. En sorte que, si la nécessité de la *partition* est bien donnée, celle des *parties* en tant que telles les unes pour les autres ne l'est pas. Or c'est précisément pourquoi cette première nécessité n'est elle-même qu'une fausse nécessité, une nécessité simulée | **84** | ; le mouvement, en effet, n'est pas représenté lui-même comme quelque chose de *simple*, ou comme essence pure ; mais *déjà* comme étant divisé ; le temps et l'espace sont ses parties *autonomes*, ou des *essences* en *elles-mêmes*, ou encore, la distance et la vitesse sont des *modalités*, de l'être ou de la représentation, dont chacune peut très bien être sans l'autre,

le mouvement n'étant plus que leur relation *superficielle* et non leur essence. Certes, représenté comme essence simple, ou comme force, il est bien la *pesanteur*, mais celle-ci ne contient pas du tout ces différences en elle.

Dans les deux cas, la différence n'est donc pas une *différence en soi-même* ; ou bien l'universel, la force, est indifférente à l'égard de la division qui est dans la loi, ou bien les différences, les parties de la loi, le sont les unes à l'égard des autres. Or l'entendement *a à même soi* le concept de *cette différence*, précisément en ce que la loi est, d'un côté, l'intérieur, ce qui est *en soi*, mais est en même temps à même cet intérieur, le *différencié* ; le fait, donc, que cette différence soit différence *intérieure* est donné en ceci que la loi est force *simple*, ou est comme *concept* de la différence, et donc est une *différence du concept*. Mais cette différence interne n'échoit encore pour l'instant qu'*à l'entendement* ; et elle n'est pas encore posée *à même la chose même*. Ce que l'entendement énonce, c'est donc simplement sa nécessité *propre* ; savoir, une différence qu'il ne fait donc qu'en exprimant dans le même temps ceci que la différence n'est pas *une différence de la chose même*. Cette nécessité | **85** | qui réside uniquement dans le mot, est par conséquent le récit qu'on débite des moments qui en constituent le cercle ; certes, on différencie ces moments, mais en même temps on exprime leur différence comme n'étant pas différence de la chose même, ce qui revient à l'abolir de nouveau tout aussitôt ; c'est ce mouvement qu'on appelle *expliquer*. Ainsi donc, on énonce une *loi*, et de cette loi on distingue son universel en soi, ou le fondement, comme étant la *force* ; mais de cette différence on dit qu'elle n'en est pas une, et qu'au contraire le fondement est exactement fait comme la loi. L'événement singulier que constitue l'éclair par exemple est appréhendé comme universel, et cet universel est énoncé comme la *loi* de l'électricité : après quoi l'explication ramasse et résume la *loi* dans la *force*, en tant qu'essence de la loi. Cette force est alors *ainsi faite* que, lorsqu'elle s'exprime, il surgit des électricités opposées, qui redisparaissent l'une dans l'autre, c'est-à-dire que *la force est exactement faite comme la loi* ; on dit que l'une et l'autre ne diffèrent absolument pas. Les différences sont d'une part la pure manifestation universelle, la loi, et d'autre part la force pure ; mais l'une et l'autre ont *le même* contenu, sont faites de *la même* façon ; en sorte qu'on revient aussi sur la différence comme différence du contenu, c'est-à-dire de la *chose* en question.

Dans ce mouvement tautologique, l'entendement, comme on le constate, reste figé dans la tranquille unité de son objet, et le mouvement échoit non dans l'objet, | **86** | mais uniquement dans l'entendement : il est une explication qui non seulement n'explique rien du tout, mais qui même est si claire que, dès lors qu'elle se dispose à dire quelque chose de différent de ce qui a déjà été dit, elle ne dit au contraire rien, mais se contente de répéter creusement la même chose. Ce mouvement ne fait rien naître de nouveau chez la chose même, mais n'entre en ligne de compte que comme mouvement de l'entendement. C'est simplement lui qui, en tant que mouvement de l'entendement, est pris en considération. Or ce que nous reconnaissons en lui, précisément, c'est ce dont on déplorait l'absence dans la loi, savoir, l'alternance absolue elle-même, étant donné que ce *mouvement*, si nous l'examinons de plus près, est immédiatement le contraire de lui-même. Il présuppose en effet une *différence*, qui non seulement pour nous *n'est pas une différence*, mais qu'il abolit lui-même en tant que différence. On a ici la même alternance que celle qui s'était présentée comme jeu des forces ; il y avait en elle la différence du sollicitant et du sollicité, de la force qui se manifeste extérieurement, et de la force refoulée en elle-même ; mais c'étaient des différences qui, en vérité, n'en étaient pas, et qui donc se réabolissaient tout aussi bien immédiatement. On n'est donc pas seulement en présence de la pure et simple unité, où *aucune différence ne serait posée*, mais de ce MOUVEMENT où *certes une différence est faite*, *mais* où, parce qu'elle n'en est pas une, elle est *réabolie*. – Avec l'explication, toute la mouvance et le changement qui antérieurement n'étaient, hors de l'intérieur, qu'au niveau phénoménal, ont donc pénétré dans le suprasensible lui-même ; mais notre conscience est passée de l'intérieur, en tant qu'objet, sur l'autre côté, | **87** | dans l'*entendement*, et c'est en lui qu'elle a le changement.

Ce changement n'est ainsi pas encore un changement de la chose elle-même, et se présente même au contraire précisément comme *changement pur*, par le fait que le *contenu* des moments du changement reste le même. Mais dès lors que le *concept* comme concept de l'entendement n'est rien d'autre que ce qu'est l'*intérieur* des choses, cette alternance devient pour lui comme *loi* de l'*intérieur*. Il *apprend* donc par l'*expérience* que c'est *une loi du phénomène lui-même* qu'adviennent des différences qui ne sont pas des différences, ou que ce qui est de même nom *se repousse* de soi-même ; et, pareillement, que les différences ne sont que des différences qui en vérité n'en sont pas

et qui s'abolissent ; ou encore que *ce qui n'est pas de même nom s'attire. — Seconde loi*, dont le contenu est opposé à ce qui antérieurement avait été nommé loi, savoir, à la différence qui perdure dans l'identité constante à soi-même ; cette nouvelle loi exprime en effet au contraire le *devenir non identique* de *l'identique*, et inversement, le *devenir identique* du *non-identique*. Le concept impute à l'absence de pensée qu'elle rassemble les deux lois et qu'elle prenne conscience de leur opposition. — La seconde est certes bien aussi une loi, ou un être intérieur identique à soi-même, mais c'est plutôt une identité à soi de la non-identité, une constance de l'inconstance. — Le jeu des forces a montré cette loi comme étant précisément ce passage absolu, et comme pure alternance ; ce qui est de même nom, la force, se | **88** | *décompose* en un opposé, qui apparaît d'abord comme une différence autonome, mais qui s'avère en fait *n'en être aucune* ; car c'est ce qui est de même nom qui se repousse de soi-même, en sorte que ce repoussé, essentiellement, s'attire, puisque aussi bien il s'agit de *la même chose* ; la différence faite, comme elle n'en est pas une, se réabolit donc. Elle s'expose ce faisant comme différence de *la chose même*, ou encore comme différence absolue, et cette différence *de la chose* n'est donc rien d'autre que ce qui est de même nom et s'est repoussé de soi, ne posant donc qu'un opposé qui n'en est pas un.

Par ce principe, le premier univers suprasensible, le paisible royaume des lois, la copie immédiate du monde perçu, se trouve renversé en son contraire ; la loi était de manière générale *ce qui*, tout comme ses différences, *reste identique à soi* ; or, ce qui est maintenant posé, c'est que ce sont l'un et l'autre, à l'inverse, qui sont chacun le contraire de soi-même ; l'*identique* à soi se repousse bien plutôt de soi-même, tandis que le non-identique à soi se pose à l'inverse comme l'identique à soi. Et c'est, de fait, seulement avec cette détermination, dès lors que l'identique est non identique à soi, et le non-identique, identique à soi, que la différence est la différence *interne*, ou la différence *en soi-même. — Ce second monde suprasensible* est, de cette manière, le monde *à l'envers*[2] ; et, dès lors que l'un des côtés est déjà présent dans le premier monde suprasensible, il est le monde *inversé* de ce *premier monde*. L'intérieur par là même est achevé en tant que phénomène. Le premier monde suprasensible n'était en effet que l'élévation | **89** | *immédiate* du monde perçu dans l'élément universel ; il avait en lui sa contre-image nécessaire, et celui-ci conservait encore *pour soi* le *principe* du *changement* et de la *modification* ; le premier règne des lois en était privé, mais il l'obtient en tant que monde à l'envers.

Selon la loi de ce monde inversé, *ce qui est de nom identique* dans le premier monde est donc le *non-identique* à soi-même, et pareillement, le *non-identique* de ce monde est *non identique à celui-là même*, ou encore, il devient *identique* à soi. À certains moments déterminés, la chose se produira de telle manière que ce qui, dans la loi du premier monde, est doux ou sucré, se trouvera être aigre dans cet en soi inversé ; ce qui là était noir, est ici blanc. Ce qui dans la loi du premier monde est le pôle Nord selon l'aimant, est pôle Sud dans son autre en soi suprasensible (savoir, dans la terre) ; mais ce qui là est pôle Sud, est ici pôle Nord. De même, ce qui dans la première loi de l'électricité est le pôle de l'oxygène, devient dans son autre essence suprasensible, pôle de l'hydrogène ; et inversement, ce qui là est le pôle de l'hydrogène devient ici le pôle de l'oxygène. Dans une autre sphère, si l'on s'en tient à la *loi immédiate*, la vengeance sur l'ennemi est la suprême satisfaction de l'individualité offensée. Mais *cette loi* qui veut que face à celui qui ne me traite pas comme une essence propre, je me montre moi-même comme l'essence, et qu'au contraire je l'abolisse lui en tant qu'essence, *s'inverse* par le principe de l'autre monde *en la loi opposée*, la restauration de moi-même comme étant l'essence par l'abolition de l'essence d'autrui s'inverse | **90** | en autodestruction. Or, si cet invertissement, qui est représenté dans la *punition* du crime, est fait *loi*, il n'en demeure pas moins, à son tour, la loi de l'un des mondes qui a *face à lui* un monde suprasensible *à l'envers*, dans lequel ce qui est méprisé dans ce monde-là, est en honneur, tandis que ce qui y est à l'honneur tombe dans le mépris. La punition qui, selon la *loi du premier monde*, frappe l'homme d'opprobre et l'élimine, se transforme dans son *monde inversé* en la grâce qui conserve son essence et qui le comble d'honneur.

D'un point de vue superficiel, ce monde à l'envers est donc le contraire du premier en ce qu'il a celui-ci hors de lui et qu'il repousse de lui-même ce premier monde comme une *effectivité* inversée, en ce que l'*un* des mondes est le *phénomène*, tandis que l'*autre* est l'*en soi*, que l'*un* l'est tel qu'il est *pour un autre*, tandis que *l'autre* l'est tel qu'il est *pour soi* ; en sorte que, pour employer les exemples précédents, ce qui est sucré au goût serait *à proprement parler*, ou *internement*, à même la chose, aigre, ou que ce qui est le pôle Nord sur la boussole réelle du phénomène serait pôle Sud en *l'être*

interne ou *essentiel* ; ce qui se présente comme pôle oxygène dans l'électricité qui apparaît, serait pôle hydrogène en celle qui n'apparaît pas. Ou encore, une action qui *au niveau phénoménal* de ce qui apparaît est un crime, serait censée pouvoir être à proprement parler bonne *au niveau interne* (une action mauvaise pourrait avoir une bonne intention), la punition pourrait n'être punition qu'au *niveau phénoménal*, mais être *en soi* ou dans | **91** | un autre monde, un bienfait pour le criminel. Simplement, nous n'avons plus ici ce genre d'oppositions de l'interne et de l'externe, du phénoménal et du suprasensible, comme si c'étaient deux sortes d'effectivités. Les différences repoussées ne se répartissent plus une nouvelle fois sur deux genres de substances qui les porteraient et leur conféreraient une pérexistence séparée ; ce qui ferait retomber l'entendement depuis l'intérieur à sa place antérieure. L'un des côtés, ou la substance, serait de nouveau le monde de la perception, dans lequel l'une des deux lois donnerait libre cours à son essence, et on aurait, lui faisant face, un monde intérieur, un *monde rigoureusement sensible* comme le premier, mais dans la *représentation* ; il ne pourrait pas être désigné comme monde sensible, ne pourrait être vu, ni entendu, ni goûté, et pourtant il serait représenté, comme un monde sensible de ce genre. Mais en fait, si l'*une des choses posées* est quelque chose de perçu, et que son *en soi*, en tant que l'inverse de celui-ci, est tout aussi bien *quelque chose qu'on se représente sensiblement*, l'aigre est donc ce que serait l'en soi de la chose sucrée, une chose aussi effective qu'elle, une *chose aigre* ; le noir qui serait l'en soi du blanc est le noir effectif ; le pôle Nord, qui est l'en soi du pôle Sud, est le pôle Nord *présent sur la même boussole* ; le pôle oxygène, qui est l'en soi du pôle hydrogène, est le pôle oxygène *présent* de la même pile. Tandis que le crime *effectif*, lui, a *son inversement* et *son en soi* comme une *possibilité* dans l'*intention* en tant que | **92** | telle, mais non dans une bonne intention ; car seul l'acte proprement dit est la vérité de l'intention. Mais, pour ce qui est de son contenu, le crime a sa réflexion en soi, ou son inversement, dans la peine *effective* ; c'est celle-ci qui est la réconciliation de la loi avec l'effectivité qui s'est opposée à elle dans le crime. Enfin, la peine *effective* possède à tel point chez elle son effectivité *inversée*, qu'elle est une effectivation de la loi qui fait que l'activité que cette loi déploie en tant que peine *s'abolit elle-même*, que de loi active elle redevient loi en vigueur et *au repos*, et que les mouvements de l'individualité contre elle, et d'elle-même contre l'individualité, se sont éteints.

Il faut donc éloigner de la représentation de l'invertissement, qui constitue l'essence de l'un des côtés du monde suprasensible, la représentation sensible de la consolidation des différences dans un élément de pérexistence distinct ; et ce concept absolu de la différence, en tant que différence intérieure, repoussement de lui-même de ce qui est de même nom en tant qu'étant de même nom, et qu'identité du non-identique en tant que non-identique, il faut l'exposer et l'appréhender dans sa pureté. Il faut *penser* le changement pur, ou si l'on veut, *l'oppositionen soi-même*, *la contradiction*. Dans la différence, en effet, qui est une différence intérieure, l'opposé n'est pas seulement *l'un* des termes dans un ensemble de *deux* – sinon il s'agirait de *quelque chose qui est*, et non de quelque chose d'opposé — mais il est l'opposé d'un opposé, | **93** | ou encore, l'autre y est immédiatement lui-même présent. Certes, je place bien *par ici* le contraire, et *par là-bas* l'autre dont ce contraire est le contraire ; donc, je place *le contraire* d'un côté, en soi et pour soi, sans l'autre. Mais c'est précisément pour cette raison, en ce que j'ai ici *le contraire en soi et pour soi*, qu'il est le contraire de lui-même, ou qu'il a de fait immédiatement l'autre chez lui-même. — Ainsi le monde suprasensible, qui est le monde inversé, a en même temps gagné sur l'autre, et l'a chez lui-même ; il est pour soi le monde inversé, c'est-à-dire le monde inverse de soi-même ; il est à la fois lui-même et son contraire au sein d'une seule Unité. C'est ainsi seulement qu'il est la différence en tant que *différence intérieure*, différence *en soi-même*, ou encore, qu'il est *en tant qu'infinité*.

Par l'infinité, nous voyons la loi achevée chez elle-même en une nécessité, et tous les moments du phénomène recueillis dans l'intérieur. Dire que le simple de la loi est l'infinité signifie, d'après les résultats obtenus : α) Elle est un *identique à soi-même* qui cependant est la *différence* en soi ; ou encore, elle est quelque chose de même nom qui se repousse de lui-même, ou qui se scinde en deux. Ce qui a été appelé la force *simple* se *redouble* soi-même, et est par son infinité la loi. β) Le scindé en deux, qui constitue les parties représentées dans la *loi*, se présente comme quelque chose qui pérexiste ; et, ces parties considérées sans le concept de la différence intérieure, l'espace et le temps| **94** |, ou encore, la distance et la vitesse, qui entrent en scène comme moments de la pesanteur, sont tout aussi indifférentes et sans nécessité l'une pour l'autre que pour la pesanteur

proprement dite, tout de même que cette pesanteur simple l'est à leur égard, ou que l'électricité simple l'est à l'égard du positif et du négatif. γ) Mais le concept de la différence intérieure fait de ce différent et indifférent, de l'espace et du temps, etc., une *différence* qui n'est pas une *différence*, ou encore, qui n'est qu'une différence de ce *qui a même nom*, dont l'essence est unité ; l'un et l'autre terme sont en tant que positif et que négatif animés l'un contre l'autre, et leur être consiste au contraire à se poser comme non-être, et à s'abolir dans l'unité. Les deux choses différenciées subsistent, elles sont *en soi*, elles sont *en soi en tant qu'opposées*, c'est-à-dire, en tant qu'elles sont l'opposé d'elles-mêmes, elles ont leur autre en elles-mêmes et ne sont qu'une seule unité.

C'est cette infinité simple, ou le concept absolu, qu'il faut appeler l'essence simple de la vie, l'âme du monde, le sang universel présent en tous lieux, qui n'est interrompu ni troublé par aucune différence, qui est lui-même au contraire toutes les différences, en même temps que leur abolescence, qui bat donc en lui-même, sans se mouvoir, de ses propres pulsations, tressaille en soi-même sans être frappé d'inquiétude. Elle est *identique à soi-même*, car les différences sont tautologiques, car ce sont des différences qui n'en sont pas. Mais c'est ce qui fait que cette essence identique à soi-même ne se réfère qu'à elle-même ; *à elle-même* : c'est donc à un autre que s'adresse la relation, et la *relation* | **95** | *à soi-même* est bien plutôt la *scission*, ou encore, cette identité à soi-même est précisément différence intérieure. Ces *termes dédoublés* sont ainsi *en soi et pour soi-même* chacun un contraire : celui d'*un autre*, en sorte qu'en chacun l'*autre* se trouve déjà simultanément exprimé ; ou encore, il ne s'agit pas du contraire d'*un autre*, mais simplement *du contraire pur*, en sorte qu'il est chez lui-même le contraire de soi ; ou encore, il n'est absolument pas un contraire, mais est purement pour soi, pure essence identique à soi-même qui n'a pas chez elle de différence, et nous n'avons donc pas besoin de nous poser la question — ni à considérer comme philosophie le tourment de pareille question, ni même à la tenir comme ne pouvant trouver pour elle de réponse — la question, donc, de savoir *comment*, à partir de cette pure essence, comment *en sortant* de celle-ci, peut provenir la différence ou l'être-autre ; car la scission s'est déjà produite, la différence est exclue de l'identique à soi-même et a été mise à son côté ; ce qui était censé être l'*identique à soi* est donc déjà, bien plutôt que l'essence absolue, l'un des deux termes de la scission. Dire que *l'identique à soi se scinde en deux*, signifie donc tout aussi bien : il s'abolit en tant que déjà produit d'une scission, s'abolit en tant qu'être-autre. L'*unité* dont on a coutume de dire que la différence ne peut pas sortir d'elle, n'est en fait elle-même que l'un des moments de la scission ; elle est l'abstraction de la simplicité qui fait face à la différence. Mais dès lors qu'elle est l'abstraction, | **96** | qu'elle n'est que l'un des deux opposés, nous disons déjà qu'elle est scission ; car si l'unité est quelque chose de *négatif*, un *opposé*, elle est précisément posée comme ce qui a l'opposition chez soi. C'est pourquoi les différences entre *scission* et *devenir identique à soi* ne sont précisément que ce *mouvement d'abolition de soi* ; dès lors en effet que l'identique à soi qui doit d'abord se scinder en deux ou devenir son contraire est une abstraction ou est *déjà lui-même* quelque chose de scindé en deux, sa scission est ainsi une abolition de ce qu'il est, et donc l'abolition de son état de scission. Le *devenir identique à soi* est tout autant une scission ; ce qui devient *identique à soi* vient ainsi faire face à la scission ; ce qui signifie qu'il se met lui-même par là *sur le côté*, ou plutôt, qu'il *devient* quelque chose de *scindé*.

L'infinité, ou cette inquiétude absolue du pur « se mouvoir » autonome, qui veut que ce qui est déterminé d'une quelconque manière, par exemple, comme être, soit bien plutôt le contraire de cette déterminité, a certes déjà été l'âme de tout ce que nous avons rencontré jusqu'ici, mais c'est seulement dans l'*intérieur* qu'elle s'est elle-même librement avancée et produite. Le phénomène, ou le jeu des forces, la présente déjà elle-même, mais c'est en tant qu'*explication* qu'elle s'avance et se produit, d'abord librement ; en ce qu'elle est enfin objet pour la conscience, *en tant que ce qu'elle est*, la conscience est *conscience de soi*. L'*explication* donnée par l'entendement ne fait d'abord que la description de | **97** | ce que la conscience de soi est. Il abolit les différences présentes dans la loi et déjà devenues pures, mais encore indifférentes, et les pose au sein d'une unique unité, celle de la force. Mais ce devenir identique est tout aussi immédiatement une scission, car il n'abolit les différences et ne pose l'Unicité de la force qu'en faisant une nouvelle différence, celle de la loi et de la force, laquelle, cependant, dans le même temps, n'est pas une différence ; et afin d'obtenir que cette différence n'en soit tout aussi bien aucune, il persévère lui-même à réabolir cette différence en faisant que la force soit tout à fait constituée comme la loi. — Or, ce mouvement, ou cette nécessité, sont encore ainsi nécessité et mouvement de l'entendement, ou encore, *en tant que*

tel, le mouvement *n'est pas l'objet de l'entendement*, mais celui-ci, à l'inverse, a en lui pour objets électricité positive et négative, distance, vitesse, force d'attraction, et mille autres choses, objets qui constituent le contenu des moments du mouvement. Et si dans la pratique de l'explication on éprouve tant d'autosatisfaction, c'est parce que la conscience qu'on y a, pour dire les choses ainsi, dans un monologue immédiat avec soi-même, ne jouit que de soi, semble certes, ce faisant, mener une autre visée, mais ne fait, en réalité, que baguenauder ici et là en la seule compagnie de soi-même.

Dans la loi opposée, en tant qu'invertissement de la première loi, ou encore, dans la différence intérieure, l'infinité devient certes elle-même *objet* de l'entendement, mais celui-ci la manque à son tour en tant que telle | **98** | en redistribuant sur deux mondes, sur deux éléments substantiels, la différence en soi, le repoussement de soi de ce qui est de même nom, et les non-identiques s'attirent ; le *mouvement*, tel qu'il est dans l'expérience, est ici pour lui un advenir, quelque chose qui arrive, ce qui est de même nom et le non-identique sont pour lui des *prédicats*, dont l'essence est un substrat qui est. La même chose qui pour lui est objet dans une enveloppe sensible, l'est pour nous dans sa figure essentielle, comme concept pur. Cette appréhension de la différence telle qu'elle est en *vérité*, ou encore, l'appréhension de l'*infinité* en tant que telle, est *pour nous*, ou est *en soi*. L'exposition de son concept ressortit à la science ; mais la conscience, telle qu'elle a *immédiatement* ce concept, apparaît de nouveau comme forme propre ou comme figure nouvelle de la conscience, qui ne reconnaît pas son essence dans ce qui précède, mais la considère au contraire comme quelque chose de tout autre. — Dès lors que ce concept de l'infinité est objet pour elle, elle est donc conscience de la différence comme de quelque chose qui tout aussi bien est *immédiatement* aboli ; elle est *pour soi-même*, elle est *différenciation* du *non-différencié*, ou encore, *conscience de soi*. Je *me différencie de moi-même*, et *en cela il est immédiatement pour moi que ce différencié n'est pas différencié*. Je, ce qui est de même nom, me repousse de moi-même ; mais, immédiatement, cette instance différenciée, posée comme non identique, en étant différenciée, n'est pas une différence pour moi. La conscience d'un autre, d'un objet | **99** | tout simplement qui me fait face, est certes elle-même nécessairement *conscience de soi*, état de réflexion en soi même, conscience de soi, dans son être-autre. La *progression nécessaire* des figures de la conscience vues jusqu'à présent, qui avaient pour leur vrai une chose, un autre qu'elles-mêmes, exprime précisément ceci que non seulement la conscience de la chose n'est possible que pour une conscience de soi, mais aussi que seule cette dernière est la vérité de ces figures. Or, c'est seulement pour nous que cette vérité est présente, elle ne l'est pas encore pour la conscience. La conscience de soi, pour l'instant, est seulement devenue *pour soi*, n'est pas encore comme *unité* avec la conscience en général.

Nous voyons donc que dans l'intérieur du phénomène l'entendement ne découvre pas autre chose, en vérité, dans cette expérience, que le phénomène lui-même. Toutefois, il ne le découvre pas tel qu'il est comme jeu de forces, mais découvre ce jeu de forces lui-même dans ses moments absolus-universels et dans le mouvement de ceux-ci. En fait, il ne fait que faire l'expérience de *lui-même*. La conscience, élevée au-dessus de la perception, se présente comme conjointe au suprasensible par l'élément médian du phénomène, à travers lequel elle regarde cet arrière-plan. Les deux extrêmes, le premier, celui du pur intérieur, et l'autre, celui de l'intérieur qui regarde dans ce pur intérieur, coïncident désormais, et, tout de même qu'eux, en tant qu'extrêmes, le médian lui aussi, en tant que quelque chose d'autre qu'eux, a disparu. Ce rideau a donc été tiré de devant l'intérieur, et l'on voit l'intérieur regarder dans l'intérieur ; on voit le regard de ce qui est de même nom et *non différencié* qui se | **100** | repousse lui-même, se pose comme un intérieur *différencié*, mais *pour lequel* il y a tout aussi immédiatement *non-différenciation* de l'un et de l'autre, la *conscience de soi*. Il appert que derrière le soi-disant rideau censé cacher et couvrir l'intérieur, il n'y a rien à voir si *nous* n'allons pas nous-mêmes faire un tour derrière, à la fois pour qu'il y ait vision, et pour qu'il y ait là derrière quelque chose à voir. Mais il se révèle en même temps qu'on ne peut pas aller comme ça, sans s'embarrasser de toutes les circonstances, voir par-derrière ce qui se passe ; car ce savoir de ce qu'est la vérité de la *représentation* du phénomène et de son intérieur n'est lui-même que le résultat d'un mouvement circonstancié par où passent et trépassent les modalités de la conscience, opinion intime, perception, et entendement ; et nous verrons tout aussi bien que la connaissance *de ce que la conscience sait en se sachant elle-même*, requiert d'autres circonstances encore, dont nous allons, dans ce qui suit, faire l'analyse détaillée. | **101** |

1 *Porosität* : allusion aux pores, ou espaces interstitiels vides composant, selon J. Dalton, 99,9 %

des gaz, et susceptibles d'être occupés par d'autres gaz.

2 *Verkehrt*. Le sens est proche de celui de *umgekehrt*, mais il ajoute à la stricte inversion « topique » une extension à d'autres ordres, et notamment à l'ordre normal des choses.

IV

La vérité de la certitude de soi-même

Dans les modalités de la certitude rencontrées jusqu'ici, le vrai est pour la conscience quelque chose d'autre qu'elle-même. Mais le concept de ce vrai disparaît dans l'expérience qu'elle en fait ; de la même façon que l'objet était immédiatement *en soi*, le « ce qui est » de la certitude sensible, la chose concrète de la perception, la force de l'entendement, il s'avère au contraire ne pas être en vérité ; cet *en soi* se révèle être une modalité telle qu'il n'est que pour autre chose ; le concept qu'on en a s'abolit au contact de l'objet effectif, ou encore, la première représentation immédiate s'abolit dans l'expérience, et la certitude a été perdue dans la vérité. Désormais cependant est né quelque chose qui n'était pas advenu dans les rapports antérieurs, savoir, une certitude qui est identique à sa vérité, étant donné que la certitude est pour elle-même son propre objet, et que la conscience est pour elle-même le vrai. Certes il y a, là aussi, un être-autre ; car la conscience opère des différenciations, mais ce qu'elle différencie est quelque chose qui en même temps | **102** | pour elle est un non-différencié. Si nous appelons *concept* le mouvement du savoir, tandis que par *objet* nous désignons le savoir comme unité au repos, ou comme Je, nous voyons que non seulement pour nous, mais pour le savoir lui-même, l'objet correspond au concept. — Ou si maintenant, de l'autre manière, on appelle *concept* ce que l'objet est *en soi*, et objet ce qu'il est en tant qu'*objet*, ou, pour autre chose, il en ressort à l'évidence que l'être en soi et l'être pour autre chose sont la même chose ; l'*en soi* en effet est la conscience ; mais il est tout aussi bien ce *pour quoi* une autre chose (*l'en soi*) est ; et c'est pour lui, pour la conscience, que l'en soi de l'objet et son être pour autre chose sont la même chose ; Je est à la fois le contenu de la relation et l'acte de la relation ; il est lui-même face à autre chose, en même temps qu'il gagne sur cet autre, qui pour lui, tout aussi bien, est uniquement lui-même.

Nous avons donc pénétré maintenant, avec la conscience de soi, dans le royaume natal de la vérité. Voyons comment entre en scène d'abord la figure de la conscience de soi. Si nous examinons cette nouvelle figure du savoir, le savoir de soi-même, par rapport à ce qui précède, par rapport au savoir d'autre chose, nous voyons que celui-ci a certes bien disparu ; mais qu'en même temps ses moments, tout aussi bien, se sont conservés ; et la perte consiste en ceci qu'ils sont ici présents tels qu'ils sont en soi. L'*être* du point de vue intime, la *singularité*, et son opposé, | **103** | l'*universalité* de la perception, de même que l'*intérieur vide* de l'entendement, ne sont plus là comme essences, mais comme moments de la conscience de soi, c'est-à-dire, comme des abstractions ou des différences, qui en même temps, pour la conscience elle-même sont nulles, ou encore, ne sont pas des différences, sont des essences purement évanescentes. Semble donc ne s'être perdu que le moment principal proprement dit, savoir la *simple pérexistence autonome* pour la conscience. Mais la conscience de soi, en fait, est la réflexion depuis l'être du monde sensible et perçu, et essentiellement le *retour* depuis l'*être-autre*. Elle est, en tant que conscience de soi, mouvement ; mais dès lors qu'elle ne différencie de soi *qu'elle-même en tant qu*'elle-même, la différence est pour elle *immédiatement abolie* en tant qu'être-autre ; la différence n'a *pas d'être*, et elle, elle est seulement la tautologie immobile du : Je suis Je ; dès lors que la différence n'a pas non plus pour elle la figure de l'*être*, elle n'est pas conscience de soi. L'être-autre est donc pour elle en tant qu'*être*, que *moment différencié* ; mais il y a aussi pour elle, comme *second* moment *différencié*, l'unité de soi-même et de cette différence. Avec le premier moment, la conscience de soi est conservée comme *conscience*, de même qu'est conservée pour elle toute l'extension du monde sensible ; mais en même temps uniquement en tant qu'elle est référée au second moment, à l'unité de la conscience de soi avec soi-même ; et cette unité est ainsi pour elle une pérexistence, qui cependant n'est que *phénomène*, ou encore, une différence | **104** | qui *en soi* n'a pas d'être. Mais cette opposition de son apparition phénoménale et de sa vérité n'a pour essence que la vérité, savoir, l'unité de la conscience de soi avec soi-même ; cette unité doit lui devenir essentielle ; c'est-à-dire que la conscience de soi est tout simplement *désir*. La conscience a désormais, en tant que conscience de soi, un objet redoublé[1], l'un, l'immédiat, l'objet de la certitude sensible et du percevoir, mais qui *pour elle* est désigné par *le caractère du négatif*, et le second, savoir,

soi-même, qui est l'*essence* vraie, et qui n'est d'abord présent que dans l'opposition du premier. La conscience de soi s'y expose comme le mouvement dans lequel cette opposition est abolie et où a lieu l'avènement pour elle de son identité avec soi-même.

L'objet, qui pour la conscience de soi est le négatif, est cependant de son côté tout autant retourné en lui-même *pour nous* ou *en soi* que c'est le cas par ailleurs de la conscience. Par cette réflexion en soi il est devenu *vie*. Ce que la conscience de soi distingue de soi-même comme *étant* a, étant posé comme étant, non seulement chez soi la modalité de la certitude sensible et de la perception, mais est être réfléchi en soi, et l'objet du désir immédiat est quelque chose de *vivant*. L'En soi, en effet, le résultat *universel* du rapport de l'entendement à | **105** | l'intérieur des choses, est la différenciation du non-différenciable, ou encore, l'unité du différencié. Mais comme nous l'avons vu, cette unité est tout autant son repoussement de soi-même, et ce concept se *scinde* en l'opposition de la conscience de soi et de la vie ; la première étant l'unité *pour laquelle* l'unité infinie des différences est ; tandis que la seconde n'*est* que cette unité elle-même, telle qu'elle n'est pas en même temps *pour soi-même*. Si donc la conscience est autonome, tout aussi autonome est *en soi* son objet. C'est pourquoi la conscience de soi, qui est tout simplement un *pour soi* et qui désigne immédiatement son objet par le caractère du négatif, ou qui est d'abord *désir*, fera bien plutôt l'expérience de l'autonomie de celui-ci.

La détermination de la vie, telle qu'elle ressort du concept ou du résultat universel munis desquels nous pénétrons dans cette sphère, suffit à la désigner, sans qu'il faille, partant de là, développer plus avant sa nature ; le cycle de cette détermination se ferme et conclut dans et selon les moments suivants. L'*essence* est l'infinité, en tant qu'*abolescence* de toutes les différences, le pur mouvement de rotation axiale, le repos de ce mouvement lui-même en tant qu'infinité absolument inquiète ; puis elle est *autonomie* proprement dite, en laquelle sont dissoutes les différences du mouvement ; puis l'essence simple du temps, qui a dans cette identité à soi-même la pure et dense figure de l'espace. Mais | **106** | les *différences* sont bien là, tout aussi bien, en tant que *différences*, à même ce medium *universel simple* ; car cette fluidité universelle n'a sa nature négative qu'en étant *abolition de celles-ci* ; or elle ne peut abolir les instances différenciées si celles-ci n'ont pas de pérexistence. C'est précisément cette fluidité, en tant qu'autonomie identique à soi, qui est elle-même la *pérexistence*, ou la substance de celles-ci, en laquelle ces différences sont donc comme autant de membres différents et de parties qui sont *pour soi*. L'*être* n'a plus la signification de l'*abstraction de l'être*, non plus que leur pure essentialité n'a celle de l'*abstraction de l'universalité* ; leur être est au contraire précisément cette substance fluide simple du pur mouvement en soi-même. Mais la *différence* de ces membres *les uns par rapport aux autres*, en tant que différence, ne consiste absolument pas en une autre *déterminité* que celle des moments de l'infinité ou du pur mouvement lui-même.

Les membres autonomes sont *pour soi* ; mais cet *être pour soi* est au contraire tout aussi *immédiatement* leur réflexion dans l'unité que cette unité est le dédoublement en les figures autonomes. L'unité est scindée parce qu'elle est unité absolument négative ou infinie ; et parce qu'*elle* est la *pérexistence*, la différence n'a également d'autonomie que *chez elle*. Cette autonomie de la figure apparaît comme quelque chose de *déterminé*, quelque chose *pour autre chose*, étant donné qu'elle est quelque chose de scindé ; et dans cette mesure, l'*abolition* de la scission s'opère par l'intervention d'un autre. | **107** | Mais cette abolition est tout autant sise chez elle-même ; car cette fluidité dont nous parlions, précisément, est la substance des figures autonomes ; or cette substance est infinie ; c'est pourquoi la figure est dans sa pérexistence même la scission en deux, l'abolition de son être pour soi.

Si nous différencions plus avant les moments contenus ici, nous voyons que comme *premier* moment nous avons *la pérexistence* des figures *autonomes*, ou encore la répression de ce que l'opération de différenciation est en soi, savoir, de ne pas être en soi et de pas avoir de pérexistence. Mais le *deuxième* moment est celui de la *soumission* brutale de cette pérexistence sous l'infinité de la différence. Dans le premier moment il y a la figure pérexistante ; celle-ci, en ce qu'elle est *pour soi*, ou dans sa déterminité de substance infinie, entre en jeu face à la substance *universelle*, renie cette continuité fluide qu'elle a avec elle, et s'affirme fortement comme n'étant pas dissoute dans cet universel, et comme se maintenant au contraire en se dissociant de cette sienne nature inorganique, et en la consommant. Et par là même précisément, la vie dans le medium fluide universel, la *tranquille* décomposition des figures, devient le mouvement de celles-ci, devient la vie en tant que

procès. Le fluide universel simple est l'*En soi*, et la différence des figures, l'*autre*. Mais du fait de cette différence, cette fluidité devient elle-même l'*autre* ; car maintenant, *pour la différence* qui est en soi et pour soi, et qui donc | **108** | est le mouvement infini qui consomme ce tranquille medium, cette fluidité est la vie en tant que *vivant*. — Mais c'est pourquoi ce *renversement* est à son tour l'*inversionen soi-même* ; ce qui est consommé, c'est l'essence ; l'individualité qui se conserve aux dépens de l'universel, et se donne le sentiment de son unité avec soi-même, abolit précisément par là *son opposition de l'autre*, *par laquelle elle est pour soi* ; l'*unité* avec soi-même qu'elle se donne est justement la *fluidité* des différences, ou encore la *dissolution universelle*. Mais à l'inverse, l'abolition de la pérexistence individuelle est tout autant la production de celle-ci. Étant donné, en effet, que l'*essence* de la figure individuelle est la vie universelle, et que ce qui est pour soi est en soi substance simple, cet être pour soi abolit, en posant l'*autre* dans lui-même, cette sienne *simplicité*, ou encore son essence, c'est-à-dire qu'il la scinde, et cette scission de la fluidité sans différence, c'est précisément l'opération de position de l'individualité. La substance simple de la vie est donc la scission d'elle-même en figures, et dans le même temps la dissolution de ces différences pérexistantes ; et la dissolution de la scission est tout autant opération de scission ou articulation. On voit ainsi coïncider l'un dans l'autre les deux côtés de l'ensemble du mouvement qui ont été différenciés, savoir, d'une part, la configuration tranquillement décomposée en ses éléments dans le medium universel de l'autonomie, et d'autre part, le procès de la vie ; ce dernier est tout autant une configuration qu'il est l'abolition | **109** | de la figure ; et la première opération, celle de la configuration est tout autant un acte d'abolition, qu'elle est l'articulation. L'élément fluide est lui-même simplement l'*abstraction* de l'essence, ou encore, il n'est *effectif* qu'en tant que figure ; et le fait qu'il s'articule est à son tour une scission de l'articulé, ou une dissolution de celui-ci. C'est l'ensemble de ce circuit qui constitue la vie ; ce n'est ni ce qu'on avait d'abord déclaré, la continuité immédiate et le caractère massif et dense de son essence, ni la figure pérexistante et le discriminé qui est pour soi, ni le pur procès de cette figure et de ce discriminé, ni non plus la récapitulation simple de ces moments, mais c'est le tout qui se développe et qui dissout son développement et qui se conserve simplement dans ce mouvement.

Dès lors qu'on part de la première unité immédiate, et que, passant par les moments de la configuration et du procès, on retourne à l'unité de ces deux moments, revenant ainsi à la première substance simple, cette *unité réfléchie* est une autre que la première. À la première unité *immédiate*, ou encore, exprimée comme un *être*, fait face cette seconde unité, l'*universelle*, qui a en elle tous ces moments comme autant de moments abolis. Elle est *le genre simple* qui n'existe pas *pour lui* dans le mouvement de la vie EN TANT QUE cela, *que ce simple* ; car dans ce *résultat* la vie renvoie aussi à un autre que ce qu'elle est, savoir, à la conscience pour laquelle elle est en tant que cette unité, en tant que genre. | **110** |

Mais cette autre vie pour laquelle le *genre* est en tant que tel et qui est pour soi-même genre, la conscience de soi n'est d'abord quant à soi que comme cette essence simple, et se prend elle-même pour objet en tant que *pur Je* ; nous verrons que dans son expérience, que nous allons maintenant examiner, cet objet abstrait gagnera pour elle en richesse, et connaîtra le déploiement que nous avons vu s'agissant de la vie.

Le Je simple n'est ce genre, l'universel simple pour lequel les différences n'en sont pas, qu'en étant *essence négative* des moments autonomes configurés ; et, partant, la conscience de soi n'a de certitude d'elle-même que par l'abolition de cet autre qui s'expose, se présente à elle comme vie autonome ; elle est *désir*. Une fois acquise la certitude de la nullité de cet autre, elle pose celle-ci *pour elle-même* comme sa vérité, anéantit l'objet autonome, et se donne par là même la certitude de soi-même, comme certitude *vraie*, c'est-à-dire comme une certitude devenue telle pour elle de *manière objectale*.

Mais dans cette satisfaction elle fait l'expérience de l'autonomie de son objet. Le désir et la certitude de soi-même atteinte dans sa satisfaction sont conditionnés par lui, car ils sont par l'abolition de cet autre ; pour que cette abolition soit, il faut que cet autre soit. La conscience de soi ne peut donc pas abolir l'objet par sa relation négative à lui ; c'est pourquoi, au contraire, elle le réengendre plutôt, de même que le désir. En fait, | **111** | c'est autre chose que la conscience de soi qui est l'essence du désir. Et c'est par cette expérience que cette vérité lui est advenue. Mais dans le même temps, elle est tout autant absolument pour soi, et n'est cela que par l'abolition de l'objet, et il faut que

lui advienne sa satisfaction, car elle est la vérité. C'est pourquoi, en vertu de l'autonomie de l'objet, elle ne peut parvenir à la satisfaction que dès lors que celui-ci accomplit luimême la négation sur lui-même ; et il faut qu'il accomplisse cette négation de soi-même à même soi, car il est *en soi* le négatif, et doit nécessairement être pour l'autre ce qu'il est. Dès lors qu'il est négation apportée à lui-même, tout en étant en cela même autonome, il est conscience. Appliquée à la vie, qui est l'objet du désir, la *négation* est, ou bien appliquée *à un autre*, savoir, au désir, ou bien comme déterminité opposée à une autre figure indifférente, ou comme son *inorganique nature universelle*. Mais cette nature autonome universelle chez laquelle la négation est comme négation absolue, c'est le genre en tant que tel, ou comme *conscience de soi. La conscience de soi ne parvient à sa satisfaction que dans une autre conscience de soi*.

C'est seulement dans ces trois moments que le concept de la conscience de soi est enfin achevé : a) le pur Je non différencié est son premier objet immédiat. b) Mais cette immédiateté est elle-même médiation absolue, elle n'est que comme abolition de l'objet autonome, ou encore, elle est désir. La satisfaction | **112** | du désir est certes la réflexion en soi-même de la conscience de soi, ou la certitude devenue vérité. Mais, c), la vérité de cette certitude est bien plutôt la réflexion double, le redoublement de la conscience de soi. Celle-ci est un objet pour la conscience, objet qui pose en soi-même son être-autre, c'est-à-dire, pose la différence comme différence nulle, et en cela est autonome. Certes, la figure différenciée simplement *vivante* abolit elle aussi son autonomie dans le procès même de la vie, mais avec sa différence elle cesse d'être ce qu'elle est ; mais l'objet de la conscience de soi est tout aussi autonome dans cette négativité de soi-même ; et c'est ce qui fait qu'il est pour lui-même genre, fluidité universelle au sein même de la caractéristique propre de sa particularisation ; il est conscience de soi vivante.

Celle-ci est une *conscience de soi pour une conscience de soi*. C'est seulement alors et par là qu'elle est en réalité ; car c'est seulement alors et en cela qu'advient pour elle l'unité de soi-même dans son être autre ; *Je*, qui est l'objet de son concept, n'est, en réalité, pas un *objet* ; mais l'objet du désir est seulement *autonome*, car il est l'universelle substance inanéantisable, la fluide essence identique à soi-même. Dès lors que c'est une conscience de soi qui est l'objet, celui-ci est tout aussi bien Je qu'objet. — Et en cela nous nous trouvons déjà en présence du concept de l'*esprit*. Ce qui advient ultérieurement pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est | **113** | l'esprit, cette substance absolue, qui dans la parfaite liberté et autonomie de son opposé, entendons de diverses consciences de soi qui sont pour soi, est l'unité de celles-ci ; un *Je* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Je*. C'est seulement dans la conscience de soi, en ce qu'elle est le concept de l'esprit, que la conscience atteint son point-pivot, le moment où quittant à la fois l'apparence chatoyante de l'ici-bas sensible, et la nuit vide de l'au-delà suprasensible, elle entre dans le grand jour spirituel de la présence. | **114** |

1 *Gedoppelt*.

A.

autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ;
domination et servitude[2].

La conscience de soi est *en soi* et *pour soi* en ce que, et par le fait qu'elle est en soi et pour soi pour un autre ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu. Le concept de cette sienne unité qu'elle a dans son redoublement, de l'infinité qui se réalise dans la conscience de soi, est un entrecroisement complexe et multivoque ainsi fait que, pour une part, les moments qui le constituent doivent être rigoureusement tenus à distance les uns des autres, et que par ailleurs ils doivent aussi en même temps être pris dans cette différenciation même et reconnus comme n'étant pas différenciés, ou toujours dans leur signification opposée. Le double sens de ce qui est différencié tient à l'essence de la conscience de soi, qui est d'être infiniment, ou immédiatement, le contraire de la déterminité dans laquelle elle est posée. L'explicitation du concept de cette unité spirituelle dans son redoublement nous exposera le mouvement de la *reconnaissance*.

Il y a pour la conscience de soi une autre conscience de soi ; elle est parvenue *hors d'elle-même*. | **115** | Ceci a pour signification double que, *premièrement*, elle s'est perdue elle-même, puisqu'elle se trouve comme étant une *autre* essence ; et que, *deuxièmement*, elle a par là même aboli l'autre, puisqu'elle ne voit pas non plus l'autre comme essence, mais se voit *elle-même* dans l'*autre*.

Il faut qu'elle abolisse cet *être-autre* qui est le *sien* ; ce qui est l'abolition du premier double sens, et donc soi-même un second double sens ; *premièrement*, elle doit aller abolir l'*autre* essence autonome pour parvenir par là même à la certitude de *soi* comme étant l'essence ; *deuxièmement*, elle va ainsi *s'abolir elle-même*, puisque cet autre c'est elle-même.

Cette abolition à double sens de son être-autre à double sens est pareillement un retour à double sens *en soi-même* ; *premièrement*, parce qu'elle se réobtient elle-même par l'abolition ; parce qu'elle redevient identique à soi par l'abolition de *son* être-autre ; mais, *deuxièmement*, elle redonne tout aussi bien l'autre conscience de soi à celle-ci, parce qu'elle était soi dans l'autre, parce qu'elle abolit cet être qui est le *sien* dans l'autre, et donc re-libère l'autre.

Mais ce mouvement de la conscience de soi dans la relation à une autre conscience de soi a été représenté de cette manière comme *le faitde l'Une* ; or ce fait de l'une des consciences de soi a lui-même cette signification double d'être aussi bien *son activité* que *celle de l'autre* ; l'autre conscience de soi est en effet tout aussi autonome, arrêtée en soi-même, et il n'est rien en elle qui ne soit par elle-même. La première conscience de soi | **116** | n'a pas devant soi l'objet tel qu'il est seulement d'abord pour le désir, mais un objet autonome qui est pour soi, sur lequel elle n'est rien capable de faire pour soi, si cet objet ne fait pas chez lui-même ce qu'elle fait chez lui. Le mouvement est donc tout simplement le mouvement double de l'une et l'autre conscience de soi. Chacune voit *l'autre* faire la même chose que ce qu'elle fait ; chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre, et fait aussi, en conséquence, ce qu'elle fait, *uniquement* dans la mesure où l'autre fait la même chose ; l'activité unilatérale serait inutile ; parce que ce qui doit arriver ne peut réussir que par l'intervention des deux.

L'activité n'est donc pas seulement à double sens dans la mesure où une activité est tout autant *à l'endroit de soi* qu'*à l'endroit de l'autre*, mais aussi dans la mesure où elle est de manière inséparée tout autant *celle de l'une* que *celle de l'autre*.

Nous voyons se répéter dans ce mouvement le procès qui s'était présenté comme jeu des forces, mais dans la conscience. Ce qui dans le premier cas était pour nous, est ici pour les extrêmes eux-mêmes. L'élément médian est la conscience de soi qui se décompose en ces extrêmes, et chaque extrême est cet échange de sa déterminité et passage absolu dans l'extrême opposé. Toutefois, si, en tant que conscience, l'extrême passe bien *hors de lui-même*, il est pourtant en même temps dans son être hors de soi retenu en lui-même, *pour soi*, et son hors de soi est *pour lui*. Ce qui est pour lui, c'est qu'immédiatement il *est*, et *n'est* | **117** | *pas*, une autre conscience. Et, pareillement, que cet autre n'est pour soi qu'en s'abolissant lui-même en tant qu'être pour soi, et n'est pour soi que dans l'être pour soi de l'autre. Chacun est aux yeux de l'autre l'élément médian par lequel chacun s'intermédie et se concatène avec lui-même, et chacun est immédiatement à ses yeux et à ceux des autres une essence qui est pour soi, laquelle en même temps n'est ainsi pour soi que par cette médiation. Les extrêmes se *reconnaissent* comme *se reconnaissant mutuellement*.

Il faut maintenant examiner ce pur concept de reconnaissance, de redoublement dans son unité de la conscience de soi, dans la façon dont son processus se manifeste pour la conscience de soi. Ce processus nous exposera d'abord le côté de la *non-parité* de l'une et de l'autre, la sortie du médian dans les extrêmes, qui, en tant qu'extrêmes se sont opposés, l'un étant seulement celui qui est reconnu, et l'autre seulement celui qui reconnaît.

La conscience de soi est d'abord simple être pour soi, identique à soi par l'exclusion *de soi de tout ce qui est autre* ; elle a pour essence et objet absolu *Je* ; et dans cette *immédiateté*, dans cet *être* de son être pour soi, elle est entité *singulière*. Ce qui pour elle est autre chose est, en tant qu'objet inessentiel, marqué du caractère du négatif. Mais l'autre est aussi une conscience de soi ; un individu se présente face à un autre individu. Et se présentant face à face ainsi *immédiatement*, ils sont l'un pour l'autre à la manière d'objets communs ; figures, personnages *autonomes*, consciences abîmées dans l'*être* | **118** | de la *vie* — car c'est en tant que vie ici que l'objet qui est s'est déterminé — qui n'ont pas encore accompli *l'une pour l'autre* le mouvement de l'abstraction absolue, qui consiste à anéantir tout être immédiat et à n'être que l'être purement négatif de la conscience identique à soi, ou encore, qui ne se sont pas encore exposées l'une à l'autre comme pur *être pour soi*, c'est-à-dire comme conscience *de soi*. Chacune, certes, est bien assurée de soi, mais pas de l'autre, et c'est pourquoi sa propre certitude de soi n'a pas encore de vérité ; car ce qui serait sa vérité, ce serait

seulement que son propre être pour soi se fût exposé à elle comme objet autonome, ou, ce qui est la même chose, que l'objet se fût exposé comme cette pure certitude de soi-même. Or ceci n'est pas possible selon le concept de reconnaissance, sauf si chacun, l'un agissant pour l'autre comme l'autre agit pour lui, accomplit sur lui-même par sa propre activité, et à son tour par l'activité de l'autre, cette pure abstraction de l'être pour soi.

Mais cette *présentation* de soi comme pure abstraction de la conscience de soi consiste à se montrer comme pure négation de sa modalité d'objet, ou à montrer qu'on n'est attaché à aucune *existence* déterminée, absolument pas attaché à la singularité universelle de l'existence, qu'on n'est pas attaché à la vie. Cette présentation, c'est la *double* activité ; celle de l'autre et celle qu'on pratique par soi-même. Dans la mesure où c'est l'activité de *l'autre*, chacun tend en conséquence | **119** | à la mort de l'autre. Mais au sein de cela est aussi présente la seconde activité, *celle qui s'effectue par soi-même* ; car la première inclut en elle la mise en jeu de sa propre vie. Le rapport des deux consciences de soi est donc ainsi déterminé qu'elles font leur propre preuve, et chacune celle de l'autre, par le combat à mort. — Elles doivent aller à ce combat, parce qu'elles doivent fournir l'épreuve et la vérité, en l'autre et en elles-mêmes, de la certitude qu'elles ont d'elles-mêmes, d'*être pour soi*. Et c'est seulement par la mise en jeu de la vie qu'est ainsi éprouvée et avérée la liberté, qu'il est éprouvé et avéré que l'essence, pour la conscience de soi, ce n'est pas l'*être*, ce n'est pas la façon *immédiate* dont elle entre en scène, ce n'est pas qu'elle s'abîme dans l'extension de la vie, mais le fait qu'en elle rien n'est donné qui ne soit pas pour elle moment évanescent, qu'elle n'est que pur *être pour soi*. L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut, certes, être reconnu comme *personne* ; mais il n'est pas parvenu à la vérité de cette reconnaissance, comme étant celle d'une conscience de soi autonome. Pareillement, tout comme il engage sa propre vie, chaque individu doit tendre à la mort de l'autre ; car l'autre ne vaut pas plus pour lui que lui-même ; son essence se présente à lui comme un autre, il est hors de lui-même ; il faut qu'il abolisse cet être hors de soi qui est le sien ; l'autre individu est une conscience qui est, et qui est empêtrée de toute une série de façons ; il faut qu'il contemple son être-autre comme pur être pour soi ou comme négation absolue. | **120** |

Mais cette épreuve et cette avération par la mort abolissent tout aussi bien la vérité qui devait en procéder que, du même coup et pareillement, tout simplement la certitude de soi-même ; de même, en effet, que la vie est la position *naturelle* de la conscience, l'autonomie sans la négativité absolue, la mort en est la négation *naturelle*, la négation sans l'autonomie, et qui demeure donc dépourvue de la signification de reconnaissance qui était revendiquée. Certes la mort a bien fait advenir la certitude que l'un et l'autre ont risqué leur vie et l'ont méprisée chez eux et chez l'autre ; mais pas pour ceux-là mêmes qui ont passé l'épreuve de ce combat. Ils abolissent leur conscience placée dans cette entité étrangère qu'est l'existence naturelle, ou encore, ils s'abolissent et sont abolis en tant qu'étant les *extrêmes* voulant être pour soi. Mais par là même disparaît du jeu de l'échange le moment essentiel qui consiste à se décomposer en extrêmes de déterminités opposées ; et l'élément médian s'effondre en une unité morte, décomposée en extrêmes morts, qui se contentent d'être, ne sont pas opposés ; et l'un et l'autre ne se donnent ni ne reçoivent en retour l'un de l'autre par la conscience, mais se laissent l'un l'autre simplement dans l'indifférence, comme des choses, libres. Leur action, c'est la négation abstraite, pas la négation de la conscience qui *abolit*[3] de telle manière qu'elle *préserve* et *conserve* ce qui est aboli, et survit ainsi au processus de sa propre abolition. | **121** |

Dans cette expérience, il advient à la conscience de soi que la vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi. Dans la conscience de soi immédiate c'est le Je simple qui est l'objet absolu, objet qui cependant est pour nous ou en soi la médiation absolue, et a pour moment essentiel l'autonomie dans sa pérexistence propre. Le résultat de la première expérience c'est la dissolution de cette unité simple ; par elle sont posées une conscience de soi pure et une conscience qui n'est pas purement pour soi, mais est pour un autre, c'est-à-dire, comme conscience *qui est*, ou comme conscience dans la figure de la *chosité*. Les deux moments sont essentiels — mais étant donné qu'ils sont d'abord non identiques et opposés, et que leur réflexion dans l'unité ne s'est pas encore produite, ils sont comme deux figures opposées de la conscience, dont l'une est la conscience autonome, pour qui l'essence est l'être pour soi, et l'autre la conscience non autonome, pour qui l'essence est la vie ou l'être pour un autre ; la première est le seigneur et *maître*, la seconde, l'*asservi*.

Le maître est la conscience qui est *pour soi*, mais plus uniquement le concept de celle-ci ; il est au contraire une conscience pour soi intermédiée avec elle-même par la médiation d'une *autre* conscience, savoir, par une conscience à l'essence de laquelle il appartient d'être synthétisée avec de l'*être* autonome, avec la chosité en général. Le maître se réfère à ces deux moments, à une *chose* en tant que telle, | **122** | l'objet du désir, et d'autre part à la conscience aux yeux de qui la chosité est l'essentiel ; et dès lors que, a) il est, en tant que concept de la conscience de soi, référence immédiate de l'être *pour soi*, mais que, b) il est désormais en même temps comme médiation, ou comme un être pour soi qui n'est pour soi que par autre chose, il se réfère, a) immédiatement aux deux moments, et, b) médiatement à chacun d'eux par la médiation de l'autre. La relation du maître *à l'asservi s'opère médiatement par l'intermédiaire de l'être autonome* ; car c'est précisément à cela que l'asservi est tenu ; c'est sa chaîne, dont il n'a pu faire abstraction dans le combat, montrant par là qu'il n'était pas autonome, qu'il avait son autonomie dans la chosité. Tandis que le maître est le pouvoir sur cet être, car il a fait la preuve dans le combat que cet être ne valait pour lui que comme être négatif ; dès lors qu'il est le pouvoir sur cet être, mais que cet être est le pouvoir sur l'autre, il a dans ce syllogisme cet autre sous lui. De la même façon, le maître *est en relation médiate à la chose par l'intermédiaire de l'asservi* ; certes, celui-ci, comme conscience de soi en général, est aussi en relation négative à la chose et l'abolit ; mais cette chose est en même temps autonome pour lui, et c'est pourquoi il ne peut par sa négation en venir à bout complètement jusqu'à l'anéantir, il ne fait que la *travailler*. Ce qui *advient* au maître, en revanche, par cette médiation, c'est la relation *immédiate* comme pure négation de cette chose, la *jouissance* ; ce à quoi le désir n'est pas parvenu, lui y parvient, savoir : en venir à bout, et se satisfaire | **123** | dans la jouissance. Le désir n'y parvenait pas à cause de l'autonomie de la chose ; mais le maître, qui a intercalé l'asservi entre la chose et lui, ne s'est conjoint ce faisant qu'à la non-autonomie de la chose, et il en jouit de manière pure, tout en s'en remettant à l'asservi qui la travaille, pour le côté par lequel elle est autonome.

Dans ces deux moments, c'est une autre conscience qui fait advenir la reconnaissance du maître, qui fait qu'il est reconnu ; cette autre conscience s'y pose en effet comme quelque chose d'inessentiel, une première fois dans le travail sur la chose, une seconde fois dans la dépendance par rapport à une existence déterminée ; dans les deux moments elle ne peut parvenir à la maîtrise de l'être, ni atteindre à la négation absolue. Nous sommes donc ici en présence de ce moment de la reconnaissance qui veut que l'autre conscience s'abolisse comme être pour soi, et fasse par là, elle-même, ce que la première fait à son encontre. Et, pareillement, de cet autre moment, selon lequel cette activité du second est en même temps la propre activité du premier ; ce que fait l'asservi, en effet, est à proprement parler l'activité du maître ; c'est seulement pour lui qu'est l'être pour soi, l'essence ; c'est lui le pur pouvoir négatif, pour qui la chose n'est rien, et qui est donc, dans ce rapport, la pure activité essentielle ; tandis que l'asservi est une activité qui n'est pas pure, mais inessentielle. Toutefois, il manque à la reconnaissance proprement dite le moment où le maître ferait aussi à l'encontre de lui-même ce qu'il fait à l'encontre de l'autre, et où ce que l'asservi fait à l'encontre de lui, il le ferait aussi à l'encontre de l'autre. Et c'est ce | **124** | qui a fait naître une reconnaissance unilatérale et inégale.

En ceci, la conscience inessentielle est pour le maître l'objet qui constitue la *vérité* de la certitude de soi-même. Cependant il est clair que cet objet ne correspond pas à son concept, mais qu'au contraire, dans ce en quoi le maître s'est accompli, il lui est advenu tout à fait autre chose qu'une conscience autonome. Ce n'est pas cela qui est pour lui, mais au contraire une conscience non autonome, il n'a donc pas la certitude de l'*être pour soi*, en tant que vérité, mais sa vérité, au contraire, est la conscience inessentielle et l'activité inessentielle de celle-ci.

Il s'ensuit que la *vérité* de la conscience autonome, c'est la *conscience servile de l'asservi*. Certes, celle-ci apparaît d'abord *hors* d'elle-même et non comme la vérité de la conscience de soi. Mais de même que la domination du maître a montré que son essence était l'inverse de ce qu'elle voulait être, la servitude de l'asservi deviendra bien au contraire dans son accomplissement le contraire de ce qu'elle est immédiatement ; elle entrera en elle-même en tant que conscience *refoulée* en soi, et se renversera en autonomie véritable.

Nous avons seulement vu ce qu'est la servitude dans le rapport de domination. Mais elle est aussi conscience de soi, et il nous faut maintenant examiner ce qu'en conséquence elle est en soi et pour soi-même. En premier lieu, pour la servitude, | **125** | le maître est l'essence ; *la conscience*

autonome pour soi est donc à ses yeux *la vérité*, laquelle cependant POUR ELLE n'est pas encore chez elle. Simplement, elle *a chez elle-même, en fait*, cette vérité de la négativité pure et de l'être pour soi ; car elle a fait sur elle-même l'*expérience* de cette essence. Cette conscience, en effet, a eu peur non pour telle ou telle chose, ni en tel ou tel instant, mais pour son essence tout entière ; car elle a ressenti la crainte de la mort, de ce maître absolu. Elle y a été dissoute intérieurement, parcourue de part en part en elle-même par ce frisson, et tout ce qui était fixe en elle a tremblé. Or ce mouvement universel pur, cette fluidification absolue de toute pérexistence, c'est l'essence simple de la conscience de soi, la négativité absolue, le *pur être pour soi*, qui est ainsi à même cette conscience. Ce moment du pur être pour soi est en même temps *pour elle*, car dans la personne du maître il est, à ses yeux, son *objet*. En outre, elle n'est pas seulement cette dissolution universelle *en général*, mais, dans le service elle l'accomplit *effectivement* ; c'est là qu'elle abolit dans tous les moments *singuliers* son attachement à de l'existence naturelle, et se débarrasse de celle-ci par le travail.

Mais le sentiment du pouvoir absolu, à la fois en général et dans le détail du service, n'est que la dissolution *en soi*, et quand bien même la crainte du maître est le début de la sagesse, la conscience y est *pour elle-même*, elle n'est pas l'*être pour soi*. Mais par le travail elle parvient à elle-même. Certes, dans le moment | **126** | qui correspond au désir dans la conscience du maître, le côté de la relation inessentielle à la chose semblait être échu à la conscience servante, dans la mesure où la chose y conserve son autonomie. Le désir s'est réservé la négation pure de l'objet et le sentiment de soi sans mélange qu'elle procure. Mais précisément pour cette raison, ce contentement n'est lui-même qu'évanescence, car il lui manque le côté *objectal* de ce qui est là et *pérexiste*. Tandis que le travail est désir *refréné*, évanescence *contenue* : il *façonne*. La relation négative à l'objet devient *forme* de celui-ci, devient quelque chose qui *demeure* ; précisément parce que pour celui qui travaille, l'objet a de l'autonomie. Cet élément médian *négatif*, l'*activité* qui donne forme, est en même temps la *singularité* ou le pur être pour soi de la conscience qui accède désormais, dans le travail et hors d'elle-même, à l'élément de la permanence ; la conscience travaillante parvient donc ainsi à la contemplation de l'être autonome, *en ce qu'il est elle-même*.

Cependant l'activité formative n'a pas seulement cette signification positive que la conscience servante y devient à soi, comme pur *être pour soi*, quelque chose *qui est* ; mais aussi la signification négative, face à son premier moment, la peur. Dans le façonnage de la chose, en effet, sa propre négativité, son être pour soi, ne devient pour elle objet que parce qu'elle abolit la *forme* opposée, une forme qui est. Mais ce *négatif* objectal est exactement l'essence étrangère devant laquelle elle | **127** | a tremblé. Or, maintenant, elle détruit ce négatif étranger, *se* pose elle-même comme ce négatif dans l'élément de la permanence ; et devient ainsi *pour soi* quelque chose *qui est pour soi*. En la personne du maître, l'être pour soi est pour elle *un autre*, ou encore, n'est que *pour elle* ; dans la peur, l'être pour soi est *chez elle-même* ; dans le façonnage de la chose, l'être pour soi devient pour elle *son propre être pour soi*, et elle parvient à la conscience de ce qu'elle est elle-même en soi et pour soi. La forme ne devient pas pour elle un autre qu'elle par le fait qu'elle est *mise dehors* ; car c'est précisément la forme qui est son pur être pour soi, qui en cela devient pour elle vérité. Par cette retrouvaille de soi par soi-même, elle devient donc *sens propre*, précisément dans le travail, où elle semblait n'être que *sens étranger*. — Cette réflexion nécessite les deux moments, celui de la crainte et du service en général, ainsi que celui de l'activité formative, et tous deux en même temps de manière universelle. Sans la discipline du service et de l'obéissance, la crainte en reste au niveau formel et ne se répand pas sur l'effectivité consciente de l'existence. Sans l'activité du façonnage de la chose, la crainte demeure interne et muette, et la conscience ne devient pas pour elle-même. Si la conscience donne forme sans la première crainte absolue, elle n'est sens propre que vaniteusement, car sa forme ou négativité n'est pas la négativité *en soi* ; et son activité formative ne peut par conséquent pas lui donner la conscience d'elle-même en ce qu'elle est l'essence. Si elle n'a pas subi et enduré la crainte absolue, mais simplement éprouvé quelques peurs, l'essence négative est restée pour elle quelque chose | **128** | d'extérieur, la substance de la conscience n'en a pas subi la contagion de part en part. Dans la mesure où tous les contenus qui remplissent sa conscience naturelle n'ont pas vacillé, elle appartient encore *en soi* à un être déterminé ; le sens propre est *entêtement*, liberté encore arrêtée à l'intérieur de la servitude. Et tout aussi peu qu'elle ne peut devenir à ses yeux l'essence, la pure forme, considérée comme extension sur le singulier, n'est pas façonnage universel, concept absolu, mais une habileté qui n'a de puissance que sur un

petit nombre de choses, et n'en a pas sur la puissance universelle et la totalité de l'essence objectale. | **129** |

2 *Herrschaft und Knechtschaft* : il faudrait sans doute préférer au couple « maître et esclave », issu de la tradition antique, mais aussi de Jean-Jacques Rousseau, celui de maître et serviteur (ou valet), plus proche de la langue de Luther, ainsi que des catégories dramatiques sollicitées ici, sans attribuer à la notion de « valet » un référent historique ou anthropologique excessif. La connotation principale est plutôt psychologique : le *Knecht* a un comportement servile, il y a presque quelque chose de vil en lui. Nous traduisons *Knecht* par l'« asservi ».

3 Le sens principalement négatif de *aufheben* se démontre bien ici dans l'allusion au sens épisodique de « retirer pour mettre de côté », présent dans certains contextes déterminés.

B.

liberté de la conscience de soi ;
stoïcisme, scepticisme, et conscience malheureuse.

Aux yeux de la conscience de soi autonome, d'une part, seule la pure abstraction *du Je* est son essence, et, d'autre part, tout en se développant et se donnant des différences, cette différenciation ne devient pas cependant pour elle une essence objectale qui est *en soi* ; cette conscience de soi ne devient donc pas un Je qui se distingue véritablement dans sa simplicité, ou qui reste identique à soi dans cette différenciation absolue. En revanche, la conscience refoulée en soi devient à elle-même un objet dans l'activité formative, comme forme des objets façonnés, et elle contemple chez le maître, en même temps, l'être pour soi comme conscience. Mais pour la conscience servante en tant que telle, ces deux moments — celui *de soi-même* comme objet autonome, et celui de cet objet comme étant une conscience, et donc son essence propre — se disjoignent. Mais dès lors que *pour nous*, ou *en soi*, la *forme* et l'*être pour soi* sont la même chose, et que, | **130** | dans le concept de la conscience autonome, l'être *en soi* est la conscience, le côté de l'être *en soi* ou de la *chosité* qui a acquis la forme dans le travail n'est pas une autre substance que la conscience, et nous avons vu advenir une nouvelle figure de la conscience de soi ; une conscience qui pour soi, en tant qu'infinitude, ou que pur mouvement de la conscience, est l'essence ; qui *pense*, ou qui est conscience de soi libre. Car ce qu'on appelle *penser*, ce n'est pas être à ses yeux objet en tant que *Je abstrait*, mais en tant que Je qui a en même temps la signification de l'être *en soi*, ou encore, c'est se comporter à l'égard de l'essence objectale de telle manière qu'elle ait la signification de l'*être pour soi* de la conscience pour laquelle elle est. — Pour la *pensée*, l'objet ne se meut pas dans des représentations ou des figures, mais dans des *concepts*, c'est-à-dire dans un être en soi différencié qui immédiatement n'est pas pour la conscience quelque chose de différencié d'elle. Ce qu'on *se représente*, ce qu'on a *figuré, ce qui est*, en tant que tel, a pour forme d'être quelque chose d'autre que la conscience ; or un concept est en même temps *quelque chose qui est* – et cette différence, dans la mesure où elle est chez lui, est son contenu déterminé —, mais en ce que ce contenu est en même temps un contenu conçu, elle demeure *immédiatement* consciente de son unité avec cet étant déterminé et distinct ; non pas comme dans la représentation, où elle a encore d'abord en particulier à se souvenir de ce que ceci est *sa* représentation ; le concept, au contraire, est immédiatement pour moi | **131** | *mon* concept. Dans la pensée, Je *suis libre* parce que je ne suis pas dans un autre, mais demeure tout simplement chez moi-même, et parce que l'objet qui pour moi est l'essence est dans une unité indissociée mon être pour moi ; et mon mouvement dans des concepts est un mouvement en moi-même. — Cependant, dans cette détermination de cette figure de la conscience de soi, il faut essentiellement établir fermement qu'elle est conscience *pensante en général*, ou que son objet est unité *immédiate* de l'*être en soi* et de l'*être pour soi*. La conscience homonymique à elle-même qui se repousse d'elle-même se voit devenir un *élément qui est en soi* ; mais elle n'est d'abord pour elle cet élément que comme essence universelle en général, et non en tant que telle ou telle essence objectale dans le développement et le mouvement de son être multiple.

On sait que cette liberté de la conscience de soi, en surgissant dans l'histoire de l'esprit comme phénomène conscient de soi, s'est appelée *Stoïcisme*. Celui-ci a pour principe que la conscience soit essence pensante, et que rien pour celle-ci n'ait d'essentialité, ou ne soit vrai et bon pour elle, que pour autant que la conscience s'y comporte comme une essence pensante.

L'expansion de la vie, sa singularisation et son intrication multiple et se différenciant en soi, sont

l'objet à l'égard duquel le désir et le travail sont en action. Cette activité multiple s'est désormais rétractée | **132** | en la différenciation simple qui est dans le pur mouvement de la pensée. Ce qui a désormais essentialité, ce n'est plus la différence qui est pour soi en tant que *chose déterminée*, ou que *conscience* d'une *existence naturelle déterminée*, en tant que sentiment ou que *désir* et *but* pour *celui-ci*, que ce but soit posé par la conscience *propre* ou par celle *d'autrui*, mais uniquement la différence qui est une différence *pensée*, ou qui immédiatement n'est pas différente de moi. Cette conscience est ainsi négative face au rapport de maîtrise et de servitude ; son activité ne consiste pas à avoir dans la domination sa vérité chez l'asservi, ni à l'avoir comme asservi dans la volonté du maître et dans le fait de le servir, mais à être libre, aussi bien sur le trône que dans les chaînes, et dans toute espèce de dépendance de son existence singulière, et à conserver pour soi l'état d'absence vitale qui constamment *se retire* du mouvement de l'existence, de l'efficience active comme de la passivité, *dans la pure essentialité de la pensée*. L'entêtement, c'est la liberté qui s'est fixée à une singularité et demeure en arrêt *à l'intérieur de* la servitude, tandis que le stoïcisme est la liberté qui revient toujours immédiatement depuis celle-ci et fait retour dans la *pure universalité* de la pensée ; qui ne pouvait surgir comme forme universelle de l'esprit du monde que dans un temps d'universelle peur et servitude, mais aussi de culture universelle, qui avait fait monter la pratique formative jusqu'à la pensée.

| **133** | Bien que pour cette conscience de soi, l'essence ne soit donc ni un autre qu'elle-même ni la pure abstraction du Je, mais le Je qui a en soi l'être-autre mais comme différence pensée, en sorte que dans son être-autre il est immédiatement retourné en lui-même — cette sienne essence n'est en même temps qu'une essence *abstraite*. La liberté de la conscience de soi est *indifférente* à l'existence naturelle, et c'est pourquoi elle a *tout aussi bien abandonné et laissé libre celle-ci*, et la *réflexion* est une réflexion *double*. La liberté dans la pensée n'a pour vérité que la *pensée pure*, et cette vérité n'est pas remplie par la vie ; et la liberté n'est donc que le concept de liberté, et non la liberté vivante elle-même ; car à ses yeux, l'essence est uniquement et avant tout la *pensée*, la forme en tant que telle, revenue en elle-même après avoir quitté l'autonomie des choses. Mais dès lors que l'individualité, en tant qu'elle est agissante, devrait se présenter vivante, ou, en tant qu'elle est pensante, devrait appréhender le monde vivant comme un système de pensée, il faudrait qu'il y ait dans la *pensée elle-même* pour cette extension-ci, celle de l'action, un *contenu* de ce qui est bon, et pour cette extension-là, celle de la pensée, un contenu de ce qui est vrai ; ceci *absolument* pour que *dans ce qui est pour la conscience*, il n'y ait pas d'autre ingrédient que le concept, qui est l'essence. Simplement, tel qu'il se sépare ici, comme *abstraction*, de la multiplicité des choses, le concept n'a *aucun* contenu *chez lui-même*, mais un contenu *qui lui est donné*. Certes, en le pensant, la conscience anéantit bien le contenu comme *être* étranger ; mais le concept | **134** | est concept *déterminé*, et c'est sa *déterminité* qui est l'étrangeté qu'il a chez lui. C'est pourquoi le stoïcisme a été embarrassé lorsqu'on l'a interrogé, pour reprendre l'expression d'alors, sur le *critère* de la vérité en général, c'est-à-dire, à proprement parler, sur un *contenu* de la *pensée elle-même*. À la question qui lui était posée de *ce qui* est bon et de ce qui est vrai, il a une nouvelle fois donné comme réponse la pensée *sans contenu* elle-même ; c'est dans l'adéquation à la raison que sont censés consister le vrai et le bien. Mais cette identité à soi-même de la pensée, une fois de plus, n'est que la pure forme en laquelle rien ne se détermine ; c'est pourquoi les grands mots universels, le vrai et le bien, la sagesse et la vertu, auxquels il est contraint d'en rester, incitent certes, en général, à l'élévation, mais comme dans les faits ils ne peuvent parvenir à aucune extension du contenu, ils ont tôt fait de provoquer l'ennui.

Cette conscience pensante, telle qu'elle s'est déterminée, comme la liberté abstraite, n'est donc que la négation inachevée de l'être-autre ; n'ayant fait que se *retirer* de l'existence pour *revenir* en soi, elle ne s'est pas accomplie comme négation absolue de cette existence à même celle-ci. Certes le contenu n'a à ses yeux de valeur que comme pensée, mais, en l'occurrence, aussi, comme contenu déterminé, et la déterminité ne vaut pour elle en même temps que comme telle.

Le *Scepticisme* est la réalisation de ce dont le stoïcisme n'est que le concept — en même temps qu'il est l'expérience effective de ce qu'est la liberté | **135** | de la pensée ; celle-ci est *en soi* le négatif, et doit se présenter, s'exposer ainsi. Avec la réflexion de la conscience de soi dans la pensée simple de soi-même, face à elle en fait, est sortie de l'infinité l'existence autonome, ou la déterminité qui perdure ; désormais, dans le scepticisme, advient *pour la conscience* la complète inessentialité et non-autonomie de cet autre ; la pensée devient le penser intégral, qui anéantit

l'être du monde *multiplement déterminé* ; et la négativité de la conscience de soi libre devient à ses yeux, en cette configuration multiple de la vie, négativité réelle. — Il apparaît clairement que, de la même façon que le stoïcisme correspond au *concept* de la conscience *autonome* qui apparaissait comme rapport de la domination et de la servitude, le scepticisme correspond à sa *réalisation* comme orientation négative vers l'être-autre, au désir et au travail. Mais si le désir et le travail ne pouvaient réaliser intégralement la négation pour la conscience de soi, en revanche, cette orientation polémique contre l'autonomie plurielle des choses aura quelque succès, parce qu'elle se tourne contre elles comme conscience de soi libre antérieurement achevée au sein d'elle-même ; ou plus précisément, parce qu'elle a chez elle *le penser*, ou l'infinité, et qu'en celui-ci les autonomies fondées en leur différence ne sont pour elle que des grandeurs évanescentes. Les différences qui, dans la pensée pure de soi-même, ne sont que l'abstraction | **136** | des différences, deviennent ici *toutes* les différences, et tout être différencié devient une différence de la conscience de soi.

Ainsi a été précisée et déterminée *l'activité* du *scepticisme* en général, ainsi que sa *modalité*. Il met en évidence le *mouvement dialectique* que sont la certitude sensible, la perception et l'entendement ; de même qu'il montre aussi l'inessentialité de ce qui passe pour être *déterminé*, et dans le rapport de domination et servitude, et pour la pensée abstraite elle-même. Ce rapport tient en même temps en lui-même une *modalité déterminée*, dans laquelle on trouve aussi certaines lois éthiques, comme autant de commandements de ceux qui dominent ; mais dans la pensée abstraite, les déterminations sont des concepts de la science en laquelle s'expanse la pensée sans contenu, et dans laquelle, d'une manière qui est en fait uniquement extérieure, elle suspend le concept à l'être autonome qui lui fait face, et constitue son contenu ; où enfin elle n'a comme concepts valables que des concepts *déterminés*, à moins qu'eux aussi ne soient de pures abstractions.

La *dimensiondialectique* comme mouvement négatif, tel que ce mouvement *est* immédiatement, apparaît d'abord à la conscience comme quelque chose à quoi elle est livrée et abandonnée et qui n'est pas son produit. Comme *scepticisme*, en revanche, ce mouvement est moment de la conscience de soi, à laquelle il n'*arrive* pas que, sans savoir comment, ce qui est son vrai et son réel vienne à disparaître, mais qui dans la certitude de sa liberté fait disparaître elle-même cet autre qui se donne pour réel | **137** | ; non pas seulement, donc, l'objectal en tant que tel, mais son propre rapport et comportement à son égard, au sein duquel celui-ci a valeur objectale et est pourvu de cette valeur, et donc également son *percevoir*, ainsi que sa *fixation* de ce qu'elle, la conscience, est en danger de perdre, la *sophistique*, ainsi que son *vrai, établi et déterminé à partir d'elle* ; par cette négation consciente de soi, la conscience se procure *pour elle-même la certitude de sa liberté*, s'en produit l'expérience, et ce faisant l'élève à la *vérité*. Ce qui disparaît, c'est le déterminé ou la différence qui, de quelque façon et origine que ce soit, s'installe comme différence établie et immuable. Cette différence n'a rien de durable en elle et *doit* disparaître pour la pensée, car le différencié consiste précisément à n'être pas *en lui-même*, et à n'avoir au contraire son essentialité que dans un autre. Tandis que la pensée est l'intelligence de cette nature du différencié, elle est l'essence négative comme quelque chose de simple.

La conscience de soi sceptique fait donc dans le cours changeant de tout ce qui veut se fixer pour elle, l'expérience de sa propre liberté, pour autant que cette liberté, c'est elle-même qui se la donne et conserve ; elle est à soi-même cette ataraxie du se penser soi-même, l'immuable et *véritable certitude de soi*. Cette certitude ne procède pas d'une réalité étrangère qui précipiterait et effondrerait en soi-même son multiple développement, et surgirait de là comme un résultat qui aurait son devenir derrière lui ; mais c'est la conscience elle-même qui est l'*absolue inquiétude dialectique*, | **138** | ce mélange de représentations sensibles et pensées dont les différences coïncident, et dont l'*identité*, tout aussi bien — car elle est elle-même la *déterminité* face au *non-identique* — se dissout à son tour. Mais précisément en ceci, cette conscience, au lieu d'être conscience identique à soi-même, n'est en fait que confusion tout simplement contingente, le vertige d'un désordre qui toujours se réengendre. *Elle est ceci pour elle-même* ; car c'est elle-même qui conserve et produit cette confusion en mouvement. C'est pourquoi, du reste, elle s'en réclame et fait profession d'être une conscience entièrement *contingente* et *singulière*, d'être une conscience qui est *empirique*, s'oriente sur des choses qui n'ont aucune réalité pour elle, obéit à ce qui pour elle n'est pas une essence, fait et amène à l'effectivité ce qui pour elle n'a pas de vérité. Mais de même que, de la sorte, elle passe à ses yeux pour une vie *singulière, contingente* et en fait animale, ainsi que pour une conscience de soi *perdue*, elle refait, à son tour, au contraire, de

soi aussi, un *universel identique à soi* ; car elle est la négativité de toute singularité et de toute différence. De cette identité à soi, ou plutôt au sein même de celle-ci, elle retombe de nouveau dans cette contingence et confusion, car cette négativité en mouvement n'a affaire précisément qu'à du singulier, et se baguenaude ici et là en compagnie du contingent. Cette conscience est donc ce bavardage inconscient, et sans queue ni tête, qui va et vient d'un extrême à l'autre, de la conscience de soi identique à soi | **139** | à la conscience contingente, embrouillée et embrouillante. Elle ne parvient pas elle-même à rassembler ces deux pensées d'elle-même ; *tantôt* elle reconnaît sa liberté comme élévation au-dessus de toute confusion et de toute contingence de l'existence, *tantôt* et tout aussi bien elle fait profession de rechuter dans l'*inessentialité* et de s'y baguenauder sans vergogne. Elle fait disparaître le contenu inessentiel dans sa pensée, mais en cela elle est précisément la conscience d'un inessentiel ; elle énonce la *disparition* absolue, mais cette *énonciation*EST, et cette conscience est la disparition énoncée ; elle énonce la nullité du voir, de l'entendre, etc., et *elle-même voit*, *entend*, etc. ; elle énonce la nullité des essentialités éthiques, dans le domaine des mœurs et de la coutume, tout en en faisant les puissances régissant son action. Ses actes et ses paroles sont toujours en contradiction, et elle a elle-même la double conscience contradictoire tout aussi bien de l'immuabilité et de l'identité que de la totale contingence et non-identité avec soi. Mais elle tient écartés les pôles de cette contradiction d'elle-même et se comporte à son sujet comme elle le fait en général dans son mouvement purement négatif. Quand on lui montre l'*identité*, elle montre la *non-identité* ; et si maintenant on lui fait voir cette même non-identité qu'elle vient de montrer, elle passe au désignement de l'*identité* ; son bavardage est en fait une querelle permanente | **140** | de jeunes gens entêtés, dont l'un dit A, quand l'autre dit B, puis dit à son tour B quand l'autre dit A, et qui s'achètent *eux-mêmes* ainsi par la contradiction avec soi-même la joie de demeurer *l'un avec l'autre* en contradiction.

Dans le scepticisme, la conscience fait en vérité l'expérience d'elle-même comme d'une conscience contradictoire au sein d'elle-même, expérience dont ressort une *nouvelle figure* qui rassemble les deux pensées que le scepticisme maintient écartées. Il faut que disparaisse l'absence de pensée sur soi-même du scepticisme, parce que en fait c'est *une seule et unique* conscience qui a chez elle ces deux modalités. Si bien que cette nouvelle figure est quelque chose qui a *pour soi* la conscience double, à la fois de soi comme instance immuable et identique à soi qui se libère, et de soi comme ce qui absolument se renverse et sombre dans la confusion — et qui est en même temps la conscience de cette sienne contradiction. — Dans le stoïcisme, la conscience de soi est la liberté simple de soi-même ; dans le scepticisme, cette liberté se réalise, anéantit l'autre côté, celui de l'existence déterminée, mais aussi bien plutôt *se* redouble soi-même, et désormais est pour soi une dualité. Ce qui fait que le redoublement, qui antérieurement se partageait sur deux réalités singulières, le maître et l'asservi, s'installe dans l'unité. Le redoublement de la conscience de soi en elle-même, qui est essentiel dans le concept de l'esprit, est ainsi présent, mais l'unité de ce redoublement n'est pas encore présente, et la *conscience malheureuse* est la conscience de soi-même | **141** | comme essence double qui ne fait que contredire.

Cette conscience *malheureuse*, *scindéeen elle-même*, étant donné que cette contradiction de son essence est à ses yeux *une seule et unique* conscience, doit donc toujours dans l'une des consciences issues de la scission avoir également l'autre, et ainsi en être chaque fois immédiatement réexpulsée, dès lors même qu'elle estime être parvenue à la victoire et au repos de l'unité. Mais son véritable retour en soi-même, ou sa réconciliation avec soi, exposera le concept de l'esprit devenu vivant et ayant accédé à l'existence, ceci parce que chez elle il y a déjà ceci qu'en tant que conscience indivise unique elle est quelque chose de double ; elle *est* elle-même le regard d'une conscience de soi dans une autre, et elle *est* elle-même les deux, et l'unité des deux est également pour elle l'essence, mais elle-même *pour soi* n'est pas encore à ses yeux cette essence proprement dite, n'est pas encore l'unité des deux.

Dès lors qu'elle n'est d'abord que l'*unité immédiate* des deux, mais que pour elle l'une et l'autre ne sont pas la même chose, mais des contraires, l'une, savoir, l'immuable conscience simple, est considérée par elle comme l'*essence*, tandis que l'autre, la conscience changeante et multiple, est tenue pour *l'inessentiel*. L'une et l'autre sont *pour elle* des essences étrangères l'une à l'autre ; et elle-même, parce qu'elle est la conscience de cette contradiction, se met du côté de la conscience changeante et est pour soi l'inessentiel ; mais en tant que conscience de l'immuabilité, ou de l'essence simple, elle doit tendre dans le même temps | **142** | à se libérer de l'inessentiel, c'est-à-

dire d'elle-même. En effet, bien que *pour soi* elle ne soit que la conscience changeante, et que la conscience immuable, non changeante, soit pour elle quelque chose d'étranger, *elle est elle-même* conscience simple et donc immuable, et donc consciente de celle-ci comme de *son* essence, mais de telle manière cependant qu'*elle-même* pour soi n'est à son tour pas cette essence. La position qu'elle donne aux deux ne peut donc pas être celle de l'indifférence mutuelle, *i.e.* ne peut pas être une indifférence d'elle-même à l'égard de l'immuable ; elle est au contraire immédiatement elle-même l'une et l'autre, et il y a pour elle la *relation* des *deux* comme relation de l'essence à l'inessence, telle qu'il faut abolir cette dernière, mais dès lors que l'une et l'autre conscience sont pour elle également essentielles et contradictoires, elle n'est que le mouvement contredisant dans lequel le contraire ne parvient pas au repos dans son contraire, mais ne fait que se réengendrer en lui comme contraire.

Nous sommes ainsi en présence d'un combat contre un ennemi face auquel la victoire est bien plutôt une défaite, face auquel le fait d'avoir obtenu une chose signifie bien plutôt la perte de celle-ci dans son contraire. La conscience qu'on a de la vie, de son existence et de son activité, n'est que la douleur que suggèrent cette existence et cette activité, car elle n'y a que la conscience de son contraire comme étant l'essence, et la conscience de sa propre nullité. Elle passe dans l'élévation hors de cet état jusqu'à l'immuable. Mais cette élévation est elle-même cette conscience ; elle est donc immédiatement | **143** | la conscience du contraire, savoir, de soi-même comme singularité. Et par là même précisément, l'immuable, qui passe dans la conscience, est en même temps touché par la singularité, et n'a de présence qu'avec celle-ci ; au lieu d'avoir anéanti cette singularité dans la conscience de l'immuable, elle ne fait jamais qu'y surgir.

Mais dans ce mouvement, elle fait l'expérience de ce *surgissement de la singularité À MÊME l'immuable*, et *de l'immuable À MÊME la singularité*. La singularité *en général* advient *pour elle* à même l'essence immuable, en même temps qu'y advient *sa* singularité à elle. Car la vérité de ce mouvement est précisément *l'unicité* de cette conscience redoublée. *Cette unité lui advient*, mais celle-ci est *d'abord* elle-même une unité *dans laquelle la diversité* des deux est encore ce qui domine. Si bien qu'il y a pour elle une triple modalité de rattachement de la singularité à l'immuable ; une *première*, où elle ressurgit elle-même à ses yeux en tant qu'opposé à l'essence immuable ; et où elle est rejetée au début du combat, qui demeure l'élément de tout le rapport. *Dans la seconde*, en revanche, l'*immuable* lui-même *a chez elle*, la conscience, la *singularité* pour elle ; en sorte que celle-ci est figure de l'immuable vers lequel passe ainsi toute la modalité de l'existence. Et la *troisième* fois elle *se* trouve *elle-même* comme étant ce singulier-ci dans l'immuable. Le *premier* immuable n'est pour elle que l'essence *étrangère* qui condamne la singularité ; | **144** | et dès lors que le second est comme elle-même une *figure* de la *singularité*, elle devient alors, *troisièmement*, esprit, connaît la joie de se trouver ellemême en celui-ci, et prend conscience de ce que sa singularité est réconciliée avec l'universel.

Ce qui se présente ici comme modalité et rapport de l'immuable est apparu comme l'*expérience* que la conscience de soi divisée fait dans son malheur. Or cette expérience n'est certes pas *son* mouvement *unilatéral*, car elle est elle-même conscience immuable, laquelle est en même temps aussi conscience singulière, tandis que le mouvement est tout autant mouvement de la conscience immuable qui apparaît, tout aussi bien que l'autre conscience, dans ce mouvement, étant donné qu'il parcourt les moments suivants : le premier, où l'immuable est opposé au singulier en général, puis, l'autre où l'immuable lui-même singulier l'est à l'autre singulier, enfin celui où il fait un avec lui. Toutefois, cette observation, dans la mesure où c'est la nôtre, est ici prématurée, car nous n'avons vu naître ici que l'immuabilité en tant qu'immuabilité de la conscience, qui pour cette raison n'est pas la vraie immuabilité, mais est encore affectée d'un contraire, et non l'immuable *en soi et pour soi-même* ; c'est pourquoi nous ne savons pas comment ce dernier se comportera. La seule chose qui a résulté ici, c'est qu'aux yeux de la conscience, qui ici est notre objet, ces déterminations que nous avons mises en évidence apparaissent chez l'immuable.

| **145** | C'est donc pour cette raison que la *conscience* immuable aussi garde dans sa configuration le caractère et le socle de l'être-divisé et de l'être pour soi face à la conscience singulière. Et pour celle-ci, le fait que l'immuable prenne la figure de la singularité est donc tout simplement un *événement*, une chose qui arrive, au même titre que le fait qu'elle ne fasse que se *trouver* opposée à lui, et que ce soit *par la nature* qu'elle a donc ce rapport ; qu'elle finisse par *se trouver* en lui est certes quelque

chose qui lui apparaît en partie produit par elle-même, ou qui semble avoir lieu parce qu'elle-même est singulière ; mais une partie de cette unité lui apparaît comme appartenant à l'immuable, aussi bien selon sa genèse, que dans la mesure où elle est ; et l'opposition demeure dans cette unité même. En réalité, par le fait que l'immuable *prenne figure*, non seulement le moment de l'au-delà est demeuré, mais il s'est même encore consolidé ; en effet, bien que, d'un côté, par la figure de la réalité singulière il semble avoir été rapproché d'elle, il est par ailleurs désormais, face à elle, comme une *unité* sensible non transparente, avec toute la sécheresse cassante de *quelque chose d'effectif* ; l'espoir de finir par ne faire qu'un avec lui doit demeurer à l'état d'espoir, c'est-à-dire sans s'accomplir ni devenir présence, car entre l'espoir et son accomplissement il y a précisément la contingence absolue ou l'indifférence immobile qui réside dans la configuration elle-même, dans ce qui fonde l'espoir. La nature de l'*Un qui est*, l'effectivité qu'il a revêtue | **146** | font qu'il arrive nécessairement qu'il ait disparu dans le temps et dans l'espace, et qu'il ait été lointain et demeure de toute façon lointain.

Si dans un premier temps le simple concept de la conscience divisée se déterminait de telle manière qu'elle tende à l'abolition de soi en tant que conscience singulière, et à devenir conscience immuable, son effort désormais a au contraire pour détermination et destination d'abolir son rapport à l'Immuable pur et *non configuré* et de ne se donner que la relation à l'*immuable figuré*. Désormais en effet, la *fusion* du singulier avec l'Immuable est pour elle l'*essence* et l'*objet*, tout comme dans le concept seul l'immuable abstrait et sans figure était l'objet essentiel ; et le rapport de cette scission absolue du concept est maintenant celui dont elle doit se départir. Mais il faut qu'elle élève au devenir-un absolu la relation d'abord extérieure à l'immuable figuré, comme effectivité qui lui est étrangère.

Le mouvement dans lequel la conscience inessentielle s'efforce d'atteindre cette fusion est lui-même le mouvement *triple*, en fonction du rapport triple qu'il aura à son au-delà configuré ; d'abord *comme pure conscience* ; ensuite comme *essence singulière* qui se rapporte en l'affrontant, comme désir et travail, à la réalité ; et troisièmement comme *conscience de son être pour soi*. – Il faut voir maintenant comment ces trois modalités de son être sont présentes et déterminées | **147** | dans ce rapport universel.

Premièrement donc, si l'on considère la conscience comme *conscience pure*, l'Immuable configuré, dès lors qu'il est pour la conscience pure, semble être posé tel qu'il est en soi et pour soi-même. Simplement, cet Immuable tel qu'il est en soi et pour soi, c'est une chose qui, comme nous l'avons déjà rappelé, n'est pas encore advenue. S'il devait être dans la conscience tel qu'il est en soi et pour soi, cela devrait bien plutôt procéder de lui que de la conscience ; mais de cette manière, cette sienne présence ici n'est d'abord qu'unilatéralement présente par la conscience, et précisément pour cette raison n'est pas parfaite ni véritable, mais demeure grevée d'imperfection, ou d'une opposition.

Cependant, bien que la conscience malheureuse ne possède donc pas cette présence, elle est néanmoins en même temps au-delà de la pensée pure, dans la mesure où celle-ci est l'*abstraite* pensée du stoïcisme, qui tout simplement *ne regarde pas la singularité*, et la pensée seulement *inquiète* du scepticisme — qui en réalité n'est que la seule singularité, comme contradiction sans conscience et mouvement incessant de cette contradiction, elle est au-delà de l'une et de l'autre, rassemble et maintient rassemblés le pur penser et la singularité, mais n'est pas encore élevée au penser *pour lequel* la singularité de la conscience est réconciliée avec le pur penser proprement dit. Elle stagne au contraire dans ce lieu médian où la pensée abstraite touche la singularité de la conscience | **148** | en tant que singularité. Elle *est* elle-même ce contact ; elle est l'unité de la singularité et du pur penser ; et c'est *pour elle* aussi que cette singularité pensante, ou le pur penser, et l'immuable sont essentiellement eux-mêmes comme singularité. Mais il n'est pas *pour elle* que cet objet qui est le sien, l'immuable — qui pour elle a essentiellement la figure de la singularité — soit elle-même, *elle-même*, qui est la singularité de la conscience.

C'est pourquoi dans cette première modalité, où nous la considérons comme *pure conscience*, elle ne se *rapporte* pas *à son objet* de manière pensante, mais, dès lors qu'elle est elle-même, certes *en soi*, pure singularité pensante et que son objet est précisément *cette pure pensée*, tandis que leur *relation réciproque* elle-même ne l'est pas, elle ne fait, pour ainsi dire, qu'aller *au* penser, que se diriger *vers* lui : elle est « pensée-à », ferveur. Sa pensée en tant qu'elle est cette ferveur demeure

le bourdonnement vague et confus des cloches, une espèce de brouillard envahissant et chaud, une pensée musicale qui ne parvient pas au concept qui serait l'unique modalité objectale immanente. Il advient certes bien son objet à cet infini et pur sentir intime ; mais il s'introduit de telle manière que ce n'est pas comme objet conçu, mais donc, au contraire, comme quelque chose d'étranger. On a, du coup, affaire ici au mouvement intérieur de la *pure* intimité affective[4] qui se *sent* certes elle-même, mais douloureusement, en sa division ; le mouvement d'un infini désir de voir, d'une infinie *nostalgie*, qui a la certitude que son essence est une pure intimité affective de ce genre, pur penser qui | **149** | *se pense comme singularité* ; la certitude que, étant donné que cet objet qui est le sien se pense comme singularité, celle-ci est connue et reconnue par lui. Mais dans le même temps cette essence est l'inaccessible *au-delà* qui s'échappe, ou plutôt s'est déjà échappé quand on l'attrape. Il s'est déjà enfui parce qu'il est d'un côté l'immuable qui se pense comme singularité et que la conscience pour cela s'atteint *elle-même* immédiatement en lui, mais c'est *elle-même*, en tant que ce qui est *opposé à l'immuable*, au lieu de saisir l'essence, elle ne fait que *sentir*, est retombée en soi, dès lors que, dans cette atteinte, elle ne peut pas se retenir comme cet opposé, au lieu d'avoir saisi l'essence, elle n'a saisi que l'inessentialité. De même qu'ainsi d'un côté, en s'efforçant de s'atteindre *soi dans l'essence*, elle n'appréhende que sa propre effectivité séparée, elle ne peut pas, de l'autre côté, saisir l'autre comme autre *singulier*, ou comme *effectif*. Où qu'on le cherche, on ne peut pas le trouver, car il doit précisément être *un au-delà*, une chose de nature telle, qu'on ne puisse la trouver. Si on le cherche comme entité singulière, il n'est pas une singularité *universelle*, une singularité pensée, n'est pas *concept*, mais quelque chose de *singulier* en tant qu'objet, ou encore, *quelque chose d'effectif* ; objet de la certitude sensible immédiate ; et précisément pour cette raison, uniquement une chose du genre qui a disparu. Ne peut donc venir à la présence pour la conscience que le *tombeau* de sa vie. Mais comme celui-ci est lui-même une *effectivité* et qu'il est contre la nature | **150** | de celle-ci de garder une possession qui dure, cette présence du tombeau n'est elle aussi que le combat d'un effort déployé, et un combat qui ne peut qu'être perdu. Simplement, en ayant fait cette expérience que le *tombeau* de son essence immuable *effective* n'a pas d'*effectivité*, que la *singularité disparue* en tant que disparue n'est pas la vraie singularité, la conscience abandonnera la recherche de la singularité immuable *comme d'une singularité effective*, ou renoncera à la garder en tant que disparue, et c'est seulement par là qu'elle est capable de trouver la singularité comme véritable ou comme universelle.

Mais d'abord il faut prendre le *retour de l'intimité affective en elle-même* telle qu'elle a pour soi, en tant que *singularité*, une *effectivité*. C'est la *pure intimité affective* qui est *pour nous* ou *en soi*, qui s'est trouvée et s'est rassasiée en elle-même, car, bien que pour elle dans son sentiment l'essence se sépare d'elle, ce sentiment est en soi sentiment *de soi*, elle a senti l'objet de son pur sentir, et cet objet c'est elle-même ; elle surgit donc de là comme fierté du sentiment de soi, ou comme quelque chose d'effectif qui est pour soi. Dans ce retour en soi s'est développé pour nous le devenir de son *deuxième rapport*, celui du désir et du travail qui assurent à la conscience la certitude intérieure de soi-même, que celle-ci a obtenue pour nous par l'abolition et la jouissance de l'essence étrangère, savoir, de celle-ci sous la forme des choses autonomes. Mais la conscience malheureuse ne se *trouve* que comme *instance désirante* et | **151** | *travaillante* ; il n'est pas donné pour elle que se trouver ainsi implique la certitude intérieure de soi-même, et que son sentiment de l'essence est ce sentiment de soi. Dès lors qu'elle n'a pas cette certitude *pour soi-même*, son intérieur demeure au contraire encore la certitude brisée d'elle-même ; c'est pourquoi la validation et avération qu'elle obtiendrait par le travail et la jouissance est pareillement une validation et avération *brisée* ; ou encore, elle doit au contraire renoncer en la détruisant à cette validation et avération, en sorte qu'on trouve en elle certes la validation et avération, mais uniquement celle de ce qui est pour soi, savoir, de sa scission en deux éléments.

L'effectivité vers laquelle se tournent le désir et le travail n'est plus pour cette conscience *quelque chose de nul en soi*, qu'elle n'aurait qu'à abolir et à consommer, mais une chose du même genre que ce qu'elle est elle-même, une *effectivité brisée en deux*, qui n'est nulle en soi que d'un côté, tandis que d'autre part elle est aussi un univers sanctifié ; cette effectivité est figure de l'immuable, car celui-ci a conservé la singularité en soi, et comme, en tant que l'immuable, il est l'universel, sa singularité a tout simplement la signification de toute réalité effective.

Si la conscience était pour soi conscience autonome, et si pour elle l'effectivité en soi et pour soi était nulle, elle parviendrait dans le travail et dans la jouissance au sentiment de son autonomie,

par le fait qu'elle serait alors elle-même | **152** | ce qui abolirait l'effectivité. Simplement, dans la mesure où c'est cette dernière qui pour elle est figure de l'immuable, elle n'est pas capable de l'abolir par sa propre opération. Mais, en ce qu'elle parvient bien à la destruction de l'effectivité et à la jouissance, c'est là une chose qui ne se produit pour elle essentiellement que par le fait que l'immuable lui-même *abandonne* sa figure et la lui *confie* pour qu'elle en jouisse. — La conscience entre en scène ici *pareillement* de son côté comme quelque chose d'effectif, mais tout autant en ce qu'elle est intérieurement brisée, et cette scission s'expose dans son travail et son jouir, pour se briser en un *rapport à l'effectivité*, ou l'*être pour soi*, d'un côté, et en un *être en soi*, d'autre part. Ce rapport à l'effectivité, c'est la pratique *transformatrice*, l'*activité*, l'être pour soi qui ressortit à la conscience *singulière* en tant que telle. Mais en cela elle est aussi *en soi* ; ce côté-là ressortit à l'immuable au-delà ; c'est ce côté que constituent les aptitudes et les forces, don étranger que l'immuable confie pareillement à la conscience pour qu'elle en fasse usage.

Dans son activité, conséquemment, la conscience est d'abord dans le rapport de deux extrêmes ; elle se tient d'un côté comme l'ici-bas actif, tandis que lui fait face l'effectivité passive, l'un et l'autre étant en relation mutuelle, mais aussi étant tous les deux revenus dans l'immuable, et se cramponnant à soi. C'est pourquoi il ne se détache mutuellement des deux côtés qu'une surface, qui vient faire face à l'autre dans le jeu du mouvement. — L'extrême de l'effectivité est aboli par l'extrême actif | **153** | ; mais elle de son côté ne peut être abolie que parce que son essence immuable l'abolit elle-même, se repousse d'elle, et abandonne à l'activité ce qu'elle a ainsi rejeté. La force active apparaît comme la *puissance* en laquelle l'effectivité se dissout ; mais c'est pour cela que pour cette conscience, aux yeux de qui l'*en soi* ou l'essence est autre chose qu'elle, cette puissance en l'espèce de laquelle elle survient dans l'activité, est l'au-delà d'elle-même. Au lieu donc de revenir de son action en soi-même, de s'être confirmée et avoir fait ses preuves pour soi-même, elle réfléchit au contraire ce mouvement de l'activité dans l'autre extrême, lequel est ainsi présenté comme pur universel, comme la puissance absolue, d'où le mouvement serait parti dans toutes les directions, et qui serait l'essence aussi bien des extrêmes qui se décomposent, tels qu'ils sont d'abord survenus, que de l'échange lui-même.

Que la conscience immuable *renonce à* sa figure et l'*abandonne*, cependant que, par contre, la conscience singulière *rend grâce*, c'est-à-dire s'*interdit* le contentement de la conscience de son autonomie, et départit de soi l'essence du faire pour l'impartir à l'au-delà, ce sont là les deux moments de l'*abandon réciproque* de soi des deux parties, lesquels, il est vrai, font naître pour la conscience son *unité* avec l'immuable. Simplement, cette unité est dans le même temps affectée de la séparation, brisée à son tour en elle-même, et il en sort de nouveau l'opposition de l'universel et du singulier. La conscience | **154** | en effet renonce certes *en apparence* au contentement de son sentiment de soi ; mais parvient en réalité à la satisfaction *effective* de celui-ci ; car *elle a été* désir, travail et jouissance ; c'est *elle* qui a en tant que conscience *voulu, fait, joui*. Son *remerciement*, pareillement, l'action de grâce dans laquelle elle reconnaît l'autre extrême comme l'essence et s'abolit, est elle-même *son* activité *propre*, laquelle équilibre l'action de l'autre extrême et oppose à la bonne action qui s'abandonne une *identique* activité ; quand la première action lui confie sa *surface*, elle *n'en continue pas moins* de remercier et rendre grâce, et en cela, en ce qu'elle abandonne elle-même son activité, c'est-à-dire son *essence*, elle fait à proprement parler davantage que l'autre, qui se contente de repousser de soi une surface. Le mouvement tout entier se reflète donc non seulement au sein du désir, du travail et de la jouissance effectifs, mais au sein même du remerciement où c'est le contraire qui semble se produire, dans l'*extrême de la singularité*. La conscience s'y sent comme cette conscience singulière-ci et ne se laisse pas abuser par l'apparence de son renoncement, car la vérité de ce renoncement est qu'elle ne s'est pas abandonnée ; ce qui s'est constitué, c'est seulement la réflexion redoublée dans les deux extrêmes, et le résultat, c'est l'éclatement répété dans la conscience opposée de *l'immuable* et dans la conscience du vouloir, de l'accomplir et du jouir *qui lui font face*, et du renoncement à soi lui-même, ou encore, tout simplement, de la *singularité qui est pour soi*. | **155** |

Ainsi donc s'est introduit le *troisième rapport* du mouvement de cette conscience, qui procède et se dégage du second comme conscience qui a en vérité, par son vouloir et son accomplissement, fait l'épreuve de soi comme d'une conscience autonome. Dans le premier rapport, elle n'était que *concept* de la conscience effective, elle était *l'intimité affective* intérieure qui n'est pas encore effective dans l'activité et la jouissance ; le *second* rapport est cette effectivation, comme agir et

jouir extérieurs ; mais, revenue de cette effectivation, elle est une conscience qui a *fait l'expérience* de soi comme conscience effective et efficiente, ou encore, pour laquelle il est *vrai* d'être *en soi et pour soi*. Mais c'est là qu'est découvert maintenant l'ennemi dans sa figure la plus propre. Dans la lutte de l'*intimité affective*, la conscience singulière n'a que le statut de moment musical, abstrait ; dans le travail et la jouissance, en tant que réalisation de cet être inessentiel, elle peut s'oublier immédiatement, et la *caractéristique* dont elle est consciente comme de la sienne propre dans cette effectivité est écrasée par la reconnaissance remerciante. Mais cette défaite est en vérité un retour de la conscience en soi-même, savoir, en soi-même comme l'effectivité qui pour elle est véritable.

Ce troisième rapport, au sein duquel cette effectivité véritable est l'un des extrêmes, est la *relation* et référence de celle-ci — en tant qu'elle est la nullité — à l'essence universelle ; et il faut maintenant encore examiner le mouvement propre de cette relation.

| 156 | En ce qui concerne d'abord la relation antagonique qui est celle de la conscience, où à ses yeux sa *réalité est immédiatement le nul*, son activité effective devient donc « une activité de rien », et sa jouissance devient le sentiment de son malheur. Activité et jouissance perdent par là tous *contenu et signification universels*, car en cela ils auraient un être en soi et pour soi, et font retraite l'un et l'autre dans la singularité vers laquelle, pour l'abolir, est dirigée la conscience. De soi *en tant que telle entité singulière effective*, la conscience est consciente dans les fonctions animales. Et celles-ci, au lieu d'être accomplies sans gêne, comme quelque chose qui en soi et pour soi est nul, et ne peut obtenir d'importance et d'essentialité pour l'esprit, étant donné qu'elles sont ce en quoi l'ennemi se montre dans sa figure la plus caractéristique, sont au contraire l'objet auquel on s'emploie avec rigueur et deviennent précisément l'affaire la plus importante. Mais dès lors que cet ennemi s'engendre dans sa défaite, et que la conscience, puisqu'elle se le fixe, au lieu, au contraire, de s'en libérer, séjourne toujours dans cet élément, et se voit toujours salie, et qu'en même temps ce contenu de ses efforts, plutôt qu'une chose essentielle pour l'esprit, est au contraire la plus basse qui soit, et plutôt qu'une chose universelle est la plus singulière qui soit, nous ne voyons en conséquence qu'une personnalité confinée à elle-même et à ses petites activités, couvant son souci, aussi malheureuse que misérable.

Mais à l'un et l'autre, au sentiment de son malheur et à la misère de son activité, se rattache **| 157 |** tout aussi bien la conscience de son unité avec l'immuable. La destruction immédiate qu'elle tente de son être réel est, en effet, *intermédiée* par la pensée de l'immuable, et advient dans cette *relation*. C'est la relation *médiate* qui constitue l'essence du mouvement négatif dans lequel elle s'oriente contre sa singularité, mais qui tout aussi bien, en tant que *relation*, *en soi*, est positif, et produira pour elle-même cette *unité* qui est la sienne.

Si bien que cette relation médiate est un syllogisme dans lequel la singularité qui se fixait d'abord comme opposée à l'*en soi* n'est mise en co-inclusion avec cet autre extrême que par un tiers. C'est par l'entremise de cet élément médian que l'extrême de la conscience immuable est pour la conscience inessentielle, en laquelle, en même temps, il y a aussi le fait qu'elle n'est pareillement pour l'autre que par ce moyen terme, et que donc ce médian est un médian qui représente les deux extrêmes l'un à l'autre, est le serviteur mutuel de chacun auprès de l'autre. Cet élément médian est lui-même une essence consciente, car il est une activité qui intermédie la conscience comme telle ; le contenu de cette activité est la destruction radicale à laquelle la conscience se livre sur sa singularité.

En lui, donc, elle se libère de l'action et de la jouissance *en ce qu'elles sont les siennes* ; elle repousse de soi en tant qu'extrême *pour soi* l'essence de sa *volonté*, et rejette sur l'élément médian ou le serviteur le caractère propre **| 158 |** et la liberté de la décision, et ce faisant, la *faute* et responsabilité de ce qu'elle fait. Ce médiateur, en ce qu'il est en relation immédiate avec l'essence immuable, accomplit son service par le *conseil* qu'il délivre quant à ce qui est juste. L'action, dès lors qu'elle est la suite donnée à un décret d'autrui, cesse du côté de l'agir ou de la *volonté* d'être l'action propre de la conscience. Mais il reste encore à la conscience inessentielle son côté *objectal*, savoir, le *fruit* de son travail et la *jouissance*. C'est pourquoi elle repousse pareillement cette dernière de soi, et *renonce*, tout aussi bien qu'à sa volonté, à l'*effectivité* obtenue dans le travail et la jouissance. Elle renonce à celle-ci, partie, en ce que celle-ci est la vérité atteinte de son *autonomie* consciente de soi — dès lors qu'elle se met en mouvement en lui représentant et racontant des choses tout à fait étrangères et dénuées de sens — partie, y renonce en tant que cette effectivité est *propriété*

possédée extérieure – dans la mesure où elle se démet de quelque chose de la possession qu'elle a acquise par le travail ; partie, renonce à la *jouissance* qu'elle a eue — en se l'interdisant de nouveau entièrement dans le jeûne et la mortification.

Par ces moments de l'abandon de la décision propre, puis de la propriété et de la jouissance, et finalement par le moment positif de la gestion d'une affaire qu'elle ne comprend pas, elle s'ôte en vérité et complètement la conscience de la liberté intérieure et extérieure, de l'effectivité en tant qu'elle est son *être pour soi* ; elle a la certitude de s'être en vérité dépossédée de son *Je*, et d'avoir fait de sa conscience de soi immédiate une *chose*, | **159** | un être objectal. — Elle n'a pu valider et avérer le renoncement à soi que par l'épreuve de ce sacrifice *effectif* ; car c'est seulement en lui que disparaît la *tromperie* qu'il y a dans la reconnaissance *intérieure* du remerciement par le cœur, l'état d'esprit et la bouche, reconnaissance qui, certes, rebute de soi pour s'en remettre à autrui toute espèce de puissance de l'être pour soi, et l'attribue à un don de là-haut, mais qui dans ce rebutement lui-même se garde le caractère propre *extérieur* dans la possession, qu'elle n'abandonne pas, mais aussi le caractère propre *intérieur* dans la conscience de la décision qu'elle a prise elle-même, et dans la conscience du contenu qu'elle s'est elle-même déterminé et qu'elle n'a pas échangé contre un contenu étranger qui l'occuperait absurdement.

Mais de même que la conscience, dans le sacrifice effectivement accompli, a aboli son *activité* en ce qu'elle est la sienne, son malheur, *en soi*, s'est également dessaisi *d'elle*. Toutefois, le fait que ce dessaisissement soit advenu *en soi* est une opération de l'autre extrême du syllogisme, qu'est l'essence *qui est en soi*. Mais en même temps, ce sacrifice de l'extrême inessentiel n'était pas un acte unilatéral, mais contenait en soi l'agir de l'autre. L'abandon de la volonté propre en effet n'est négatif que d'un côté, selon *son concept* ou *en soi*, mais il est en même temps positif, savoir, qu'il pose la volonté en tant qu'*autre*, et très précisément pose la volonté comme étant non point quelque chose de singulier, mais quelque chose d'universel. Pour cette conscience, | **160** | cette signification positive de la volonté singulière posée négativement est la volonté de l'autre extrême, laquelle advient à ses yeux, précisément parce que pour elle, elle est un autre, non point par soi, mais par le tiers, le médiateur en tant que conseil. En sorte que sa volonté devient *pour elle*, certes, volonté universelle qui est *en soi*, mais *elle-même*, la conscience, *n'est pas pour elle-même* cet *en soi* ; l'abandon de sa volonté en tant que *singulière* n'est pas à ses yeux selon le concept le positif de la volonté universelle. Pareillement, son abandon de la possession et de la jouissance n'a que cette même signification négative, et l'universel qui advient pour elle par là, n'est pas quant à elle son *activitépropre*. De même que cette *unité* de l'objectal et de l'être pour soi, qui est dans le *concept de l'activité*, et qui pour cette raison advient à la conscience comme étant l'essence et l'*objet*, n'est pas à ses yeux le *concept* de son activité, le fait qu'elle devienne *pour elle* comme objet ne lui appert pas davantage de manière immédiate et générée par elle-même, mais elle se fait énoncer par le serviteur médiateur cette certitude elle-même encore brisée que son malheur n'est qu'*en soi* l'inverse, savoir, une activité s'autosatisfaisant dans son activité, ou encore, jouissance bienheureuse ; que sa misérable activité pareillement est *en soi* l'inverse, savoir, activité absolue ; que selon le concept, l'activité n'est activité en général que comme activité du singulier. Mais *pour elle*, la conscience, l'activité et son activité effective demeurent une activité misérable, et sa jouissance demeure la douleur, et l'abolescence de celles-ci, dans la signification positive, demeure un *au-delà*. Mais dans cet objet où pour elle son activité et son être en tant qu'ils sont l'être et l'activité de telle conscience *singulière* sont activité et être *en soi*, ce qui lui est advenu, c'est la représentation de la *raison*, la certitude qu'a la conscience d'être dans sa singularité absolument *en soi*, ou encore, d'être toute réalité. | **161** |

4 *Das Gemüt*. Souvent traduit par « cœur », « âme », etc., ce terme désigne la totalité de la vie psychique, intellectuelle, affective, etc.

V

Certitude et vérité de la raison

| **162** | La conscience, dans l'idée qu'elle a comprise, savoir, que la conscience *singulière* est *en soi* essence absolue, rentre en elle-même. Pour la conscience malheureuse, l'*être en soi* est l'*au-delà* d'elle-même. Mais son mouvement a eu cet effet sur elle qu'elle a posé la singularité dans son développement complet, ou encore, la singularité qui est *conscience effective*, comme le *négatif* de

soi-même, c'est-à-dire, comme l'extrême *objectal*, ou encore, qu'elle a arraché de soi son être pour soi et en a fait l'être ; c'est en cela que pour elle aussi est advenue son *unité* avec cet universel, unité qui pour nous, étant donné que le singulier aboli est l'universel, ne tombe plus hors d'elle ; et qui, étant donné que la conscience se conserve elle-même dans cette sienne négativité, est chez elle en tant que telle son essence. Sa vérité est ce qui, dans le syllogisme où les extrêmes se présentaient comme absolument disjoints l'un de l'autre, apparaît comme le terme médian qui énonce à la conscience immuable le fait que la conscience singulière | **163** | a renoncé à soi, et à la conscience singulière que l'immuable n'est plus un extrême pour elle, mais est réconcilié avec elle. Ce terme médian est l'unité qui sait immédiatement l'un et l'autre et les met en relation, et la conscience de leur unité, qu'il énonce à la conscience et, partant, *à lui-même*, est la certitude d'être toute vérité.

Par le fait que la conscience de soi est raison, son rapport jusqu'alors négatif à l'être-autre se renverse en rapport positif. Jusqu'alors elle ne s'est préoccupée que de son autonomie et de sa liberté pour se sauver et se préserver pour ellemême aux dépens du *monde* ou de sa propre effectivité, qui lui apparaissaient l'un et l'autre comme le négatif de son essence. Mais en tant que raison, assurée d'elle-même, elle est maintenant dans la quiétude face à eux et peut les supporter ; car elle est certaine d'elle-même, certaine qu'elle est l'effectivité ; ou encore, que toute effectivité n'est pas autre chose qu'elle ; sa pensée est elle-même immédiatement l'effectivité ; elle se rapporte donc à celle-ci comme idéalisme. Pour elle, en ce qu'elle se saisit ainsi, c'est comme si le monde se mettait seulement à lui advenir ; auparavant, elle ne le comprend pas ; elle le désire et le travaille ; se retire de lui en elle-même et le détruit pour elle et se détruit comme conscience, comme conscience de lui en tant qu'il est l'essence, aussi bien que comme conscience de sa nullité. C'est seulement en cela, après que le tombeau de sa propre vérité a été perdu, que la destruction de son effectivité a elle-même été détruite | **164** |, et que la singularité de la conscience est à ses yeux en soi essence absolue, qu'elle découvre le monde comme *son* nouveau monde effectif, qui, en ce qu'il perdure, présente pour elle de l'intérêt, de même qu'auparavant il n'en présentait que dans sa disparition ; car la *pérexistence* du monde devient à ses yeux sa propre *vérité* et *présence* ; elle est certaine de ne faire en lui que l'expérience d'elle-même.

La raison est la certitude qu'a la conscience d'être toute réalité : c'est ainsi que l'idéalisme formule le concept de la raison. De même que la conscience qui *entre en scène* comme raison a *immédiatement* cette certitude en soi, de même l'*idéalisme* l'énonce également *immédiatement* : Je suis Je, en ce sens que Je, qui est objet pour moi, n'est pas comme dans la conscience de soi en général, ni non plus comme dans la conscience de soi libre, ici simple objet *vide* en général, et là simplement objet qui se retire des autres qui ont encore validité *à côté de lui*, mais est objet avec la conscience du *non-être* de tout autre que ce soit, est unique objet, est toute réalité et présence. Mais la conscience de soi n'est, non seulement *pour soi*, mais également *en soi*, toute réalité qu'en *devenant* d'abord cette réalité, ou plus exactement en *s'avérant* comme telle. Elle s'avère ainsi *sur le chemin* où, d'abord dans le mouvement dialectique de l'opinion intime, du percevoir et de l'entendement, l'être-autre en tant qu'*en soi* — puis, dans le mouvement qui la fait passer par l'autonomie de la conscience dans la maîtrise et la servitude, par la pensée de la liberté, la libération sceptique | **165** | et la lutte de libération absolue de la conscience scindée en soi, l'être-autre en ce qu'il n'est que *pour elle* disparaissent pour elle-même. Deux côtés sont entrés en scène successivement, l'un, où l'essence — ou le vrai — avait pour la conscience la déterminité de *l'être*, l'autre, où elle avait la déterminité de n'être que *pour elle*. Mais l'un et l'autre se sont réduits en une unique vérité, savoir, que ce qui *est*, ou l'*en soi*, n'est que dans la mesure où il est *pour* la conscience, ou encore, que ce qui est *pour elle*, est aussi *en soi*. La conscience, qui est cette vérité, a ce chemin derrière elle, et l'a oublié, dès lors qu'elle intervient *immédiatement* comme raison, ou encore, cette raison intervenant immédiatement n'intervient que comme la *certitude* de cette vérité. Elle ne fait donc qu'*assurer* être toute réalité, mais ne conçoit pas cela même ; car c'est ce chemin oublié qui est la compréhension conceptuelle de cette affirmation exprimée immédiatement. Et pareillement, pour celui qui n'a pas fait tout ce chemin, cette affirmation, quand il l'entend dans cette forme pure — car pour ce qui est de la produire dans une figure concrète, il s'en occupe lui-même — est incompréhensible, inconcevable.

L'idéalisme, qui ne fait pas l'exposition de ce chemin, mais qui commence par cette affirmation, n'est donc aussi bien que pure *assurancedonnée* qui ne se conçoit pas elle-même, ni ne peut se rendre

concevable à d'autres. Il énonce une *certitude immédiate*, à laquelle font face d'autres certitudes immédiates, qui n'ont été perdues que sur ce chemin-là. C'est donc avec un même bon droit qu'à *côté* de l'*assurancedonnée* | **166** | de cette certitude-là se dressent aussi les *assurances* de ces autres *certitudes*-ci. La raison en appelle à la conscience *de soi* de chaque conscience : *Je suis Je* ; mon objet et essence est ce *Je* ; et aucune conscience ne lui déniera cette vérité. Mais en la fondant sur cette référence, la raison sanctionne la vérité de l'autre certitude, savoir celle-ci : *il y a de l'AUTRE, autre chose pour moi* ; autre chose que *Je* est pour moi objet et essence, ou encore, dès lors que *Je* suis pour moi objet et essence, je ne le suis qu'en ce que Je me retire tout simplement de l'autre et viens prendre place comme une effectivité *à ses côtés*. – C'est uniquement dès lors que la raison, en tant que *réflexion*, s'extrait, pour apparaître, de cette certitude opposée, que son affirmation de soi intervient, non seulement comme certitude et assurance, mais comme *vérité* ; et ce, non pas *à côté* d'autres vérités, mais comme étant la *seule et unique* vérité. *L'entrée en scèneimmédiate* est l'abstraction de sa *présence*, dont *l'essence* et l'*être en soi* sont le concept absolu, c'est-à-dire le *mouvement de son devenir en ce qu'il a eu lieu*. — La conscience déterminera différemment son rapport à l'être-autre ou à son objet, selon qu'elle se trouvera exactement à l'un ou l'autre degré de l'esprit du monde prenant conscience de lui-même. La façon dont elle[1] trouve et détermine chaque fois *immédiatement* soi-même et son objet, ou dont elle est *pour soi*, dépend de ce qu'il est déjà *devenu* ou de ce qu'il est déjà *en soi*. | **167** |

La raison est la certitude d'être toute *réalité*. Mais cet *en soi* ou cette *réalité* n'est encore que quelque chose de tout à fait général, la pure *abstraction* de la réalité. Il est la première *positivité*, que la conscience de soi *est*, *en soi-même, pour soi*, et Je, en conséquence, n'est que la *pure essentialité* de ce qui est, ou encore, la *catégorie* simple. La catégorie — qui autrement avait la signification d'être essentialité de ce qui est, soit *indéterminément* de ce qui est tout simplement, soit de ce qui est face à la conscience — est maintenant *essentialité* ou *unité* simple de *ce qui est*, uniquement comme effectivité pensante ; ou encore, elle est ceci que conscience de soi et être sont *la même* essence, non pas de façon comparative, mais sont en soi et pour soi la même chose. Seul le mauvais idéalisme unilatéral fait réapparaître d'un côté cette unité comme conscience, et par ailleurs un *en soi* face à elle. — Or, cette catégorie, ou cette unité *simple* de la conscience de soi et de l'être, a en soi la *différence* ; son essence consiste en effet, précisément, à être identique à soi immédiatement dans l'*être-autre*, ou dans la différence absolue. C'est pourquoi cette différence *est*, mais elle est parfaitement transparente, et comme différence qui en même temps n'en est pas une. Elle apparaît comme une *pluralité* de catégories. Dès lors que l'idéalisme énonce l'*unité simple* de la conscience de soi comme étant toute réalité, et en fait l'essence *immédiatement*, sans l'avoir conçue comme essence absolument négative — seule celle-ci a chez elle-même | **168** | la négation, la déterminité ou encore la différence — une deuxième chose est alors plus inconcevable encore que la première, savoir, que dans la catégorie il y ait des *différences* ou des *espèces*. Cette assurance qui nous est donnée, tout comme l'assertion d'un quelconque *nombre déterminé* d'espèces, est une nouvelle assurance donnée, qui implique cependant en elle-même qu'on ne devrait plus s'en contenter comme d'une assurance donnée. Dès lors, en effet, que, dans le Je pur, dans l'entendement pur lui-même, la *différence* commence, cela revient à poser qu'on abandonne ici *l'immédiateté, l'assertion* et la *découverte*, et que c'est le *concevoir* qui commence. Mais accepter derechef la pluralité des catégories, de quelque manière que ce soit, pour quelque chose qui a été découvert, en allant les chercher, par exemple, dans des jugements, et s'en satisfaire ainsi, est une attitude qu'il faut, de fait, considérer comme un outrage à la science ; où l'entendement seraitil encore en mesure de faire état d'une nécessité, s'il n'en est pas capable chez lui-même, lui qui est pure nécessité.

Et comme, donc, appartiennent à la raison aussi bien la pure essentialité des choses, que leur différence, il ne pourrait plus du tout, dès lors, être proprement question de *choses*, c'est-à-dire, de quelque chose qui serait pour la conscience uniquement le négatif d'elle-même. Les catégories dans leur pluralité sont en effet des *espèces* de la catégorie pure, ce qui signifie : *celle-ci* est encore leur *genre* ou *essence*, elle ne leur est pas opposée. Mais elles sont déjà l'équivoque qui a en même temps en soi, dans sa *pluralité*, l'être-autre *face à* la | **169** | catégorie pure. Elles la contredisent, de fait, par cette pluralité, et la pure unité doit les abolir en soi, se constituant par là même comme *unité négative* des différences. Mais, en tant qu'unité *négative*, elle exclut de soi aussi bien les *différences* en tant que telles, que cette première unité pure *immédiate* en tant que telle ; et elle est *singularité* ; nouvelle catégorie qui est conscience excluante, savoir, est ceci, qu'*un autre* est pour

elle. La singularité est le passage qu'elle-même effectue de son concept à une réalité *extérieure* ; le *schème* pur, lequel est tout aussi bien conscience qu'il est aussi, par le fait même qu'il est singularité et Unicité exclusive, le renvoi à autre chose. Mais cet *autre* de cette catégorie, ce ne sont que les *autres premières catégories*, savoir, *pure essentialité*, et la *pure différence* ; et en elle, c'est-à-dire précisément dans la positivité de l'autre, ou dans cet autre lui-même, la conscience est tout aussi bien elle-même. Chacun de ces différents moments renvoie à un autre ; mais en eux, en même temps, on n'accède pas à l'être-autre. La catégorie pure fait référence aux *espèces*, qui passent dans la catégorie négative, ou la singularité ; mais cette dernière renvoie, en retour, à la première ; elle est elle-même pure conscience qui en chaque espèce demeure à ses propres yeux cette claire unité avec soi, mais une unité qui tout aussi bien est assignée à un autre, lequel, en étant, a disparu, et qui, en ayant disparu, est aussi réengendré. | **170** |

Nous voyons ici la conscience pure posée d'une double façon, une première fois comme le *va-et-vient* inquiet qui parcourt tous ses moments, et voit planer en eux un fantôme d'être-autre qui s'abolit quand on l'attrape ; et ensuite, au contraire, comme la *tranquille unité* certaine de sa vérité. Pour cette unité, *l'autre*, c'est ce mouvement ; mais pour le mouvement c'est cette tranquille unité ; et conscience et objet alternent dans ces déterminations mutuelles. Une première fois, donc, la conscience est à ses yeux la recherche qui va et vient, tandis que son objet est le *pur en soi*, la pure essence ; et l'autre fois, c'est cette dernière qui est à ses yeux la catégorie simple, tandis que l'objet est le mouvement des différences. Mais la conscience en tant qu'essence est ce parcours lui-même tout entier, dans lequel elle passe de soi, comme catégorie simple, dans la singularité et l'objet, et contemple chez celui-ci ce parcours, l'abolit en ce qu'il est distinct, se l'*approprie*, et s'énonce comme cette certitude d'être toute réalité, d'être aussi bien elle-même que son objet.

Son premier énoncé n'est donc que cette formule abstraite selon laquelle tout est *sien*. Car la certitude d'être toute réalité est seulement d'abord la catégorie pure. Cette première raison qui se reconnaît dans l'objet est exprimée par l'idéalisme vide, qui n'appréhende la raison que telle qu'elle est d'abord à ses propres yeux et s'imagine | **171** | qu'en montrant dans tout être ce pur *Mien* de la conscience, et en énonçant les choses comme des sensations et des représentations, il l'a désigné comme réalité parfaite. C'est pourquoi, en même temps, cet idéalisme est nécessairement un empirisme absolu, car pour le remplissage et l'*accomplissement* du *Mien* vide, c'est-à-dire pour sa différence, son développement et toute sa configuration, sa raison a besoin d'une impulsion étrangère, en laquelle résiderait seulement alors la *diversité* des sensations ou des représentations. C'est pourquoi cet idéalisme devient un double sens qui se contredit tout autant que le scepticisme — à ceci près que si ce dernier s'exprime négativement, lui le fait positivement — mais parvient tout aussi peu que lui à rassembler ses pensées contradictoires de la conscience pure comme étant toute réalité, et celles de l'impulsion étrangère, ou de la sensation sensible et de la représentation, comme étant une seule réalité identique, mais se balance d'un bord sur l'autre et a fini par se retrouver dans la mauvaise infinité, savoir, l'infinité sensible. Dès lors que la raison est toute réalité dans la signification du *Mien* abstrait et que pour lui l'*autre* est quelque chose d'*étranger et indifférent*, le savoir que la raison a d'un autre qui est posé ici est précisément celui qui se présentait comme le *point de vue intime*, le *percevoir* et comme l'*entendement* appréhendant l'estimé et le perçu. De ce genre de savoir, le concept de cet idéalisme lui-même affirme | **172** | qu'il n'est pas un vrai savoir, car seule l'unité de l'aperception est la vérité du savoir. La raison pure de cet idéalisme, pour parvenir à cet *autre* qui lui est *essentiel*, c'est-à-dire, qui est l'En soi, mais qu'elle n'a pas en elle-même, est donc renvoyée par elle-même à ce genre de savoir qui n'est pas savoir du vrai ; elle se condamne donc délibérément et volontairement à un savoir non vrai et ne peut se dégager du point de vue intime et du percevoir, qui à ses propres yeux n'ont aucune vérité. Elle se trouve dans la contradiction immédiate qui consiste à affirmer comme étant l'essence quelque chose qui est double et tout bonnement antagonique, c'est-à-dire à affirmer d'une part l'*unité de l'aperception* et à affirmer tout aussi bien la *chose* qui, quel que soit le nom qu'on lui donne, *impulsion étrangère*, essence *empirique*, ou *sensibilité*, ou encore *chose en soi*, demeure dans son concept la même chose étrangère à cette unité.

Cet idéalisme se trouve dans cette contradiction parce qu'il affirme comme étant le vrai le *concept abstrait* de la raison ; et parce que, tout aussi bien, la réalité, subséquemment, naît immédiatement à ses yeux comme une réalité qui bien au contraire n'est pas celle de la raison, alors que dans le même temps la raison était censée être toute réalité ; celle-ci demeure une quête inquiète qui

dans le temps même qu'elle cherche, déclare comme ni plus ni moins impossible la satisfaction de trouver. — Toutefois la raison effective | **173** | n'est pas si inconséquente que cela ; n'étant encore que la *certitude* d'être toute réalité, elle a conscience dans ce *concept*, en tant que *certitude*, en tant que *Je*, de ne pas être encore la réalité en vérité, et elle est poussée à élever sa certitude à la vérité et à remplir le Mien *vide*. | **174** |

1 Certains éditeurs tiennent ce « elle » (la conscience) pour un lapsus de Hegel et invitent à lire « il » (l'esprit du monde). La version originale ne présente pas pourtant d'incohérence avec le développement.

A.

la raison observante

Cette conscience, aux yeux de qui l'*être* à la signification d'*être à elle*[2], d'être *sien*, nous la voyons certes maintenant entrer de nouveau dans le point de vue intime et le percevoir, mais elle n'y retourne pas comme dans la certitude d'un *autre* qui n'est que cela : elle y retourne avec la certitude d'être elle-même cet autre. Avant, il lui est seulement *arrivé* de percevoir et d'*apprendre*, de faire l'expérience d'un certain nombre de choses sur la chose ; au point où nous en sommes, elle organise elle-même les observations et l'expérience. Estimer intimement et percevoir, démarches qui s'étaient abolies antérieurement pour nous, sont maintenant abolies par la conscience pour elle-même ; la raison vise à *savoir* la vérité ; c'est-à-dire à trouver comme concept ce qui pour le point de vue intime et le percevoir est une chose, ou encore : à n'avoir dans la chosité que la conscience d'elle-même. C'est pourquoi la raison a maintenant un *intérêt* universel au monde, parce qu'elle est la certitude d'y avoir de la présence, ou encore, la certitude que le présent est rationnel. Elle cherche son autre en sachant qu'elle n'y possède rien d'autre que soi-même ; elle ne cherche que sa propre infinité. | **175** |

Ne faisant dans un premier temps que se deviner dans l'effectivité, ou ne la sachant d'abord que comme quelque chose qui tout simplement est *à elle*, la raison progresse en ce sens jusqu'à la prise de possession universelle de la propriété[3] dont elle a l'assurance qu'elle est son bien, et plante sur tous les sommets et dans toutes les profondeurs le signe de sa souveraineté. Mais ce Mien superficiel n'est pas son ultime intérêt ; la joie de cette prise de possession universelle trouve encore dans sa propriété l'Autre étranger que la raison abstraite n'a pas chez elle-même. La raison se devine comme une essence plus profonde que ne l'est le pur Je, et doit exiger que la différence, l'*être divers*, acquière pour ce Je le statut de chose sienne, qu'il se voie et regarde comme l'*effectivité*, et se trouve présent comme chose et comme figure. Pourtant, même si la raison fouille et remue toutes les entrailles des choses et leur ouvre toutes les veines, pour pouvoir en jaillir à sa propre rencontre, elle ne parviendra pas à ce bonheur : il faut qu'elle se soit préalablement achevée chez elle-même pour pouvoir éprouver et découvrir ensuite son achèvement.

La conscience *observe* ; c'est-à-dire que la raison veut se trouver, s'avoir soi-même comme objet qui est, comme modalité *effective, sensiblement présente*. La conscience de cette observation estime certes, et déclare, qu'elle veut faire l'expérience *non d'elle-même*, mais au contraire de l'*essence des choses en tant que choses*. Que cette *conscience* estime et dise cela tient au fait qu'elle *est* raison, mais que la raison | **176** | n'est pas encore pour elle, en tant que telle, un objet. Si elle savait la *raison* comme étant une seule et même essence des choses et de soi-même, si elle savait que cette raison ne peut avoir de présence dans sa figure caractéristique que dans la conscience, elle descendrait alors au contraire dans ses propres profondeurs, et la chercherait là plutôt que dans les choses. Si elle l'y avait trouvée, celle-ci en serait renvoyée dans l'effectivité afin d'y contempler son expression sensible, mais prendrait aussitôt essentiellement cette expression comme *concept*. La raison, telle qu'elle entre en scène *immédiatement* comme certitude de la conscience d'être toute réalité, prend sa réalité au sens de l'*immédiateté de l'être*, et pareillement prend l'unité du Je avec cette essence objectale dans le sens d'une *unité immédiate*, en laquelle elle n'a pas encore séparé, puis de nouveau réuni, les moments de l'être et du Je, ou qu'elle n'a pas encore reconnue. C'est pourquoi en tant que conscience observante, elle approche les choses en pensant qu'elle les prend en vérité comme des choses sensibles, opposées au Je ; simplement, son activité effective contredit cette opinion ; car elle a la *connaissance* des choses, elle transforme leur sensibilité en *concepts*, c'est-à-dire précisément en un être qui est en même temps un Je, transforme ce faisant la pensée en

pensée qui est, ou encore l'être en un être pensé, et prétend de fait que les choses n'ont de vérité que comme concepts. Pour cette conscience observante il n'advient et devient donc ici que ce que les *choses* | **177** | sont, tandis que pour nous advient ce qu'*elle* est *elle-même* ; mais le résultat de son mouvement sera de devenir pour soi-même cela même qu'elle est en soi.

Il faut considérer *l'activité* de la raison observante dans les moments du mouvement de cette activité où la raison reçoit chez elle la nature, l'esprit, et finalement la relation de l'une et l'autre comme être sensible, et telle qu'elle se cherche comme effectivité qui est.

a. L'observation de la nature

Lorsque la conscience sans pensée énonce l'observation et l'expérience comme la source de la vérité, le sens des paroles qui disent cette vérité pourrait bien être qu'il s'agit seulement du goût, de l'odorat, du toucher, de l'ouïe et de la vue. Dans son zèle à recommander le goût, l'odorat, etc., elle oublie de dire qu'elle s'est déjà, en fait, déterminé de manière tout aussi essentielle l'objet de ces sensations, et que cette détermination-là vaut au moins autant pour elle que la sensation en question. Elle concédera également tout aussitôt que ce qui lui importe de manière générale n'est pas tant uniquement de percevoir, et, par exemple, n'accordera pas à la perception du fait que ce canif se trouve à côté de cette tabatière, la valeur d'une observation. Le perçu doit avoir au moins l'importance et la signification d'un *universel*, et non d'un *ceci sensible*. | **178** |

Cet universel n'est ainsi d'abord que *ce qui reste identique à soi* ; son mouvement n'est que le retour uniforme de la même activité. La conscience qui, dans cette mesure, ne trouve dans l'objet que l'*universalité* ou le *Mien abstrait*[4], doit prendre sur elle le mouvement propre de cet objet ; n'étant pas encore la compréhension par l'entendement de celui-ci, elle doit au moins en être la mémoire, laquelle exprime sur un mode universel ce qui dans l'effectivité ne se trouve que sur le mode singulier. Ce dégagement superficiel hors de la singularité, ainsi que la forme d'universalité tout aussi superficielle dans laquelle le sensible n'est qu'enregistré, sans être en lui-même devenu un universel, c'est-à-dire la *description* des choses, n'a pas encore le mouvement dans l'objet proprement dit ; ce mouvement n'est au contraire que dans la description. C'est pourquoi l'objet, dès lors qu'il est décrit, a perdu son intérêt ; dès qu'un objet est décrit, il faut en entreprendre, et toujours en chercher un autre, pour que la pratique descriptive n'aille pas s'éteindre. Il n'est plus si facile que cela de trouver de nouvelles choses *pleines et entières*, et il faut revenir aux choses déjà trouvées, pour les diviser davantage encore, les décomposer et déceler en elles de nouveaux aspects de la chosité. Cet instinct inquiet et toujours sur la brèche ne peut jamais manquer de matériau ; trouver une nouvelle espèce remarquable, voire une nouvelle planète, à laquelle échoit, bien qu'elle soit un individu, la nature | **179** | d'un universel, cela ne peut arriver qu'aux chanceux. Mais les frontières de ce qui, comme l'éléphant, le chêne, l'or, est défini par des propriétés *remarquables*, de ce qui est *genre* et *espèce*, transitent par de nombreux degrés dans la *particularisation* infinie du chaos animal et végétal, des sortes de montagnes, ou de métaux, de terres, etc., qui ne se peuvent exposer qu'après usage de violence et d'artifice. Dans ce règne de l'indéterminité de l'universel, où la particularisation se rapproche de nouveau de la *singularisation*, et même, ici ou là, y redescend complètement, s'ouvre une inépuisable réserve pour l'observation et la description. Mais ici, où s'ouvre à elle un champ immense, à la frontière de l'universel, il se peut au contraire qu'elle n'ait trouvé, plutôt qu'une richesse insondable, que la borne de la nature et de sa propre activité ; elle ne peut plus savoir si ce qui semble être en soi n'est pas une contingence ; ce qui porte sur soi la marque d'une vague forme confuse ou immature, faible et à peine sortie des limbes de l'indéterminité élémentaire, ne saurait prétendre à être même seulement décrit.

Même si cette recherche et cette description semblent ne s'intéresser qu'aux choses, nous voyons qu'en fait elles ne se déploient pas en en restant à la *perception sensible*, mais que ce à quoi les choses sont *reconnues* lui importe plus que toutes les autres propriétés sensibles, dont la chose proprement dite, | **180** | certes, ne peut pas se passer, mais dont la conscience se dispense. Par cette distinction entre *l'essentiel* et *l'inessentiel*, le concept s'élève au-dessus de la dispersion sensible et la connaissance y déclare et explique qu'en l'espèce elle s'occupe au moins aussi essentiellement *d'elle-même* que des choses. Cette double essentialité la plonge dans une hésitation quant à savoir si ce qui est l'essentiel et le nécessaire pour la *connaissance* l'est aussi chez *les choses*. D'un côté les *caractères* remarquables sont censés ne servir qu'à la connaissance, celle-ci distinguant

grâce à eux les choses les unes des autres ; mais d'un autre côté, ce qui est censé être connu, ce n'est pas l'inessentiel des choses, mais ce par quoi elles s'*arrachent* elles-mêmes à la continuité universelle de l'être en général, se *détachent* de l'autre, prennent congé de lui et sont *pour soi*. Les caractères remarquables doivent non seulement avoir une relation essentielle à la connaissance, mais aussi avoir les déterminités essentielles des choses, et le système artificiel doit être conforme au système de la nature elle-même, et n'exprimer que celui-ci. Le concept de la raison fait que ceci est nécessaire, et son instinct — car c'est seulement en instinct que la raison se comporte dans cette activité observatrice — a également acquis dans ses systèmes cette unité où ses objets mêmes sont constitués de telle manière qu'ils ont en eux une essentialité ou un *être pour soi*, et ne sont pas seulement contingence de tel *instant* ou de tel *ici*. Les caractères distinctifs des animaux, | **181** | par exemple, sont empruntés aux griffes et aux dents ; car, de fait, la connaissance ne fait pas que *distinguer* par elles un animal d'un autre ; mais l'animal s'en sert lui-même pour se *détacher* : c'est grâce à ces armes qu'il se conserve *pour soi*, et ce, séparément de l'universel. La plante, en revanche, n'accède pas à l'être *pour soi*, mais ne fait qu'effleurer la frontière de l'individualité ; c'est pourquoi c'est à cette frontière, où elle manifeste une apparence de scission en deux sexes qu'on l'a enregistrée et différenciée. Mais ce qui se trouve plus bas encore dans l'échelle ne peut plus se différencier soi-même d'un autre, et se perd au contraire dès lors qu'il parvient dans l'opposé. L'*être au repos* et l'*être en rapport* entrent en conflit, la chose dans ce deuxième être est autre chose que selon le premier, tandis qu'à l'inverse ce qui fait l'individu, c'est que, dans le rapport à autre chose, il se conserve. Mais ce qui n'est pas capable de cela, et devient *chimiquement* autre chose que ce qu'il est *empiriquement*, trouble la connaissance et la plonge dans le même conflit quand il s'agit de savoir si elle doit se tenir à l'un *ou* l'autre côté, étant donné que la chose elle-même n'est pas quelque chose qui demeure identique, et que chez elle ces côtés se disjoignent.

Dans ce genre de systèmes d'être qui demeure universellement identique à soi, ce dernier a donc pour signification d'être le demeurant identique à soi aussi bien de la connaissance que des choses elles-mêmes. Simplement, cette extension des *déterminités demeurant identiques*, dont chacune décrit | **182** | tranquillement toute la série de sa progression et reçoit l'espace où vaquer pour soi à sa guise, se transporte essentiellement tout aussi bien en son contraire, dans la confusion de ces déterminités ; car la caractéristique, la déterminité universelle, est l'unité de ce qui est opposé : de ce qui est déterminé et de ce qui est en soi universel ; il faut donc qu'elle aille se disloquer dans cette opposition. Si donc, d'un côté, la déterminité vainc l'universel[5], dans lequel elle a son essence, celui-ci, en revanche, conserve tout aussi bien, par ailleurs, sa domination et maîtrise sur elle, pousse la déterminité à sa limite, et là, mélange ses différences et ses essentialités. L'observation, qui les tenait bien comme il faut les unes à l'écart des autres et pensait détenir en elles quelque chose de solide, voit un principe gagner sur l'autre, voit se former des transitions et des confusions, y voit relié ce qu'elle prenait d'abord pour absolument séparé, et voit séparé ce qu'elle escomptait relié ; en sorte que cette attitude de ferme attachement à l'être tranquille et demeurant identique à soi ne peut ici, précisément dans ses déterminations les plus générales — savoir, par exemple, quelles sont les caractéristiques essentielles de l'animal, de la plante —, que se voir taquinée par des instances qui lui dérobent toute détermination, rendent muette l'universalité à laquelle elle s'était élevée, et la rabaisser à l'observation et à la description sans pensée.

Cette observation qui se restreint au simple, ou qui limite par | **183** | l'universel la dispersion du sensible, trouve donc dans son objet la *confusion de son principe*, étant donné que le déterminé doit, par sa nature, se perdre dans son contraire ; c'est pourquoi la raison doit bien plutôt progresser de la déterminité passive et molle, qui avait l'apparence de la permanence, à l'observation de celle-ci telle qu'elle est en sa vérité, *qui est de se référer à son contraire*. Ce qu'on appelle des caractéristiques essentielles, ce sont des déterminités *arrêtées*, qui ainsi, telles qu'elles s'expriment et sont appréhendées comme des déterminités *simples*, n'exposent pas ce qui fait leur nature, savoir, d'être des *moments* évanescents du mouvement qui se reprend en lui-même. Dès lors que maintenant l'instinct rationnel[6] en vient à rechercher la déterminité conformément à sa nature — qui est de n'être pas essentiellement pour soi, mais de passer dans l'opposé — ce qu'il cherche est la *loi* et le *concept* de celle-ci ; certes, il les cherche tout autant comme effectivité *qui est*, mais celle-ci, en fait, disparaîtra de ses yeux et les aspects de la loi deviendront de purs moments, ou des abstractions, en sorte que la loi surgira dans la nature du concept qui a détruit en soi la pérexistence indifférente de l'effectivité sensible.

Aux yeux de la conscience observante la *vérité de la loi* est *dans l'expérience*, en ce que celle-ci est la modalité où il y a de *l'être sensible pour elle* ; et non en soi et pour soi-même. Mais, si la loi n'a pas sa vérité dans le concept, elle est quelque chose de contingent, | **184** | elle n'est pas une nécessité, ou encore, n'est pas en fait une loi. Toutefois, le fait qu'elle soit essentiellement comme concept, non seulement n'entre pas en conflit avec le fait qu'elle soit présente pour l'observation, mais a, au contraire, pour cette raison, une *existence* nécessaire et est elle-même pour l'observation. L'universel, au sens de l'*universalité de raison*, est également universel au sens que ce concept a chez lui, savoir, qu'il se présente *pour* la conscience comme l'actuel et l'effectif, ou que le concept se présente sur le mode de la chosité et de l'être sensible ; mais sans pour autant perdre sa nature, ni avoir chuté dans la pérexistence passive et molle ou l'indifférente successivité. Ce qui est universellement valable exerce aussi pratiquement cette validité universelle ; ce qui *est censé* être *est* aussi de fait, et ce qui *n'est que censé* être, sans *être* n'a pas de vérité. C'est à cela que l'instinct rationnel reste pour sa part, et à juste titre, fermement accroché, sans se laisser induire en erreur par les choses de raison qui ne sont que *censées* être, et sont censées n'avoir de vérité que *dans cet ordre du censément*, bien qu'on ne les rencontre dans aucune expérience — et aussi peu par les hypothèses que par toutes les autres invisibilités d'un « devoir-être » pérenne ; la raison en effet est précisément cette certitude d'avoir de la réalité, et ce qui n'a pas pour la conscience le statut d'essence autonome[7], c'est-à-dire, ce qui n'apparaît pas, n'est pour elle rien du tout.

Le fait que la vérité de la loi soit par essence *réalité* redevient certes, aux yeux de cette conscience qui demeure | **185** | dans l'observation, une *opposition* au concept ou à l'universel en soi ; ou encore, une chose comme ce qu'est sa loi n'est pas pour elle une essence de la raison ; elle estime que ce qu'elle y obtient est quelque chose *d'étranger*. Simplement, elle réfute cette sienne opinion par l'acte dans lequel elle-même ne prend pas sa propre universalité au sens où *toutes* les choses sensibles *singulières* devraient nécessairement lui avoir montré l'apparition phénoménale de la loi, pour pouvoir en affirmer la vérité. Pour établir que les pierres qu'on soulève au-dessus du sol et qu'on lâche tombent, elle n'exige pas du tout qu'on ait fait la tentative avec toutes les pierres ; elle dit peut-être, certes, qu'on devrait au moins essayer avec un grand nombre d'entre elles, et qu'à partir de là on pourrait conclure par *analogie* pour toutes les autres avec la plus grande vraisemblance possible ou de plein droit. Mais l'analogie, non seulement ne donne aucun plein droit, mais sa nature l'amène si souvent à se réfuter elle-même, que pour conclure par l'analogie elle-même, on dira au contraire que l'analogie n'autorise pas à conclure. Face à la vérité, la *vraisemblance*, à laquelle son résultat se réduirait, perd toutes les différences qu'on peut faire entre plus ou moins grande vraisemblabilité ; celle-ci a beau être aussi grande qu'on voudra, elle n'est rien face à la vérité. Pourtant, en fait, l'instinct rationnel accepte comme *vérité* ce genre de lois, et c'est seulement en référence à leur nécessité, qu'il ne connaît pas, qu'il en vient | **186** | à faire cette distinction et abaisse à la vraisemblabilité la vérité de la chose même, pour marquer la façon imparfaite dont la vérité est présente pour la conscience qui n'a pas encore atteint l'intelligence du pur concept ; car l'universalité n'est présente que comme universalité *immédiate simple*. Mais c'est en même temps en vertu de celle-ci que la loi, pour la conscience, a vérité ; le fait que la pierre tombe est vrai à ses yeux parce qu'à ses yeux la pierre est *pesante*, c'est-à-dire parce que, dans la pesanteur, elle a *en soi et pour soi-même* la relation essentielle *à la terre* qui s'exprime comme chute. La conscience a donc dans l'expérience *l'être* de la loi, mais, pareillement, elle a celle-ci comme *concept*, et c'est seulement *en vertu de ces deux facteurs* que celle-ci est vraie à ses yeux ; elle a donc valeur de loi parce qu'elle se présente dans le phénomène et parce que en même temps elle est en soi-même concept.

Comme la loi est en même temps *en soi concept*, l'instinct rationnel de cette conscience va lui-même, nécessairement, mais sans savoir qu'il veut cela, *purifier*[8] la loi et ses moments *jusqu'à en faire le concept*. Il tente des expériences sur la loi. La loi, telle qu'elle apparaît d'abord, se présente impure, sale, enveloppée d'être sensible singulier, le concept, qui constitue sa nature, se présente enfoncé dans la matière empirique. Dans ses expérimentations, l'instinct rationnel tend à trouver ce qui résulte de telle ou telle autre circonstance. La loi | **187** | n'en paraît que davantage encore être plongée dans l'être sensible ; or, c'est au contraire celui-ci qui y est perdu. Cette recherche a pour signification intérieure de trouver des *conditions pures* de la loi ; ce qui — quand bien même la conscience qui s'exprime ainsi devrait estimer qu'elle dit autre chose par là — ne veut rien dire d'autre qu'élever entièrement la loi à la figure du concept et anéantir

tout attachement *de ses moments* à *de l'être déterminé*. L'électricité négative, par exemple, qui s'annonce d'abord sous le nom d'électricité *résineuse*[9], de même que l'électricité positive s'annonce sous le nom d'électricité *vitrée*[10], perdent complètement, du fait des expériences, cette signification, et deviennent purement électricité *positive* et *négative*, ni l'une ni l'autre n'appartenant plus à une espèce de choses particulière ; et on cesse de pouvoir dire qu'il y a des corps qui sont électriques positifs et d'autres qui sont électriques négatifs. De la même façon le rapport entre acide et base, ainsi que leur mouvement l'un à l'égard de l'autre, constituent une loi dans laquelle ces oppositions apparaissent comme des corps. Mais ces choses mises chacune à part n'ont pas d'effectivité ; la puissance[11] qui les arrache l'une à l'autre ne peut pas les empêcher de se réengager aussitôt dans un processus chimique ; car elles ne sont que cette relation. Elles ne peuvent pas, comme une dent ou comme une griffe, demeurer chacune pour soi et être montrées en l'état. Le fait que leur essence soit de passer immédiatement à l'état de produit neutre fait de leur *être* un aboli en soi, ou encore | **188** | un universel, et acide et base n'ont de vérité que comme *universels*. De même, donc, que le verre et la résine peuvent être électriques tant positivement que négativement, l'acide et la base ne sont pas liés, au titre de propriétés, à telle ou telle *effectivité*, mais toute chose n'est que *relativement* acide ou basique ; ce qui semble être une base ou un acide caractérisé prend dans les « synsomaties[12] » la signification opposée qui en fait autre chose. — Le résultat des expériences abolit de cette façon les moments ou spiritisations[13] comme propriétés des choses déterminées, et libère les prédicats de leurs sujets. Ces prédicats ne sont trouvés, tels qu'ils sont en vérité, que comme universels ; c'est pourquoi, en vertu de cette autonomie, on leur donne le nom de *matières*, qui ne sont ni des corps, ni des propriétés, et on se garde bien d'appeler corps l'oxygène, etc., l'électricité positive et négative, la chaleur, etc.

La *matière*, en revanche, n'est pas une *chose qui est*, mais l'être en tant qu'*universel*, ou sur le mode du concept. La raison qui est encore instinct fait cette différence juste, sans la conscience que, en expérimentant la loi sur tout l'être sensible, elle abolit par là même précisément l'être seulement sensible de la loi, et qu'en appréhendant ses moments comme *matières*, leur essentialité est devenue pour la loi l'universel et est énoncée dans cette expression comme un sensible non sensible, comme un être incorporel et cependant objectal. | **189** |

Il nous faut voir maintenant la tournure que son résultat prend pour l'instinct rationnel, et quelle nouvelle figure de son observation entre alors en scène. Comme vérité de cette conscience expérimentatrice, nous voyons la loi pure qui se libère de l'être sensible, nous la voyons comme *concept* présent dans l'être sensible, mais qui s'y meut de manière autonome et sans être lié à quoi que ce soit, en est libre tout en y étant enfoncé, et est concept *simple*. Ce qui en vérité est le *résultat* et l'*essence*, intervient maintenant pour cette conscience elle-même, mais comme *objet*, et ce, en n'étant pas précisément pour elle un *résultat* et en n'ayant pas la relation au mouvement précédent, comme une *espèce particulière* d'objet, et son rapport à cet objet survient comme une autre sorte d'observation.

L'*organique* est un objet de ce genre, qui a chez soi le mouvement du processus dans la *simplicité* du concept. Il est cette absolue fluidité en laquelle est dissoute la déterminité qui ne le ferait être que *pour autre chose*. Si la chose inorganique a pour essence la déterminité, et ne peut donc constituer la totalité des moments du concept que conjointement avec une autre chose, et pour cette raison se perd en entrant dans le mouvement, chez l'être organique, à l'inverse, toutes les déterminités par lesquelles il est ouvert pour autre chose sont liées sous l'unité organique simple ; aucune ne surgit comme déterminité essentielle, qui aurait une relation libre à | **190** | autre chose ; et l'organique se conserve donc dans sa relation même.

Les *côtés* de la *loi* que l'instinct rationnel vient observer ici sont d'abord, ainsi qu'il résulte de cette détermination, la nature *organique* et la nature *inorganique* dans la relation qu'elles entretiennent l'une avec l'autre. C'est cette dernière qui est précisément pour la nature organique la liberté — contraire à son *concept simple* – des déterminités *détachées les unes des autres* en lesquelles la nature individuelle est *en même temps dissoute*, et par rapport à la continuité desquelles elle se met, *en même temps*, à part, et est *pour soi*. L'air, l'eau, la terre, les zones et les climats sont des éléments universels de ce genre, qui constituent l'essence simple indéterminée des individualités, et dans lesquels celles-ci sont en même temps reflétées en soi. Ni l'individualité, ni l'élémentaire,

ne sont absolument en soi et pour soi, mais dans la liberté autonome où l'un et l'autre se présentent face à face pour l'observation, ils se comportent en même temps comme des *relations essentielles*, mais de telle manière, cependant, que l'autonomie et l'indifférence réciproque de l'un et l'autre sont l'élément dominant et ne passent que partiellement dans l'abstraction. La loi est donc ici présente comme la relation d'un élément à la formation de l'organique, qui tantôt a l'être élémentaire face à lui et au-dessus de lui, tantôt le représente en sa réflexion organique. Simplement, les *lois* du genre de celles qui posent que les animaux qui ressortissent à l'air ont la constitution des oiseaux, et que ceux qui ressortissent à l'eau | **191** | ont la constitution des poissons, ou que les animaux nordiques ont un pelage épais et fourni, etc., manifestent immédiatement à l'évidence une pauvreté qui ne correspond pas à la multiplicité et à la variété du monde organique. Outre le fait que la liberté organique sait reprendre à ces déterminations les formes qu'elle prend, et présente nécessairement en tous lieux des exceptions à ce genre de lois, ou plutôt de règles, comme on voudrait les nommer, ceci demeure chez ceux-là mêmes qui y sont soumis une détermination tellement superficielle que même l'expression de sa nécessité ne peut pas ne pas être superficielle non plus, et ne peut guère nous mener plus loin que la notion de *grande influence* ; personne ne sachant, en l'espèce, ce qui ressortit à proprement parler à cette influence, et ce qui n'y ressortit pas. C'est pourquoi, en fait, on ne doit pas appeler *lois* ce genre de relations de l'organique à l'élémentaire, d'une part, comme nous l'avons rappelé, parce que ce genre de relation, par son contenu, n'épuise pas du tout ni n'embrasse toute l'amplitude de l'organique, mais d'autre part aussi, parce que les moments de la relation elle-même demeurent mutuellement indifférents et n'expriment aucune nécessité. Dans le concept d'acide, on trouve le *concept* de base, de même que dans le concept d'électricité positive, on a l'électricité négative ; mais quand bien même on *rencontre* simultanément le pelage fourni et le Nord, le squelette des poissons et l'eau, celui des oiseaux et l'air, le concept de toison épaisse ne se trouve pas, pour autant, dans le concept de Nord, | **192** | ni dans celui de mer celui du squelette des poissons, ni dans le concept d'air celui du squelette des oiseaux. En vertu de cette liberté réciproque des deux côtés, *il y a* aussi des animaux terrestres qui ont les caractères essentiels d'un oiseau, du poisson, etc. Comme la nécessité ne peut être conçue comme nécessité intérieure de l'essence, elle cesse également d'avoir une existence sensible et ne peut plus être observée à même la réalité effective, mais au contraire *est sortie* d'elle. Et ne se trouvant donc pas ainsi chez l'essence réelle proprement dite, elle est ce que l'on appelle une relation téléologique, une relation *extérieure* aux choses référées les unes aux autres, et, par conséquent, est bien plutôt le contraire d'une loi. Elle est la pensée entièrement libérée de la nature nécessaire, qui quitte cette nature et se meut pour elle-même au-dessus d'elle.

Si la relation, ci-dessus abordée, de l'organique à la nature élémentaire n'exprime pas l'essence de celui-ci, cette essence, en revanche, est contenue dans le *concept finalitaire*[14]. Certes, pour cette conscience observante, ce concept finalitaire n'est pas *l'essence* propre de l'organique, mais échoit, pour elle, hors de cette essence, et n'est alors que cette relation extérieure, *téléologique*, dont nous parlions. Simplement, si l'on prend l'organique tel qu'il a été conçu ci-dessus, il est en réalité la fin réelle elle-même ; car en *se conservant lui-même* dans la relation à autre chose, il est précisément l'essence naturelle dans laquelle la nature se refléchit dans le concept, et où les moments désassemblés dans la relation de nécessité, d'une cause et d'un effet, | **193** | d'un élément actif et d'un élément passif, sont repris dans un ensemble unique ; en sorte qu'ici, non seulement quelque chose intervient comme *résultat* de la nécessité, mais que, au contraire, comme ce quelque chose est rentré en soi, le moment ultime, ou le résultat, est tout aussi bien le *premier* moment, qui initie le mouvement, et qui est pour soi-même la *fin* qu'il réalise effectivement. L'organique ne produit pas quelque chose, mais *ne fait que se conserver*, ou encore, ce qui est produit est tout aussi bien déjà présent que produit.

Il faut examiner de plus près cette détermination, telle qu'elle est en soi et pour l'instinct rationnel, afin de voir comment cet instinct s'y trouve, mais ne se reconnaît pas dans ce qu'il a ainsi trouvé. Le concept finalitaire, donc, auquel la raison observante s'élève, de même que c'est son *concept conscient*, est tout aussi bien présent comme quelque chose *d'effectif* ; et n'est pas seulement une *relation extérieure* de ce quelque chose d'effectif, mais est son *essence*. Cette effectivité qui est soi-même une fin visée, se réfère elle-même sur un mode final à autre chose, je veux dire, que sa relation est une relation contingente *si l'on s'en tient à ce que l'un et l'autre sont immédiatement* ; immédiatement, l'un et l'autre sont autonomes, et mutuellement indifférents. Mais l'essence de leur

relation est tout autre chose que ce qu'ils paraissent être comme cela, et leur activité a un autre sens que ce qu'elle est immédiatement pour la perception sensible ; dans ce qui arrive, la nécessité est cachée, et ne se montre *que tout à la fin*, mais de telle sorte que cette fin, précisément, montre que la nécessité a été aussi la première chose. | **194** | Mais la fin montre cette priorité d'elle-même par le fait qu'il ne sort rien d'autre de la modification entreprise par l'activité que ce qui était déjà. Ou encore, si nous partons du début, du premier moment, celui-ci, dans sa fin ou dans le résultat final de son action, ne fait que revenir à soi-même ; et c'est précisément par là qu'il s'avère être un début dont la nature est qu'il *s*'ait *soi-même* pour fin ultime, qui donc, en tant que premier moment est déjà revenu à soi, ou encore, est *en soi et pour soi*. Ce qu'il atteint donc par le mouvement de son activité, *il* l'est *lui-même* ; et qu'il n'atteigne que soi, c'est cela qui constitue son *sentiment de soi*[15]. On a donc ainsi certes bien la différence de *ce qu'il est* et de *ce qu'il cherche*, mais ce n'est là que *l'apparence d'une différence*, en sorte qu'il est concept chez lui-même.

Mais, pareillement, la *conscience de soi* est ainsi faite qu'elle se différencie de soi d'une façon en laquelle, dans le même temps, aucune différence ne ressort. C'est pourquoi elle ne trouve rien d'autre dans l'observation de la nature organique que cette essence, elle se trouve comme une chose, *comme une vie*, mais elle fait encore une différence entre ce qu'elle est elle-même et ce qu'elle a trouvé, différence qui, cependant, n'en est pas une. De même que l'instinct de l'animal cherche et consomme la nourriture, mais n'en sort rien d'autre que soi-même, l'instinct de la raison ne trouve dans sa recherche que la raison elle-même. L'animal finit par le sentiment de soi. Tandis que l'instinct rationnel est en même temps | **195** | conscience de soi ; mais comme il n'est qu'instinct, il est mis sur le côté face à la conscience, et a en elle son opposé. Sa satisfaction se trouve donc coupée en deux par cet opposé ; certes, il se trouve lui-même, il trouve la *fin qu'il visait*, et pareillement trouve cette fin en tant que *chose*. Mais, premièrement, la fin visée lui échoit *à l'extérieur de la chose* qui se présente comme fin visée. Et, deuxièmement, cette fin visée, en tant que fin, est en même temps *objectale*, il ne la voit donc pas échoir en lui-même comme conscience, mais tomber dans un autre entendement.

À y regarder de plus près, il y a tout aussi bien dans le concept de la chose cette détermination qu'elle est une *fin en elle-même*. La chose en effet *se* conserve ; c'est-à-dire qu'en même temps c'est sa nature de cacher la nécessité et de la présenter dans la forme de la relation *contingente*. Car sa liberté, ou son *être pour soi*, consiste précisément à se comporter envers ce qui lui est nécessaire comme envers quelque chose d'indifférent ; elle se présente donc comme une chose dont le concept tomberait hors de son être. La raison a pareillement la nécessité de regarder son propre concept comme tombant hors d'elle, et donc comme *chose*, comme quelque chose face à quoi elle est *indifférente*, et qui donc est, réciproquement, *indifférent* à elle et à son propre concept. En tant qu'instinct, elle demeure arrêtée aussi à l'intérieur de cet *être*, ou de l'*indifférence*, et la chose qui exprime le concept demeure pour cet instinct autre chose que ce concept, cependant que le concept demeure autre chose que | **196** | la chose. Si bien que *pour elle*, la chose organique n'est *fin* en elle-même que pour autant que la nécessité — qui dans son activité se présente comme cachée, dès lors que l'agissant s'y comporte comme une instance indifférente qui est pour soi — tombe à l'extérieur de l'organique proprement dit. — Mais étant donné que l'organique, en tant que fin à même soi, ne peut se comporter autrement que comme tel, il apparaît alors sur le plan de l'apparition phénoménale et de la présence sensible qu'il est fin à même soi et il est observé comme tel. L'organique se montre comme quelque chose qui se *conserve* soi-même, qui *rentre* en soi et qui *est rentré* en soi. Mais cette conscience observante ne reconnaît pas dans cet être le concept finalitaire, ou encore, ne reconnaît pas que le concept finalitaire n'est pas quelque part n'importe où dans un entendement, mais existe bel et bien ici, est en tant que chose. Elle fait entre le concept finalitaire, d'un côté, et de l'autre, l'être pour soi et la conservation de soi, une différence qui n'en est pas une. Et qu'elle n'en soit pas une, cela n'est pas pour la conscience, mais c'est une opération qui apparaît par hasard et indifféremment à ce qu'elle-même fait advenir, et l'unité qui malgré tout rattachait l'une et l'autre, cette opération-là et cette fin-ci, se disloque à ses yeux.

Ce qui, de ce point de vue, revient à l'organique proprement dit, c'est l'activité qui occupe la position médiane interne entre son premier et son dernier temps, en ce que cette activité a chez elle le caractère de la singularité. Mais l'activité, en ce qu'elle a le caractère de l'universalité et où l'agissant | **197** | est posé comme identique à ce qui est produit par elle, l'activité adéquate à une fin, en tant que telle, ne lui reviendrait pas. La première, cette activité singulière qui n'est que moyen,

passe, du fait de sa singularité, sous la détermination d'une nécessité parfaitement singulière et contingente. Ce que l'organique fait pour la conservation de soi-même en tant qu'individu, ou de soi-même en tant que genre, est donc, conformément à ce contenu immédiat, entièrement dépourvu de loi, car l'universel et le concept tombent hors de lui. Son activité serait alors l'efficience vide et sans contenu chez elle-même ; elle ne serait même pas l'efficience d'une machine, car celle-ci vise une fin, qui fait que son efficience a un contenu déterminé. Et ainsi abandonnée par l'universel, elle serait l'activité[16] uniquement d'une instance qui est, en tant qu'elle *est*, c'est-à-dire une efficience qui ne serait pas en même temps réfléchie en elle-même, comme c'est le cas de celle d'un acide ou d'une base ; une efficience qui ne pourrait pas se dissocier de son existence immédiate, ni abandonner cela même qui dans la relation à son opposé est perdu, mais qui pourrait se conserver. Mais l'être dont l'efficience est celle qu'on observe ici est posé comme une chose *qui se conserve* dans sa relation à son opposé ; *l'activité* en tant que telle n'est rien d'autre que la pure forme inessentielle de son être pour soi, et sa substance, qui n'est pas simplement être déterminé, mais est l'Universel, sa *fin*, ne tombe pas hors d'elle ; elle est activité revenant en soi chez elle-même, et non pas réorientée et ramenée en elle-même par une | **198** | quelconque instance étrangère.

Mais la raison pour laquelle cette unité de l'universalité et de l'activité n'est pas pour cette conscience *observante*, c'est que cette unité est essentiellement le mouvement interne de l'organique et qu'elle ne peut être appréhendée que comme concept ; tandis que l'observation cherche les moments dans la forme de l'*être* et du *demeurer* ; et comme le tout organique est essentiellement ce fait de ne pas avoir chez lui et de ne pas laisser trouver chez lui les moments, la conscience, dans sa vue des choses, transforme l'opposé en un opposé qui lui soit adéquat.

L'essence organique, de cette manière, naît pour cette conscience observante comme une relation de deux moments *fermement établis* qui ont chacun leur *être* – opposition dont les deux côtés lui paraissent ainsi, d'une part, donnés dans l'observation, et d'autre part exprimer par leur contenu l'opposition du *concept finalitaire* organique et de *l'effectivité* ; mais comme le concept en tant que tel y est détruit, c'est de manière obscure et superficielle, où la pensée est tombée au niveau de la représentation. Nous voyons ainsi le premier signifié à peu près sous la notion d'*intérieur*, et la seconde sous celle d'*extérieur*, leur relation engendrant la loi qui veut *que l'extérieur soit l'expressionde l'intérieur*.

À considérer de plus près cet intérieur avec son opposé, ainsi que leur relation réciproque, il ressort, en premier lieu, | **199** | que les deux côtés de la loi n'ont plus le même sens que dans les lois antérieures, où ils apparaissaient comme des *choses* autonomes, chaque côté constituant un corps particulier ; ni non plus, deuxièmement, un sens où l'universel serait censé avoir son existence n'importe où *ailleurs que dans ce qui est*. Mais l'essence organique est posée tout simplement, sans être divisée, comme point de départ, comme fondement et comme contenu de l'intérieur et de l'extérieur, comme étant la même chose pour l'un et l'autre ; ce qui fait que l'opposition n'est encore qu'une opposition purement formelle dont les côtés réels ont le même *en soi* pour essence, mais qui, en même temps, dès lors que l'intérieur et extérieur sont également une réalité opposée, et un *être* distinct pour l'observation, lui semblent chacun avoir un contenu caractéristique. Mais ce contenu caractéristique, comme il est la même substance ou la même unité organique, ne peut être en fait qu'une forme différente de celle-ci ; et c'est ce que suggère la conscience observante quand elle dit que l'extérieur n'est que *l'expression* de l'intérieur. — Nous avons vu chez le concept finalitaire ces mêmes déterminations du rapport, savoir, l'autonomie indifférente des instances distinctes, et en celle-ci leur unité, en laquelle elles disparaissent.

Il faut voir maintenant quelle *figure* l'intérieur et l'extérieur ont dans leur être. L'intérieur en tant que tel doit, tout aussi bien que l'extérieur en tant que tel, avoir un être extérieur et une figure, car | **200** | il est objet, ou encore, il est lui-même posé comme étant et comme présent pour l'observation.

La substance organique, en tant que substance *intérieure*, c'est l'âme *simple*, le pur *concept finalitaire* ou encore, l'*universel* qui dans sa division demeure tout aussi bien fluidité universelle, et apparaît donc dans son *être* comme *l'activité* ou le *mouvement* de l'effectivité *disparaissante* ; tandis qu'à l'inverse *l'extérieur*, en opposition à cet intérieur qui est, consiste en l'*être au repos* de l'organique. La loi, comme relation de cet intérieur à cet extérieur, exprime ainsi son contenu, d'abord dans la présentation de *moments* universels ou d'*essentialités simples*, ensuite dans la présentation de l'essentialité réalisée effectivement, c'est-à-dire de la *figure*. Ces premières

propriétés organiques simples, pour les nommer ainsi, sont la *sensibilité*, l'*irritabilité* et la *reproduction*[17]. Ces propriétés, du moins les deux premières d'entre elles, semblent certes ne pas se référer à l'organisme en général, mais seulement à l'organisme animal. L'organisme végétal, du reste, exprime en fait uniquement le concept simple de l'organisme, qui *ne développe pas* ses moments ; en sorte que, considérant ceux-ci dans la mesure où ils sont censés être pour l'observation, nous devons nous en tenir à celui qui expose leur existence développée.

En ce qui concerne maintenant ces propriétés elles-mêmes, elles résultent immédiatement du concept de fin propre[18]. La *sensibilité* exprime en effet tout simplement le concept | **201** | simple de la réflexion organique en soi-même, ou encore, la fluidité universelle de celui-ci ; tandis que l'*irritabilité* exprime l'élasticité organique, qui permet, au sein de la réflexion, de se comporter en même temps de manière *réagissante*, ainsi que l'effectivation opposée au premier et paisible *être en soi-même*, dans laquelle cet être pour soi abstrait est un être *pour autre chose*. Quant à la *reproduction*, elle est l'action[19] de cet organisme *tout entier* réfléchi en soi-même, son activité en tant qu'il est fin en soi ou en tant que *genre*, où donc l'individu se détache de lui-même, répète par génération soit ses parties organiques, soit l'individu tout entier. Prise au sens de *conservation de soi tout court*, la reproduction exprime le concept formel de l'organique, ou encore, la sensibilité ; mais elle est à proprement parler le concept organique réel, ou le *tout* qui rentre en soi-même, soit en tant qu'individu, par la production des parties singulières de lui-même, soit en tant que genre, par la production d'individus.

L'*autre signification* de ces éléments organiques, je veux dire, en tant qu'ils sont l'*extérieur*, est leur modalité *configurée*, celle selon laquelle ils sont présents comme parties *effectives*, mais aussi en même temps comme parties *universelles*, ou comme *systèmes* organiques ; la sensibilité par exemple, comme système nerveux, l'irritabilité comme système musculaire, la reproduction comme entrailles[20] de la conservation de l'individu et du genre. | **202** |

Les lois caractéristiques de l'organique concernent en conséquence un rapport des moments organiques dans leur double signification, selon laquelle ils sont, premièrement, une *partie* de la *configuration* organique, et, deuxièmement, déterminité *fluide universelle* qui traverse tous ces systèmes. Dans l'expression d'une loi de ce genre, par exemple, une *sensibilité* déterminée, en tant que moment de l'organisme *tout entier*, aurait donc son expression chez un système nerveux formé de manière déterminée, ou serait aussi en liaison avec une *reproduction* déterminée des parties organiques de l'individu, ou avec le réengendrement de l'individu tout entier, et ainsi de suite. — Les deux côtés de ce genre de loi peuvent être *observés*. L'*extérieur* est, conformément à son concept, l'*être pour autre chose* ; la sensibilité, par exemple, a dans le système *sensible* sa modalité rendue immédiatement effective ; et en tant que *propriété générale*, elle est dans ses manifestations extérieures tout aussi bien quelque chose d'objectal. Le côté qu'on appelle l'*intérieur* a son *propre côté extérieur*, lequel est distinct de ce qu'on appelle l'*extérieur* dans le tout.

Ainsi donc, les deux côtés d'une loi organique pourraient certes s'observer, mais ce ne serait pas le cas des lois de la relation de ces deux côtés ; et si l'observation ne suffit pas à cela, ce n'est pas parce que, *en tant qu'observation*, elle serait trop myope, ni que, plutôt que procéder de manière empirique, il faudrait partir de l'idée ; car ce genre de lois, si elles étaient quelque chose de réel, devraient de fait être effectivement présentes, et donc pouvoir s'observer | **203** | ; mais c'est parce que la notion de lois de cette espèce s'avère ne pas avoir de vérité.

Est ressorti comme une loi le rapport au sein duquel la *propriété* organique générale se serait faite chose en l'espèce d'un *système* organique, et aurait en cette chose sa copie expressive configurée, en sorte que l'une et l'autre seraient la même essence, présente une fois comme moment universel, une deuxième fois comme chose. Mais, par ailleurs, le côté de l'intérieur est aussi pour soi un rapport de plusieurs côtés, et c'est pourquoi ce qui s'offre c'est d'abord la notion d'une loi, comme relation mutuelle des activités ou des propriétés organiques universelles. Quant à savoir si une loi est possible, c'est une question qui se tranche nécessairement à partir de la nature de ce genre de propriété. Mais la propriété organique, pour une part, en tant qu'universelle fluidité, n'est pas quelque chose qui, à la façon d'une chose, a des bornes et se tient dans la différence d'une existence qui devrait constituer sa figure — la sensibilité au contraire va au-delà du système nerveux et passe à travers tous les autres systèmes de l'organisme — et pour une autre part, elle est *moment*

universel qui, essentiellement, est non dissocié et inséparable de la réaction ou de l'irritabilité et de la reproduction. En tant que réflexion en soi-même, en effet, elle a tout simplement la réaction chez elle. Le fait d'être seulement réfléchi en soi-même c'est la passivité, ou l'être mort, ce n'est pas une sensibilité, tout aussi peu qu'une action, qui est la même chose que la réaction, sans réfléchissement en soi-même, est irritabilité. La réflexion dans l'action ou la réaction, | **204** | et l'action ou la réaction dans la réflexion, sont précisément ce dont l'unité constitue l'organique, unité qui a le même sens que la reproduction organique. Il s'ensuit qu'il faut que dans tout mode de l'effectivité soit présente la même *grandeur* de sensibilité — dès lors que nous considérons d'abord le rapport mutuel de celle-ci et de l'irritabilité — que d'irritabilité, et qu'un phénomène organique peut tout aussi bien être appréhendé et déterminé, ou si l'on veut, expliqué, en fonction de l'une qu'en fonction de l'autre. La même chose que tel prend pour une sensibilité élevée, tel autre pourra tout aussi bien la considérer comme irritabilité élevée, et comme irritabilité *de même niveau*. Si on les appelle des *facteurs*, et que ce mot est censé ne pas être dépourvu de toute signification, on énonce par là même précisément que ce sont des *moments* du concept, que donc l'objet réel, dont ce concept constitue l'essence, a chez lui ces facteurs de manière identique, et lorsqu'on le détermine, de l'une des manières, comme très sensible, on peut tout aussi bien l'énoncer, de l'autre manière, comme tout aussi irritable.

Quand, comme il est nécessaire, ces propriétés sont différenciées, elles le sont selon le concept, et leur opposition est *qualitative*. Mais quand on les pose comme ayant encore de l'être, en dehors de cette différence vraie, et pour la représentation de ce en quoi elles pourraient être des côtés de la loi, comme différentes, elles apparaissent alors dans leur diversité *quantitative*. Leur opposition qualitative | **205** | caractéristique passe alors dans la *grandeur*, et l'on voit naître des lois du genre de celles où, par exemple, sensibilité et irritabilité sont en grandeurs inversement proportionnelles, en sorte que l'une s'accroît dans la proportion où l'autre diminue ; mieux, on prend la grandeur elle-même comme contenu, et la grandeur de quelque chose augmente proportionnellement à la diminution de sa petitesse. — Mais quand on donne à cette loi un contenu déterminé, en sorte, par exemple, que la grandeur d'un trou *augmente* à mesure que *diminue* ce qui en constitue le remplissement, on peut tout aussi bien transformer et exprimer ce rapport inverse en un rapport direct, où la grandeur du trou augmente de façon directement proportionnelle à la masse de ce qu'on retire pour le faire — proposition *tautologique*, qu'on l'exprime comme proportion directe ou inverse, qui dans sa formulation caractéristique signifie simplement ceci qu'une grandeur augmente dans la mesure où cette grandeur augmente. De même que le trou et ce qui le remplit et qu'on retire sont qualitativement opposés, mais sont, comme la réalité de ces deux termes, et comme la grandeur déterminée de celle-ci dans chacun d'eux, une seule et même chose, et que leur opposition vide de signification débouche sur une tautologie, et que pareillement l'augmentation de la grandeur et la diminution de la petitesse sont la même chose, de même les moments organiques sontils également inséparables dans leur existence réelle et dans leur grandeur, qui est celle de cette existence réelle. L'un ne diminue, et n'augmente, qu'en même temps que l'autre, car l'un n'a tout bonnement de signification que dans la mesure où il y a l'autre | **206** | — ou encore, bien plutôt, il est indifférent de considérer un phénomène organique comme irritabilité, ou comme sensibilité, ceci déjà de manière générale, et pareillement quand on parle de leur grandeur. Tout comme il est indifférent d'exprimer l'augmentation d'un trou comme accroissement de soi en tant que vide, ou comme accroissement du plein retiré. Ou qu'un nombre, par exemple *trois*, reste de même grandeur, que je le prenne positivement ou négativement ; et quand j'agrandis le trois pour en faire un quatre, le positif aussi bien que le négatif sont devenus quatre — de la même façon que le pôle Sud d'un aimant est exactement aussi fort que son pôle Nord, ou qu'une électricité positive ou un acide sont exactement aussi forts que la négative ou que la base sur lesquels ils agissent. Une *existence* organique est une grandeur de ce genre, comme ce trois, ou cet aimant, etc. Elle est ce qui est augmenté et diminué, et quand elle est augmentée, ses *deux* facteurs le sont, tout de même que les *deux* pôles de l'aimant, ou que les deux électricités lorsqu'un aimant, etc., est renforcé. — Que l'un et l'autre moment puissent tout aussi peu différer en *intension* et en *extension*, que l'un ne puisse pas diminuer en extension, mais puisse en revanche croître en intension, tandis que l'autre, à l'inverse, serait censé diminuer son intension, mais augmenter en extension, tout cela tombe sous le même concept d'opposition vide ; l'intension réelle est tout bonnement, et tout aussi bien, | **207** | aussi grande que l'extension, et inversement.

À vrai dire, ainsi qu'il apparaît clairement, dans cette attribution de loi, les choses se passent de telle manière que ce sont d'abord l'irritabilité et la sensibilité qui constituent l'opposition organique déterminée ; mais ce contenu se perd, et l'opposition se dilue dans l'opposition formelle de l'accroissement et de la diminution, ou des intensions et extensions différentes — opposition qui désormais ne concerne plus en rien la nature de la sensibilité et de l'irritabilité, et qui ne l'exprime plus. Dès lors, ce genre de jeu vide qui consiste à attribuer des lois n'est plus lié aux moments organiques, mais peut être pratiqué en tous lieux avec tout ce qu'on voudra, et repose en définitive sur l'absence de familiarité avec la nature logique de ces oppositions.

Si enfin, au lieu de la sensibilité et de l'irritabilité, c'est la reproduction qu'on met en relation avec l'une ou l'autre, c'est l'occasion même d'attribuer ces lois qui disparaît à son tour ; la reproduction, en effet, n'est pas en opposition avec ces moments comme ceux-ci le sont l'un face à l'autre ; et comme c'est sur cette opposition que repose cette attribution de lois, disparaît ici l'apparence même qu'elle ait lieu.

L'attribution de lois que nous venons d'examiner contient les différences de l'organisme dans leur signification de moments de son *concept*, et devrait, à dire vrai, être une législation décrétée *a priori*. Mais il y a en elle-même | **208** | essentiellement cette idée, que ces différences ont la signification de *choses présentes*, et la conscience simplement observante n'a de toute manière qu'à s'en tenir à leur existence. L'effectivité organique a nécessairement chez elle une opposition du type de celle que son concept exprime, et qui peut être déterminée comme irritabilité et sensibilité, de même que l'une et l'autre apparaissent à leur tour distinctes de la reproduction. — L'*extériorité* dans laquelle les moments du concept organique sont ici examinés est l'extériorité *immédiate propre* de l'intérieur, et non pas l'*extérieur* qui est extérieur dans l'ensemble, qui est *figure*, et en relation avec lequel il faudra ultérieurement examiner l'intérieur.

Mais si l'on appréhende l'opposition des moments telle qu'elle est à même l'existence, sensibilité, irritabilité et reproduction se *dégradent* alors en *propriétés* communes, qui sont des généralités tout aussi indifférentes les unes à l'égard des autres que poids spécifique, couleur, dureté, etc. En ce sens, on peut certes bien observer qu'une réalité organique peut être plus sensible, ou plus irritable, ou d'une plus grande puissance reproductive qu'une autre ; et de même, que la sensibilité, etc., de l'un est, selon *l'espèce*, différente de celle d'un autre, que face à certaines excitations déterminées l'un se comporte autrement que ne le fait un autre, de même que le cheval n'a pas le même comportement face à l'avoine que face au foin, et qu'à son tour le chien aura encore une autre attitude face à l'une et à l'autre, etc., tout autant qu'on peut encore observer qu'un corps est plus dur | **209** | qu'un autre et ainsi de suite. — Simplement, ces propriétés sensibles, dureté, couleur, etc., tout comme les phénomènes d'excitabilité par l'avoine, d'irritabilité à la charge, ou du nombre de petits et de la façon de les mettre au monde, une fois qu'on les a mises en relation et comparées entre elles, sont par essence en contradiction avec la notion de conformité à une loi. La déterminité de leur *être sensible* consiste, en effet, précisément à exister de manière parfaitement indifférente les unes par rapport aux autres, et à donner à voir au contraire la liberté de la nature délivrée du concept, plutôt que l'unité d'une relation, à exposer bien plutôt leur irrationnel jeu de va-et-vient sur l'échelle des grandeurs contingentes entre les moments du concept, que ces moments eux-mêmes.

C'est l'*autre côté*, celui selon lequel les moments simples du concept organique sont comparés aux moments de la *configuration*, qui fournirait alors, et seulement alors, la loi proprement dite, qui exprimerait l'*extérieur* vrai comme copie de l'*intérieur*. — Or, comme ces moments simples sont des propriétés fluides qui pénètrent partout, ils n'ont pas en la chose organique une expression réelle disjointe, comme en est une ce que l'on appelle un système singulier de la figure. Ou encore, si l'idée abstraite de l'organisme dans ces trois moments n'est exprimée de manière véritable que parce qu'ils ne sont rien de stable, mais simplement des moments du concept et du mouvement, celui-ci en revanche, l'organisme, en tant que configuration, n'est pas embrassé dans ces trois systèmes déterminés, | **210** | tels que l'anatomie les disjoint. Dès lors que les systèmes de ce genre sont censés être trouvés dans leur effectivité, et légitimés par ce fait qu'on les a trouvés, il faut également rappeler que l'anatomie ne met pas seulement en évidence ces trois systèmes-là, mais de très nombreux autres encore. — En suite de quoi, et abstraction faite de cela, le *système* sensible notamment doit signifier quelque chose de tout à fait autre que ce que l'on appelle *système nerveux*, le *système* irritable, de même, doit signifier quelque chose d'autre que le *système musculaire*, le

système reproductif quelque chose d'autre que les *entrailles* de la reproduction. Dans les systèmes de la *figure* en tant que telle, l'organisme est appréhendé selon le côté abstrait de l'existence morte ; ses moments ainsi recueillis ressortissent à l'anatomie et au cadavre, non à la connaissance et à l'organisme vivant. En tant que parties de ce genre, ils ont même, au contraire, cessé *d'être*, car ils cessent d'être des processus. Étant donné que l'être de l'organisme est essentiellement universalité ou réflexion en soi-même, l'*être* de son tout, de même que ses moments, ne peut consister en un système anatomique, mais l'expression effective de ces moments, et leur extériorité, n'est présente au contraire que comme mouvement qui parcourt les différentes parties de la configuration, et au sein duquel ce qui est arraché et fixé comme système singulier se présente essentiellement comme moment fluide, en sorte que ce n'est pas l'effectivité telle que l'anatomie la trouve qui est fondée à valoir comme sa réalité, mais seulement cette effectivité en tant que | **211** | processus, au sein duquel seul les parties anatomiques aussi ont un sens.

Il ressort donc de tout cela, d'une part, que les moments de l'*intérieur* organique pris pour soi ne sont pas capables de fournir les côtés d'une loi de l'être, dès lors que dans une loi de ce type ils sont énoncés à partir d'une existence, sont distincts les uns des autres, et ne peuvent pas tous être nommés de la même manière à la place des autres ; et d'autre part que, posés d'un côté, ils ne trouvent pas de l'autre côté leur réalisation en un système ferme ; car ce système est tout aussi peu quelque chose qui aurait en général une vérité organique, qu'il n'est l'expression de ces moments de l'intérieur. L'essentiel de l'organique, parce qu'il est en soi l'universel, est bien plutôt tout simplement d'avoir ses moments dans l'effectivité de manière tout aussi universelle, c'est-à-dire comme des procès courants de bout en bout, et non pas de donner à même une chose isolée une image de l'universel.

De cette manière, chez l'organique, la *représentation* d'une *loi* est tout simplement promise à se perdre. La loi veut appréhender et exprimer l'opposition comme autant de côtés figés, et chez ceux-ci la déterminité, qui est leur relation mutuelle. L'*intérieur*, auquel ressortit l'universalité qui apparaît, et l'*extérieur*, auquel ressortissent les parties de la figure au repos, devraient constituer les côtés corrélatifs de la loi, mais à être tenus ainsi l'un à l'écart de l'autre, ils perdent leur signification organique ; et au fondement | **212** | de la représentation de la loi, on trouve précisément cette idée que ses deux côtés auraient chacun une pérexistence indifférente qui serait pour soi, et que la relation, comme double déterminité corrélative, serait répartie sur chacun d'eux. Or, au contraire, chacun des côtés de l'organique est en soi-même cet être double, est à la fois l'universalité simple, où toutes les déterminations sont dissoutes, et le mouvement de cette dissolution.

L'intelligence de la différence que représente ce type d'attribution de loi par rapport à des formes antérieures éclairera complètement sa nature. — Si, en effet, nous revenons au mouvement de la perception et de l'entendement qui s'y réfléchit en soi et y détermine ainsi son objet, nous voyons que ce dernier n'a pas là sous les yeux, à même son objet, la *relation* de ces déterminations abstraites, de l'universel et du singulier, de l'essentiel et de l'externe, mais qu'il est lui-même le passage pour qui ce passage ne devient pas objectal. Ici, en revanche, c'est l'unité organique, c'est-à-dire précisément, la relation de ces oppositions — et cette relation est pur passage — qui est elle-même *l'objet*. Ce passage, dans sa simplicité, est immédiatement *universalité*, et dès lors que celle-ci entre dans la différence, dont la loi est censée exprimer la relation, ses moments sont *en tant* qu'objets *universels* de cette conscience, et la loi dit que l'*extérieur* est expression de l'*intérieur*. L'entendement a saisi ici *la pensée* de la loi elle-même, tandis qu'auparavant il ne | **213** | cherchait que des lois en général, et que ce qu'il avait l'impression de voir c'étaient les moments de celles-ci comme un contenu déterminé, et non comme les pensées de ces lois. — Et donc, pour ce qui est du contenu, on ne doit pas conserver ici les lois qui ne sont que réception statique, dans la forme de l'universalité, de différences qui se contentent simplement d'*être*, mais des lois qui ont immédiatement aussi en ces différences l'inquiétude du concept, et partant, en même temps, la nécessité de la relation des différents côtés. Simplement, comme l'objet, l'unité organique réunit précisément l'abolition infinie, ou la négation absolue, de l'être et l'être au repos, et que les moments sont essentiellement *pur passage*, il ne résulte aucun côté qui *soit*, du genre de ceux qui sont requis pour la loi.

Pour obtenir ce genre de côtés, l'entendement doit s'en tenir à l'autre moment du rapport organique ; savoir, à la *réflexivité* en soi-même de l'existence organique. Mais cet être est si

parfaitement réfléchi en lui-même, qu'il ne lui reste plus de déterminité face à autre chose. L'être sensible *immédiat* ne fait qu'un, immédiatement, avec la déterminité en tant que telle, et exprime donc à même soi une différence qualitative ; comme le bleu, par exemple, face au rouge, l'acide face à l'alcalin, etc. Mais l'être organique revenu en soi est parfaitement indifférent à l'égard d'autre chose, son existence est l'universalité simple et refuse à l'observateur | **214** | des différences sensibles durables, ou, ce qui revient au même, ne montre sa déterminité essentielle que comme *changement* de déterminités *qui sont*. Et la façon dont s'exprime, par conséquent, la différence, en tant que différence qui est, c'est précisément qu'elle est une différence *indifférente*, sans intérêt, c'est-à-dire qu'elle s'exprime comme *grandeur*. Mais en cela, le concept est détruit, et la nécessité a disparu. — Cependant le contenu et ce qui emplit cet être indifférent, le changement des déterminations sensibles, repris dans la simplicité d'une détermination organique, exprime alors en même temps ceci qu'il n'a précisément pas cette déterminité — de la propriété immédiate — et le qualitatif ne fait que tomber dans la grandeur, comme nous avons vu ci-dessus.

Donc, bien que l'élément objectal qui est appréhendé comme déterminité organique ait déjà chez lui-même le concept, et se différencie par là de ce qui est pour l'entendement qui se comporte de manière purement perceptive dans l'appréhension du contenu de ses lois, cette appréhension retombe cependant entièrement dans le principe et la manière de l'entendement simplement perceptif, pour la raison que ce qui est appréhendé est utilisé pour devenir autant de moments d'une *loi* ; ce qui est appréhendé y reçoit en effet la modalité d'une déterminité ferme, la forme d'une propriété immédiate ou d'un phénomène figé, puis est accueilli dans la détermination de la grandeur, et la nature du concept est ainsi réprimée. — L'échange d'une chose simplement perçue contre une chose réfléchie en soi | **215** |, d'une déterminité purement sensible contre une déterminité organique perd donc de nouveau sa valeur, et ceci par le fait que l'entendement n'a pas encore aboli l'activité légiférante.

Pour engager la comparaison, relativement à cet échange, en prenant quelques exemples, c'est ainsi qu'on déterminera quelque chose qui pour la perception est un animal aux muscles puissants comme un organisme animal d'irritabilité élevée, ou, ce qui pour la perception est un état de grande faiblesse, comme un état de haute sensibilité, ou si l'on préfère encore, comme une affection anormale, savoir, une potentialisation de celle-ci (toutes expressions qui traduisent le sensible non pas en concept, mais en latin, et encore, en mauvais latin). Que l'animal ait des muscles puissants, c'est une chose que l'entendement peut aussi exprimer en disant que l'animal possède une grande *force musculaire* — de même qu'une grande faiblesse peut être exprimée comme une *force* minime. La détermination par l'irritabilité a sur la détermination par la force l'avantage que si cette dernière exprime la réflexion en soi indéterminée, la première exprime la réflexion déterminée, puisque la force *caractéristique* du muscle est précisément irritabilité — et elle a sur la détermination comme muscles puissants l'avantage que, comme c'est déjà le cas dans la force, la réflexion en soi y est en même temps contenue. De même, la faiblesse ou la force minime, la *passivité organique*, sont exprimées de manière déterminée par la *sensibilité*. Mais, à partir du moment où cette sensibilité est prise ainsi et fixée pour soi, et encore liée à la détermination | **216** | de la *grandeur*, et opposée, en tant que plus ou moins grande sensibilité, à une plus ou moins grande irritabilité, chacune est entièrement rabaissée dans l'élément sensible, ramenée à la forme commune d'une propriété, et leur relation n'est pas le concept, mais au contraire la grandeur, en laquelle désormais sombre l'opposition, qui devient une différence sans pensée. S'il est vrai qu'en l'espèce on a écarté ce qu'il y avait d'indéterminé dans les expressions de *puissance*, et de *force*, et de *faiblesse*, on voit surgir maintenant la pratique tout aussi vide et indéterminée qui consiste à se baguenauder ici et là, dans les oppositions d'une sensibilité et d'une irritabilité plus ou moins élevées selon leurs variations de niveau connexes et corrélatives. De même que force et faiblesse sont des déterminations entièrement sensibles et dépourvues de pensée, la plus ou moins grande sensibilité et irritabilité sont tout autant qu'elles le phénomène sensible, appréhendé et énoncé avec aussi peu de pensée. Ce n'est pas le concept qui est venu se mettre à la place de ces expressions sans concept : force et faiblesse ont été remplies par une détermination, qui, prise pour elle seule, repose sur le concept et a celui-ci pour contenu, mais qui perd complètement cette origine et ce caractère. — En sorte que, par la forme de la simplicité et de l'immédiateté dans laquelle on fait de ce contenu un côté d'une loi, et par la grandeur, qui constitue l'élément de la différence de ce genre de déterminations, l'essence qui originairement

est et est posée comme concept, conserve | **217** | la modalité de la perception sensible, et demeure aussi éloignée du connaître que dans la détermination par la puissance ou la faiblesse de la force, ou par des propriétés sensibles immédiates.

Il nous reste encore maintenant à examiner *pour soi seul* ce qui est l'*extérieur* de l'organique, et comment en lui se détermine l'opposition de *son* intérieur et de *son* extérieur ; de la même façon que l'on avait d'abord examiné l'*intérieur* du tout dans sa relation à son *propre* extérieur.

L'*extérieur* considéré pour soi, c'est le *processus d'affiguration*[21] en général, le système de la vie qui s'articule dans *l'élément* de l'être, et essentiellement, en même temps, l'être *pour autre chose* de l'essence organique : essence objectale dans son *être pour soi*. Cet *autre* apparaît d'abord comme sa nature inorganique extérieure. Si on les considère tous deux en relation à une loi, la nature inorganique ne peut pas, comme nous l'avons vu ci-dessus, constituer le côté d'une loi face à l'essence organique, étant donné que celle-ci est en même temps tout simplement pour soi, et a, avec la nature inorganique, une relation universelle et libre.

Cependant, si l'on détermine plus avant chez la figure organique elle-même le rapport de ces deux côtés, on la trouve d'un côté tournée vers la nature inorganique, mais de l'autre réfléchie *pour soi* et en soi-même. L'essence organique *effective* est le milieu qui | **218** | concatène l'*être pour soi* de la vie et l'extérieur en général, ou l'*être en soi*. — Or l'extrême de l'être pour soi est l'intérieur comme Un infini qui reprend en soi à leur pérexistence et à la connexion avec l'extérieur les moments de la figure elle-même, le sans contenu qui se donne son contenu en la figure et apparaît chez elle comme son processus à elle. Dans cet extrême comme négativité simple ou comme *singularité pure*, l'organique a sa liberté absolue, ce par quoi il est, en regard de l'être pour autre chose et de la déterminité des moments de la figure, à la fois indifférent et prémuni. Cette liberté est en même temps liberté des moments eux-mêmes, elle est leur possibilité d'apparaître et d'être appréhendés comme *existants*, et de même qu'à l'égard d'une chose extérieure, ils y sont aussi libérés et indifférents les uns à l'égard des autres, car la *simplicité* de cette liberté est l'*être* ou leur substance simple. Ce concept ou cette pure liberté est une seule et même vie, quel que soit le papillonnage de jeux multiples auquel la figure ou l'être pour autre chose puissent encore se livrer ; peu importe à ce fleuve de la vie la nature des moulins qu'il fait tourner. — En premier lieu, il faut maintenant noter que ce concept ne doit pas être saisi ici comme antérieurement, quand nous examinions l'intérieur proprement dit, dans sa forme de *processus* ou de développement de ses moments, mais dans sa forme d'*intérieur simple* qui constitue le côté purement universel face à l'essence vivante *effective*, ou en tant qu'il est *l'élément* de la *pérexistence* des membres de la figure | **219** | qui sont ; car c'est celle-ci que nous examinons ici et chez elle l'essence de la vie est comme simplicité de la pérexistence. En sorte que l'*être pour autre chose* ou la déterminité de la configuration effective, prise dans cette universalité simple qui est son essence, est une déterminité non sensible universelle tout aussi simple, et qui ne peut être que celle qui est exprimée comme *nombre*. — C'est elle qui est l'élément médian de la figure qui rattache la vie indéterminée à la vie réelle effective, simple comme la première et déterminée comme la seconde. Ce qui chez la première, l'*intérieur*, serait comme nombre, l'extérieur devrait l'exprimer à sa manière, comme l'effectivité multiforme, mode de vie, couleur, etc., bref, comme toute la foule des différences qui se développent dans le phénomène.

Quand on compare, selon l'intérieur de chacun d'eux, les deux côtés du tout organique — l'un étant l'*intérieur*, mais l'autre l'*extérieur*, de telle manière que chaque côté a derechef chez lui-même un intérieur et un extérieur —, on a vu que l'intérieur du premier était le concept, en tant qu'inquiétude de l'*abstraction* ; tandis que le second a pour intérieur l'universalité au repos, et en celle-ci également, la déterminité au repos, statique, le nombre. Si donc le premier, parce que en lui le concept développe ses moments, promettait, de manière illusoire, des lois, par l'apparence de nécessité qu'avait la relation, le second au contraire y renonce tout aussitôt, dès lors que le nombre se montre comme la détermination de l'un des côtés de ses lois. | **220** | Le nombre en effet est précisément la déterminité entièrement au repos, statique, morte et indifférente, chez laquelle tout mouvement et toute relation sont éteints, et qui a rompu le pont avec l'élément vivant des pulsions instinctives, la façon de vivre, et tout ce qui peut encore subsister d'existence sensible.

Mais en fait, l'examen de la *figure* de l'organique en tant que telle, et de l'intérieur en tant qu'intérieur de la seule figure, n'est plus un examen de l'organique. En effet, les deux côtés qui

devraient être mis en relation sont seulement posés indifféremment l'un face à l'autre, et ceci a pour effet que la réflexion en soi, qui constitue l'essence de l'organique, est abolie. C'est au contraire plutôt la comparaison qui avait été entreprise de l'extérieur et de l'intérieur, qui est transférée ici sur la nature inorganique ; le concept infini n'est ici que l'*essence* qui est cachée, tournée vers l'intérieur, ou tombe à l'extérieur dans la conscience de soi et n'a plus, comme en l'organique, sa présence objectale. Il faut donc encore examiner cette relation de l'intérieur et de l'extérieur dans sa sphère proprement dite.

Pour commencer, cet intérieur de la figure, comme singularité simple d'une chose inorganique, est le *poids spécifique*. Celui-ci peut être observé comme être simple, exactement comme la déterminité du nombre, la seule dont il soit capable, ou à proprement parler, être trouvé par comparaison d'observations, et de cette manière semble fournir l'un des côtés | **221** | de la loi. La figure, la couleur, la dureté, la résistance et une foule innombrable d'autres propriétés, constitueraient toutes ensembles le côté *extérieur*, et auraient à exprimer la déterminité de l'intérieur, le nombre, en sorte que l'un aurait dans l'autre sa contre-image.

Or, comme la négativité n'est pas appréhendée ici comme mouvement du processus, mais comme unité *mise en repos*, ou *être pour soi simple*, elle apparaît au contraire comme ce par quoi la chose s'oppose, résiste au processus, et se conserve en soi-même et comme indifférente à lui. Mais par le fait que cet être pour soi simple est une tranquille indifférence à l'égard d'autre chose, ce poids spécifique vient prendre place comme une *propriété parmi* les autres, à côté d'elles ; ce qui marque la fin de toute relation nécessaire du poids à cette pluralité, ou si l'on veut, de toute conformité à une loi. — Le poids spécifique, en tant qu'il est cet intérieur simple, n'a pas la différence *chez lui-même*, ou encore, il n'a que la différence inessentielle ; car cette sienne *simplicité pure* abolit précisément toute différenciation essentielle. Il faudrait donc que cette différence inessentielle, la *grandeur*, ait chez l'autre côté, savoir, la pluralité des propriétés, sa contre-image, ou *l'Autre*, dès lors que c'est seulement par là et à partir de là qu'elle est, tout simplement, différence. Si cette pluralité elle-même est résumée dans la simplicité de l'opposition, et qu'on la détermine, par exemple, comme *cohésion*, de telle sorte que celle-ci est l'*être pour soi dans l'être-autre*, de même que le poids spécifique est le *pur être pour soi*, cette cohésion | **222** | est alors d'abord, face à la première, cette pure déterminité-là posée dans le concept, et la façon d'attribuer la loi serait alors celle que nous avons examinée ci-dessus à propos de la relation de la sensibilité à l'irritabilité. — Dès lors, en outre, comme *concept* de l'être pour soi dans l'être-autre, elle n'est que l'*abstraction* du côté qui fait face au poids spécifique, et, en tant que telle, n'a pas d'existence. Car l'être pour soi dans l'être-autre est le processus dans lequel l'inorganique aurait à exprimer son être pour soi comme une *conservation de soi* lui ayant évité de devoir sortir du processus comme moment d'un produit. Simplement, ceci précisément est contre sa nature, qui n'a pas chez elle-même la fin ou l'universalité. Son procès est au contraire seulement le comportement déterminé avec lequel son être pour soi, son poids spécifique, s'*abolit*. Mais, ce comportement déterminé lui-même, d'une part — en lequel sa cohésion consisterait en son vrai concept — et, d'autre part, la grandeur déterminée de son poids spécifique sont des concepts tout à fait indifférents l'un à l'autre. Si le mode de comportement était entièrement négligé et limité à la représentation de la grandeur, on pourrait, par exemple, penser la détermination suivante, savoir : qu'un poids spécifique plus grand, en tant qu'être en soi plus élevé, résisterait davantage qu'un poids spécifique moins grand à l'entrée dans le processus. Simplement, à l'inverse, la liberté de l'être pour soi ne fait ses preuves que dans la facilité à se commettre avec toute chose et à se | **223** | conserver dans cette multiplicité. Cette intensité sans extension des relations est une abstraction creuse, car c'est l'extension qui constitue l'*existence* de l'intensité. Mais, comme nous l'avons rappelé, l'autoconservation de l'inorganique dans sa relation tombe en dehors de la nature de celle-ci, car il n'a pas chez lui-même le principe du mouvement, ou parce que son être n'est pas la négativité absolue et le concept.

Si, en revanche, on considère cet autre côté de l'inorganique non comme un processus, mais comme un être au repos, il est alors la cohésion commune[22], une propriété sensible *simple* venue sur le côté face au moment laissé libre de l'*être-autre*, qui gît démembré en de nombreuses propriétés indifférentes, et passe sous celles-ci, comme le poids spécifique ; la foule des propriétés rassemblées constitue alors l'autre côté qui fait pendant à celui-ci. Mais chez lui, comme chez les autres, *le nombre* est l'unique déterminité, qui non seulement n'exprime pas une relation entre ces propriétés ni un passage des unes aux autres, mais consiste même essentiellement à ne pas avoir de relation

nécessaire, et au contraire à exposer la destruction radicale de toute conformité à une loi, car il est l'expression de la déterminité en ce qu'elle est *inessentielle*. Si bien, donc, qu'une série de corps qui expriment la différence comme différence numérique de leurs poids spécifiques n'est absolument pas parallèle à une série différentielle des autres propriétés, | **224** | même si, pour simplifier la chose, on ne prend qu'une seule ou un petit nombre d'entre elles. Car, en fait, c'est seulement la liasse tout entière de ces propriétés qui pourrait avoir à constituer ici l'autre côté dans ce parallèle. Pour mettre cette liasse en ordre en soi et la lier en un tout, d'un côté, les déterminités en grandeur de ce grand nombre de propriétés sont données à l'observation, mais d'un autre côté, leurs différences entrent en jeu sur le plan qualitatif. Quant à ce qui devrait dans cette masse être désigné comme négatif ou positif et s'abolirait mutuellement, savoir, tout simplement la figuration[23] intérieure et l'exposition de la formule, qui serait très complexe, cela ressortirait au concept, lequel précisément est exclu dans la modalité où les propriétés se trouvent là et sont censées être prises comme des propriétés *qui sont* ; aucune dans cet être ne montre face à l'autre le caractère de quelque chose de négatif, mais chacune *est* aussi bien que l'autre, et aucune ne signifie autrement sa place dans l'ordonnancement du tout. — Dans le cas d'une série qui se développe en différences parallèles — qu'on en pense le rapport comme celui d'une croissance simultanée, ou d'une croissance inversement proportionnelle de part et d'autre —, il s'agit simplement de l'*ultime* expression simple de ce tout résumé, censé constituer un côté de la loi, face au poids spécifique ; mais *ce* même côté, en tant que *résultat qui est*, n'est précisément rien d'autre que ce que nous avons | **225** | déjà évoqué, c'est-à-dire une propriété singulière, comme l'est par exemple aussi la cohésion ordinaire, à côté de laquelle, d'une part, on trouve indifféremment les autres propriétés, et parmi elles aussi le poids spécifique, et d'autre part, toute autre propriété peut avec autant de bon droit, mais tout aussi à tort, être élue comme représentante de tout l'autre côté ; l'une comme l'autre ne feraient que représenter[24] l'essence, ou pour dire la chose en allemand, *vorstellen*, représenter au sens de : placer la chose devant, sans pouvoir être la chose même. En sorte que la tentative de trouver des séries corporelles qui courraient sur le parallélisme simple de deux côtés et exprimeraient la nature essentielle des corps selon une loi corrélant ces côtés, doit être tenue pour une pensée ignorante de sa propre tâche et des moyens de la mener à bien.

Nous avons vu, précédemment, comment était directement importée dans la sphère de l'inorganique la relation de l'extérieur et de l'intérieur chez la figure censée se présenter à l'observation ; on peut désormais indiquer avec plus de précision la détermination qui l'a tirée jusque-là, et il en résultera une autre forme encore et une autre relation de ce rapport. Tombe et s'invalide dans l'organique, en effet, d'une manière générale, ce qui dans l'inorganique semble offrir la possibilité d'une pareille comparaison de l'intérieur et de l'extérieur. L'intérieur inorganique est un intérieur simple, qui s'offre à la perception comme propriété qui est ; c'est pourquoi sa déterminité | **226** | est essentiellement la grandeur, et il apparaît comme une propriété qui est, indifférente à l'extérieur ou aux nombreuses autres propriétés sensibles. Mais l'être pour soi de l'organico-vivant ne vient pas se mettre comme cela sur le côté face à son extérieur : il a chez lui-même le principe de l'*être-autre*. Si nous déterminons l'être pour soi comme *relation simple à soi-même qui se conserve*, son être-autre est la *négativité* simple, et l'unité organique est l'unité de la référence à soi identique à soi et de la négativité pure. Cette unité, en tant qu'unité, est l'intérieur de l'organique ; et ainsi celui-ci est en soi universel ou encore : il est *genre*. Or la liberté du genre par rapport à son effectivité est une autre liberté que celle du poids spécifique par rapport à la figure. La liberté de celle-ci est une liberté *qui est* ; ou encore : elle est de se mettre sur le côté en tant que propriété particulière. Mais comme elle est une liberté *qui est*, elle n'est aussi qu'*Une déterminité* qui appartient *essentiellement* à telle figure, ou par laquelle celle-ci, en tant qu'*essence*, est quelque chose de déterminé. Tandis que la liberté du genre est une liberté générale, indifférente à l'égard de telle figure ou de son effectivité. C'est pourquoi la *déterminité* qui échoit à l'*être pour soi en tant que tel* de l'inorganique, passe, chez l'organique, *sous son* être pour soi, de la même façon que, chez l'inorganique, elle ne passe que sous *l'être* de celui-ci. Et donc, bien qu'en celui-ci elle ne soit en même temps que comme *propriété*, | **227** | elle s'y voit impartir cependant la dignité de *l'essence*, parce que en tant qu'elle est le négatif simple, elle fait face à l'existence en tant qu'être pour autre chose ; et ce négatif simple, dans son ultime déterminité singulière, est un nombre. Mais l'organique est une singularité qui est elle-même négativité pure et qui par conséquent anéantit en soi la déterminité fixe du nombre qui revient à l'*être indifférent*. Dans la mesure où il a chez lui le moment de l'être indifférent et, en celui-ci, du nombre, ce dernier ne

peut par conséquent être pris que comme un jeu chez lui, et non comme l'essence de son caractère vivant.

Et donc, maintenant, bien que la négativité pure, qui est le principe du processus, ne bascule pas hors de l'organique, et que celui-ci ne l'ait donc pas dans son *essence* comme une déterminité, mais que ce soit la singularité elle-même qui soit en soi universelle, cette pure singularité n'est pourtant pas, chez lui, développée et effective dans ses moments pris en tant qu'ils sont eux-mêmes *abstraits* ou *universels*. Cette expression sort au contraire de cette universalité-là qui retombe dans l'*intériorité*, et ce qui vient se mettre entre la réalité ou figure, c'est-à-dire la singularité en développement, et d'autre part l'universel organique, ou le genre, c'est l'universel *déterminé*, l'*espèce*. L'existence à laquelle parvient la négativité de l'universel ou du genre n'est que le mouvement développé d'un processus qui se déroule chez les *parties de la figure qui est*. Si le genre avait | **228** | chez lui, en tant que simplicité au repos, les différentes parties distinctes, et qu'ainsi sa *négativité simple* en tant que telle était en même temps un mouvement qui se déroulait à travers des parties tout aussi simples, immédiatement universelles chez elles-mêmes, qui seraient ici, à titre de ces moments, effectives, le genre organique serait alors conscience. Mais telle qu'elle est ici, la *déterminité simple*, comme déterminité de l'espèce, est présente chez elle sans aucun esprit ; l'effectivité commence à partir d'elle, ou encore, ce qui accède à l'effectivité, ce n'est pas le genre en tant que tel, c'est-à-dire, tout simplement, pas la pensée. Le premier, le genre, en tant qu'organique effectif, n'est représenté que par délégation d'un représentant. Mais ce représentant, le nombre, qui semble désigner le passage du genre dans la configuration individuelle, et offrir à l'observation les deux côtés de la nécessité, d'abord comme déterminité simple, et ensuite comme figure développée et née à la multiplicité, désigne au contraire l'indifférence et la liberté mutuelles de l'universel et du singulier que le genre a abandonné à l'inessentielle différence de grandeur, mais qui, en tant que vivant, s'avère lui-même tout aussi libre par rapport à cette différence. L'universalité vraie, telle qu'elle a été déterminée, n'est ici qu'*essence intérieure* ; comme *déterminité de l'espèce*, elle est universalité formelle, et face à celle-ci, cette universalité vraie passe du côté de la singularité, qui par là même est singularité vivante et se transporte *par son intérieur loin au-delà de sa* | **229** | *déterminité d'espèce*. Mais cette singularité n'est pas en même temps individu universel, savoir, un individu chez qui l'universalité aurait tout aussi bien une effectivité extérieure : ceci tombe au contraire hors de l'organico-vivant. Mais cet individu *universel*, tel que l'est *immédiatement* l'individu des configurations naturelles, n'est pas la conscience proprement dite ; s'il était censé l'être, son existence *d'individu organique et vivant*SINGULIER ne serait pas obligée de basculer hors de lui.

Nous nous trouvons donc en face d'un syllogisme dans lequel l'un des deux extrêmes est *la vie universelle en ce qu'elle est quelque chose d'universel, de général*, ou encore, en tant que genre, tandis que l'autre extrême est *cette même vie universelle* mais *en ce qu'elle est quelque chose de singulier*, ou comme individu universel ; mais le terme médian est composé des deux autres : le premier semble s'y dépêcher comme universalité *déterminée* ou comme *espèce*, et le second comme *singularité proprement dite* ou singulière. — Et comme ce syllogisme ressortit tout simplement au côté de la configuration, on comprend tout aussi bien sous lui ce qui est distingué comme nature inorganique.

Dès lors que maintenant la vie universelle en tant qu'elle est l'*essence simple* du *genre* développe de son côté les différences du concept et doit les exposer comme une série des déterminités simples, celle-ci est un système de différences posées indifféremment, ou encore, une *série numérique*. Si l'organique, précédemment, dans la forme de la singularité, a été opposé à cette différence inessentielle qui ne contient ni n'exprime | **230** | sa nature vivante — et si la même chose exactement doit être dite à l'endroit de l'inorganique d'après la totalité de l'existence qu'il développe dans la foule de ses propriétés, désormais, c'est l'individu universel qui doit être considéré non seulement comme libre de toute articulation du genre, mais comme étant aussi le pouvoir qui le tient. Le genre, qui se décompose en espèces selon la *déterminité universelle* du nombre, ou qui peut aussi prendre pour principe de répartition diverses déterminités singulières de son existence, par exemple, la forme globale extérieure, la couleur, etc., subit en cette paisible occupation une violence de la part de l'individu universel, *la terre*, qui, en ce qu'il est la négativité universelle, fait valoir contre la systématisation du genre les différences, telles que la terre les a en soi, et dont la nature, en vertu de la substance à laquelle elles appartiennent, est une nature autre que celle du genre. Cette

activité du genre devient une occupation entièrement restreinte, qu'il ne peut mener qu'au sein de ces puissants éléments, et qui, interrompue en tous lieux par leur violence effrénée, devient lacunaire et s'étiole.

Il en résulte qu'à même l'existence configurée il ne peut advenir à l'observation que la raison *comme vie en général*, laquelle n'a pas cependant chez soi, dans sa différenciation et de manière effective, de sériation et d'articulation rationnelle, et n'est pas un système des figures fondé en lui-même. — Si | **231** | dans le syllogisme de la configuration organique, le terme médian, où tombe l'espèce et son effectivité comme individualité singulière, avait chez lui-même les extrêmes de l'universalité intérieure et de l'individualité universelle, ce terme médian aurait à même *le mouvement* de son effectivité l'expression et la nature de l'universalité, et serait le développement qui se systématise lui-même. — Et ainsi la *conscience*, entre l'esprit universel et sa singularité, la conscience sensible, a pour terme médian le système des configurations de la conscience, comme vie de l'esprit s'ordonnant en un tout — savoir, le système qui est examiné ici, et qui a comme histoire universelle son existence objectale. Mais la nature organique n'a pas d'histoire ; elle chute immédiatement de son universel, la vie, dans la singularité de l'existence, et les moments de la déterminité simple et de la motilité singulière réunis dans cette effectivité ne produisent le devenir que comme le mouvement contingent au sein duquel chaque moment s'active à sa partie et où le tout est conservé ; mais cette activité vive et intense est limitée *pour elle-même* à son seul point, parce que le tout n'est pas présent en lui, et celui-ci n'y est pas présent parce qu'il n'est pas ici *pour soi* en tant que tout.

Outre, donc, que dans la nature organique la raison observante ne parvient qu'à la contemplation de soi-même comme vie universelle en général, | **232** | la contemplation de son développement et de sa réalisation ne lui advient que selon des systèmes différenciés de manière tout à fait générale, dont la détermination n'a pas son essence dans l'organique en tant que tel, mais réside dans l'individu universel ; et *sous* ces différences de la terre, selon des ordonnancements que le genre tente d'établir.

Dès lors donc que, dans sa réalité, l'*universalité de la vie organique* se laisse immédiatement déchoir dans l'extrême *de la singularité*, sans la médiation véritable qui est pour soi, la raison observante n'a comme chose devant soi que le *point de vue intime* ; et si la raison peut avoir l'oiseux intérêt d'observer ce point de vue intime, elle est alors limitée à décrire et raconter des opinions et des idées sur la nature qui lui passent par la tête. Il est vrai que cette liberté sans esprit du point de vue intime offrira en tous lieux des débuts de loi, des traces de nécessité, des allusions à l'ordre et la mise en série, des relations amusantes et apparentes. Mais dans la relation de l'organique aux différences de l'inorganique, qui ressortissent à l'être, c'est-à-dire aux éléments, aux zones et climats, l'observation, pour ce qui concerne la loi et la nécessité, ne dépasse pas le niveau de la *grande influence*. Et de même, de l'autre côté, où l'individualité n'a pas l'importance et la signification de la Terre, mais de *l'Un immanent* à la vie organique, mais où celui-ci, en unité immédiate avec l'universel, constitue | **233** | bien le genre, dont cependant l'unité simple pour cette même raison précisément ne se détermine que comme nombre et laisse donc libre le phénomène qualitatif — l'observation ne peut pas non plus aller bien au-delà du niveau des *remarques gentilles et bien tournées, des relations intéressantes, de l'amical bon accueil au concept*. Mais les *remarques* bien tournées ne sont pas un *savoir* de la *nécessité*, les relations *intéressantes* en restent à l'*intérêt*, lequel n'est encore pourtant que l'opinion intime qu'on a de la raison ; quant à l'*amabilité* avec laquelle l'individuel fait allusion à un concept, c'est une amabilité enfantine, et même carrément infantile, chaque fois qu'elle veut ou qu'elle est censée valoir quelque chose en soi et pour soi. | **234** |

b. L'observation de la conscience de soi dans sa pureté
et dans sa relation à la réalité effective extérieure.
Lois logiques et lois psychologiques.

L'observation de la nature trouve le concept réalisé dans la nature inorganique, trouve des lois dont les moments sont des choses qui se comportent en même temps comme des abstractions. Mais ce concept n'est pas une simplicité réfléchie en soi-même. La vie de la nature organique, en revanche, est uniquement cette simplicité réfléchie en soi-même, l'opposition inhérente à cette vie, en ce qu'elle est l'universel et le singulier, ne se déploie pas comme opposition dans l'essence de cette vie même ; l'essence n'est pas le genre qui se disjoindrait et se mouvrait dans son élément

sans différence, et qui dans son opposition serait en même temps pour soi-même indifférencié. L'observation ne trouve ce concept libre, dont l'universalité a en soi-même, de façon tout aussi absolue, la singularité développée, que dans le concept existant comme concept, ou encore, dans la conscience de soi. | **235** |

En se retournant maintenant vers et en elle-même, et en visant le concept effectif en tant que concept libre, l'observation rencontre d'abord *les lois de la pensée*. Cette singularité, que la pensée est chez elle-même, est le mouvement abstrait, entièrement repris dans la simplicité, du négatif, et les lois sont à l'extérieur de la réalité. — Elles n'ont pas de *réalité*, ce qui signifie tout simplement qu'elles sont sans vérité. Elles ne sont d'ailleurs pas censées être une vérité *totale et entière*, mais être au moins, malgré tout, vérité *formelle*. Simplement, le purement formel sans réalité est la banale chose-de-pensée[25], ou encore l'abstraction vide dépourvue chez elle de la scission, qui ne serait autre chose que le contenu. — Toutefois, de l'autre côté, dès lors qu'elles sont des lois de la pensée pure, mais que celle-ci est l'universel en soi, et donc un savoir qui a chez lui immédiatement l'être, et en celui-ci toute réalité, ces lois sont des concepts absolus et sont indissociablement les essentialités de la forme aussi bien que des choses. Étant donné que l'universalité qui se meut en soi-même est le concept simple *scindé*, celui-ci a, de cette manière, un *contenu* en soi, un contenu qui est toute espèce de contenu, sauf un être sensible. C'est un contenu qui n'est ni en contradiction avec la forme, ni le moins du monde séparé d'elle, mais au contraire est essentiellement celle-ci même, car celle-ci n'est pas autre chose que l'universel se séparant en ses purs moments.

Mais telle quelle, comme forme ou contenu qui est *pour l'observation* en tant qu'observation, elle reçoit la détermination | **236** | d'un contenu *trouvé*, donné, c'est-à-dire *qui ne fait qu'être*. Ce contenu devient un *être au repos* de relations, une foule de nécessités dissociées, qui, en tant que contenu *fermement établi* en soi et pour soi, sont censées avoir une vérité *dans leur déterminité*, et sont ainsi, de fait, soustraites à la forme. — Mais cette vérité absolue de déterminités fixes ou de nombreuses lois diverses est en contradiction avec l'unité de la conscience de soi, ou de la pensée et de la forme en général. Ce qui est énoncé comme loi établie et durable en soi, ne peut être qu'un moment de l'unité qui se réfléchit en soi ne peut apparaître que comme une grandeur disparaissante. Mais une fois arrachées par l'examen à ce contexte du mouvement et mises une à une en posture singulière, elles ne sont pas en manque de contenu, puisqu'elles ont au contraire un contenu déterminé, mais sont bien plutôt dépourvues de la forme, qui est leur essence. Et de fait, ce n'est pas parce qu'elles sont censées n'être que formelles et ne pas avoir de contenu, mais bien plutôt pour la raison contraire — savoir, que, dans leur déterminité, ou précisément *en tant qu'elles sont un contenu* auquel la forme est prise, elles sont censées valoir pour quelque chose d'absolu — que ces lois ne sont pas la vérité de la pensée. Dans leur vérité, en tant que moments disparaissant dans l'unité de la pensée, il faudrait les prendre comme savoir, ou comme mouvement pensant, et non comme *lois* du savoir. Mais l'observation n'est pas le savoir proprement dit, et ne le connaît pas, mais renverse sa nature en la | **237** | figure de l'*être*, c'est-à-dire, appréhende sa négativité uniquement comme des *lois* de cet être. — Il suffit ici d'avoir mis en évidence l'invalidité des soi-disant lois de pensée en partant de la nature universelle de la chose. Le développement plus détaillé de ce point relève de la philosophie spéculative, où elles se montrent pour ce qu'elles sont en vérité, savoir, des moments disparaissants singuliers dont seul le tout du mouvement pensant, le savoir proprement dit, est la vérité.

Cette unité négative de la pensée est pour soi-même, ou, plutôt, elle est *l'être pour soi-même*, le principe de l'individualité, et dans sa réalité *conscience agissante*. C'est pourquoi c'est vers celle-ci, comme réalité de ces lois, que la conscience observante est ensuite amenée par la nature de la chose. Dès lors que cette connexion n'est pas pour elle, la conscience estime que la pensée perdure à ses yeux dans ses lois, d'un côté, et que de l'autre côté elle obtient un autre être chez ce qui pour elle est maintenant objet, savoir, la conscience agissante qui est de telle manière pour soi qu'elle abolit l'être-autre et a son effectivité dans cette contemplation de soi-même comme étant le négatif.

S'ouvre donc pour *l'observation, dans l'effectivité agissante*[26] *de la conscience, un nouveau champ*. La psychologie contient la multitude de lois selon lesquelles l'esprit se comporte de manière différente face aux différents modes de son effectivité, en ce qu'elle est un *être-autre* | **238** | *trouvé tel quel* ; c'est-à-dire, pour une part, accueille ceux-ci en lui-même et *devient conforme* aux habitudes, aux mœurs et au type de pensée tels qu'il les trouve, en tant que ce en quoi l'esprit est

à ses propres yeux, en tant qu'effectivité, objet — et, pour une autre part, se sait lui-même auto-agissant face à eux, n'en tire pour soi avec inclination et passion que du particulier et *rend conforme à soi* la réalité objectale ; se rapporte négativement à soi-même, dans le premier cas, en tant que singularité, et dans le second cas, en tant qu'être universel. — Sous le premier aspect, l'autonomie donne uniquement à l'élément trouvé tel quel la *forme* de l'individualité consciente en général, et en reste, pour ce qui concerne le contenu, à l'intérieur de l'effectivité universelle qu'elle a trouvée telle quelle ; sous le second aspect, en revanche, elle donne à celle-ci au moins une modification caractéristique, qui ne contredit pas son contenu essentiel, ou encore même, une modification par laquelle l'individu, en tant qu'effectivité particulière et que contenu caractéristique, s'oppose à elle — et devient crime[27], soit en abolissant celle-ci sur un mode uniquement individuel, soit en faisant la chose sur un mode universel, et donc pour tous, en produisant un autre monde, un autre droit, d'autres lois et mœurs en lieu et place de ceux et celles qui existent déjà.

La psychologie observante, qui énonce d'abord ses perceptions des *modes universels* qu'elle remarque chez la conscience en action, découvre un grand nombre de facultés, d'inclinations et de passions, et dès lors que le souvenir | **239** | de l'unité de la conscience de soi ne se laisse pas refouler lors du récit énumératif de toute cette collection, il faut bien qu'elle continue ainsi jusqu'à s'étonner que dans l'esprit, ainsi qu'en un sac, il puisse coexister une si grande quantité de choses à ce point hétérogènes et contingentes les unes par rapport aux autres, compte tenu en particulier de ce qu'elles ne se montrent pas comme des choses mortes et statiques, mais comme des mouvements sans trêve ni repos.

Dans la longue litanie de ces diverses facultés, l'observation est du côté universel ; tandis que l'unité de ces multiples capacités est le côté opposé à cette universalité : l'individualité *effective*. — Mais appréhender et décrire à leur tour par le menu les diverses individualités effectives en sorte qu'il apparaisse que tel homme a plus d'inclination pour ceci, tel autre pour cela, que l'un a plus d'entendement que l'autre, est une activité qui présente moins d'intérêt encore que d'énumérer les espèces d'insectes, de mousses, etc. Ceux-ci, en effet, donnent à l'observation le droit de les prendre un à un et sans concept, parce qu'ils ressortissent essentiellement à l'élément de la singularité contingente. En revanche, prendre, sans aucun esprit, l'individualité consciente comme phénomène *singulier* qui est, comporte ceci de contradictoire que son essence est l'universel de l'esprit. Mais dès lors que son appréhension la fait entrer en même temps dans la forme de l'universalité, elle trouve *sa loi* et semble maintenant viser une fin de raison et s'affairer à une occupation nécessaire. | **240** |

Les moments qui constituent le contenu de la loi sont d'un côté l'individualité proprement dite, et de l'autre sa nature inorganique universelle, c'est-à-dire, les facteurs et circonstances données, la situation, les coutumes, les mœurs, la religion, etc. C'est à partir d'eux qu'il faut concevoir l'individualité déterminée. Ils contiennent aussi bien du déterminé que de l'universel, et sont en même temps *une donnée déjà là* qui s'offre à l'observation et qui s'exprime, de l'autre côté, dans la forme de l'individualité.

Or, la loi de ce rapport des deux côtés devrait bien contenir le genre d'effet et d'influence que ces circonstances déterminées exercent sur l'individualité. Mais cette individualité, c'est précisément *tout aussi bien* d'être *l'universel* et donc de confluer paisiblement et de manière immédiate avec l'universel *donné et déjà là*, les mœurs, les coutumes, etc., et de se conformer à elles, *que* de s'y rapporter antagoniquement, et, ou bien plutôt, de les invertir — de même que de se comporter envers ces facteurs dans leur singularité avec une indifférence complète, de ne pas les laisser agir sur soi, et de ne pas être actif envers eux. C'est pourquoi *ce qui* est censé avoir une influence sur l'individualité, et *le genre* d'influence en question — ce qui, à proprement parler, signifie la même chose — ne dépend que de l'individualité elle-même ; c'est *ce qui fait* que la proposition : telle individualité est devenue *telle individualité déterminée*, ne signifie rien d'autre que : *elle a déjà été cela*. Circonstances, situation, mœurs, etc., qui d'un côté sont montrées | **241** | comme *données*, et d'autre part sont montrées *dans cette individualité déterminée*, n'expriment que l'essence indéterminée de celle-ci, dont nous ne nous occupons pas ici. Si ces circonstances, façon de penser, mœurs, état du monde, etc., n'avaient pas, tout simplement, été, l'individu ne serait certes pas devenu ce qu'il est ; car tous ceux qui se trouvent dans cet état du monde sont cette substance universelle. — Mais tel que cet état du monde s'est particularisé dans *tel* individu —

et c'est celui-là que nous sommes censés concevoir — il faudrait qu'il se soit particularisé en soi et pour soi-même, et qu'il ait agi sur un individu dans cette déterminité qu'il se serait donnée ; c'est seulement ainsi qu'il aurait fait de celui-ci l'individu déterminé qu'il est. Si l'extérieur s'était constitué en soi et pour soi tel qu'il apparaît chez l'individualité, celle-ci serait alors conçue à partir de lui. Nous aurions alors une double galerie d'images dont l'une serait le reflet de l'autre ; l'une étant la galerie de la déterminité et de la délimitation complète de circonstances extérieures, l'autre cette même galerie transposée dans la modalité qu'ont ces circonstances dans l'essence consciente ; la première étant la surface de la sphère, la seconde, étant le point central qui les représente en lui-même.

Mais la surface de la sphère, le monde de l'individu, a immédiatement la signification équivoque d'être *ou bien monde et situation étant en soi et pour soi, et monde de l'individu*, dans la mesure où celui-ci aurait seulement conflué avec ce monde, l'aurait laissé entrer | **242** | en lui tel qu'il est, et ne se serait comporté à son égard que comme conscience formelle — *ou alors* d'être monde de l'individu de la manière où le donné a été *inverti* par lui. — Comme, au nom de cette liberté, l'effectivité est capable de cette signification double, le monde de l'individu ne peut être conçu qu'à partir de celui-ci lui-même, et *l'influence* sur l'individu de l'effectivité représentée comme *étant* en soi et pour soi reçoit absolument par lui le sens opposé, selon lequel ou bien l'individu laisse passer chez lui *sans faire obstacle* tout le flot de l'effectivité qui y influe, ou bien l'interrompt et le retourne. Mais ceci fait de la *nécessité psychologique* un mot si vide de sens qu'il existe une possibilité absolue que cela même qui est censé avoir eu cette influence aurait fort bien pu ne pas l'avoir.

Disparaît ainsi l'*être* qui serait *en soi et pour soi* et qui était censé constituer l'un des côtés, savoir même : le côté universel d'une loi. L'individualité est ce que *son* monde, en tant qu'il est *le sien*, est ; elle est elle-même le cercle de son activité, où elle s'est elle-même représentée comme effectivité, et n'est en fin de compte tout bonnement que l'unité de l'*être donné déjà là* et de l'*être qui a été fait*, unité dont les côtés ne se disjoignent pas, comme dans la représentation de la loi psychologique, en monde déjà donné *en soi* et en individualité qui est *pour soi* ; ou encore, si l'on veut par exemple considérer chaque côté pour soi, nous ne trouvons aucune nécessité ni loi de leur relation l'un pour l'autre. | **243** |

c. Observation de la relation de la conscience de soi à son effectivité immédiate.
Physiognomonie et phrénologie.

L'observation psychologique ne trouve pas de loi du rapport de la conscience de soi à l'effectivité, ou au monde qui lui est opposé, et elle est repoussée par l'indifférence mutuelle de l'une et de l'autre jusqu'à la *déterminité caractéristique* de l'individualité réelle qui est *en soi* et *pour soi*-même, ou qui contient, anéantie dans leur médiation absolue, l'opposition de l'être *pour soi* et de l'être *en soi*. Elle est l'objet qui naît maintenant pour l'observation, ou auquel celle-ci passe.

L'individu est en soi et pour soi-même : il est *pour soi*, ou encore, il est activité libre ; mais il est aussi *en soi* ; ou encore, il a lui-même un *être* déterminé *originel* — déterminité qui, selon le concept, est la même chose que ce que la psychologie voulait trouver en dehors de lui. C'est donc *chez lui-même* que surgit l'opposition qui consiste à être ce double, à la fois le mouvement de la | **244** | conscience et l'être fermement arrêté d'une effectivité phénoménale qui est chez lui immédiatement *la sienne*. Cet *être*, le *corps charnel* de l'individualité déterminée, est l'*originarité* de celle-ci, son « ne pas avoir fait ». Mais dès lors que l'individu n'est en même temps que ce qu'il a fait, son corps est aussi l'expression de soi-même qu'il a lui-même *produite*, est en même temps un *signe* qui n'est pas resté une chose immédiate, mais à même lequel il donne seulement à reconnaître ce qu'il *est* au sens où il met à l'œuvre sa nature originelle.

Si nous examinons les moments présents ici en relation avec le point de vue précédent, nous avons ici une figure humaine universelle, ou du moins la figure universelle d'un climat, d'une partie du monde, d'un peuple, tout comme nous avions auparavant les mêmes mœurs et la même culture universelles. S'ajoutent à cela les circonstances particulières et la situation au sein de l'effectivité universelle ; ici cette effectivité particulière a le statut de formation particulière de la figure de l'individu. — De l'autre côté, de même qu'auparavant la libre activité de l'individu et l'effectivité étaient posées comme *siennes* face à la réalité déjà existante, nous avons ici la

figure comme expression de *son* effectivation posée par lui-même, les traits et les formes de son essence auto-agissante. Mais l'effectivité tant universelle que particulière, que l'observation trouvait antérieurement à l'extérieur de l'individu, est ici l'effectivité *de celui-ci*, son corps, le corps avec lequel il est né, et c'est précisément dans ce corps qu'échoit | **245** | l'expression qui ressortit à son activité, à ce qu'il fait. Dans l'examen psychologique, l'effectivité qui est en soi et pour soi et l'individualité déterminée étaient censées être référées l'une à l'autre ; mais ici c'est *l'individualité* déterminée *tout entière* qui est l'objet de l'observation ; et chaque côté de son opposition est lui-même ce tout. Il n'y a donc pas que *l'être originel*, le corps avec lequel on est né, qui ressortit au tout extérieur, mais également tout aussi bien la formation de celui-ci, qui ressortit à l'activité de l'intérieur. Le corps est l'unité de l'être non formé et de l'être formé, et l'effectivité de l'individu entièrement pénétrée par l'être pour soi. Ce tout, qui ressaisit en lui-même les parties fixes originelles déterminées, et les traits qui ne naissent que par l'effet de l'activité, *est*, et cet *être* est *expression* de l'intérieur, de l'individu posé comme conscience et mouvement. — Et pareillement, cet *intérieur* n'est plus l'auto-activité formelle, sans contenu ou indéterminée, dont le contenu et la déterminité résideraient comme antérieurement dans les circonstances extérieures, mais il est un caractère originaire déterminé en soi, dont la forme n'est que l'activité. C'est donc entre ces deux côtés qu'est examiné ici le rapport afin de savoir comment il doit être déterminé et ce qu'il faut entendre par cette *expression* de l'intérieur dans l'extérieur.

Cet extérieur ne rend d'abord l'intérieur visible que comme *organe*, ou encore, tout simplement, en fait un être pour autre chose ; l'intérieur, en effet, dans la mesure où il est dans l'organe, | **246** | c'est *l'activité* elle-même. La bouche qui parle, la main qui travaille, et, si l'on veut encore les rajouter, les jambes qui vont avec, sont les organes de l'effectivation et de l'accomplissement, qui ont chez eux l'agir en tant qu'*agir*, ou l'intérieur en tant que tel ; tandis que l'extériorité que celui-ci acquiert grâce aux organes est l'acte en tant qu'effectivité dissociée de l'individu. Le langage et le travail sont des manifestations extérieures dans lesquelles l'individu ne se garde et ne se possède plus en lui-même, mais laisse l'intérieur sortir tout entier de lui-même, et l'abandonne à autre chose. C'est pourquoi on peut dire tout aussi bien que ces manifestations extérieures expriment trop l'intérieur, et qu'elles l'expriment trop peu ; *trop* — parce que c'est l'intérieur lui-même qui éclate en elles, qu'il ne demeure pas d'opposition entre elles et lui ; elles ne donnent pas seulement une *expression* de l'intérieur, mais donnent immédiatement cet intérieur lui-même ; *trop peu* — parce que dans la parole et l'action, l'intérieur fait de soi un autre, et donc s'abandonne ainsi à l'élément de la métamorphose, qui invertit le mot prononcé et l'acte accompli et en fait autre chose que ce qu'ils sont en soi et pour soi en tant qu'actions de tel individu déterminé. Non seulement les œuvres produites par les actions perdent, par cette extériorité de l'intervention d'autres, leur caractère d'êtres durables face à d'autres individualités ; mais en se rapportant à l'intérieur qu'elles contiennent comme un extérieur mis à part et indifférent, elles peuvent | **247** | être en tant qu'intérieur, *par le fait de l'individu* lui-même, autre chose que ce qu'elles apparaissent — soit qu'il fasse d'elles intentionnellement pour l'apparition phénoménale autre chose que ce qu'elles sont en vérité — soit qu'il soit lui-même trop maladroit pour se donner la façade qu'il voulait, à proprement parler, et pour la fixer de telle manière que son œuvre ne puisse être invertie par d'autres en autre chose que ce qu'elle est. L'activité, donc, en tant qu'œuvre accomplie, a cette double signification contraire d'être soit l'individualité *intérieure* et *non* son *expression*, ou bien, en tant qu'extérieur, d'être une effectivité *libre*, dégagée de l'intérieur, quelque chose de tout à fait différent de lui. En vertu de cette équivocité, nous devons regarder autour de nous si nous ne voyons pas l'intérieur tel qu'il *est encore*, mais cette fois visible et extérieur, *chez l'individu lui-même*. Or, dans l'organe, il n'est que comme *activité* immédiate proprement dite qui parvient à son extériorité dans l'acte accompli, lequel représente ou ne représente pas l'intérieur. Considéré selon cette opposition, l'organe ne nous octroie donc pas l'expression qui est recherchée.

Si seulement maintenant la figure extérieure, dans la mesure où elle ne serait pas organe ou *activité*, donc en tant que Tout *au repos*, pouvait exprimer l'individualité intérieure, elle se comporterait donc comme une chose bien existante qui accueillerait tranquillement l'intérieur, comme quelque chose d'étranger, dans son existence passive, et par là même deviendrait le *signe* de celui-ci — c'est-à-dire une expression extérieure, contingente, dont le côté *effectif* serait pour soi sans signification | **248** | — un langage dont les sons et les combinaisons de sons ne sont pas la chose même, mais lui sont rattachés par le libre choix arbitraire[28] et sont pour elle contingents.

Ce genre de liaison arbitraire opérée entre des choses qui sont l'une pour l'autre un extérieur ne donne pas une loi. La physiognomonie cependant est censée se distinguer d'autres arts médiocres et d'autres disciplines de la pire espèce en ce qu'elle examine l'individualité déterminée dans l'opposition *nécessaire* d'un intérieur et d'un extérieur, du caractère en tant qu'essence consciente, et de ce même caractère en tant que figure qui est, et réfère ces moments l'un à l'autre tels qu'ils sont référés l'un à l'autre par leur concept et doivent donc constituer le contenu d'une loi. Tandis que dans l'astrologie, la chiromancie et autres sciences du même genre, il n'y a semble-til que de l'extérieur référé à de l'extérieur, on met en relation n'importe quoi à quelque chose qui lui est étranger. *Telle* constellation à la naissance, et quand on ramène cet extérieur plus près du corps proprement dit, *tels* traits de la main sont des moments *extérieurs* pour une vie plus ou moins longue, et pour la destinée de l'homme singulier en général. En tant qu'extériorités ils ont un rapport d'indifférence les uns aux autres, et n'ont pas l'un pour l'autre la nécessité qui est censée résider dans la relation d'un *extérieur* et d'un *intérieur*.

Il est vrai que la main ne semble pas tant être pour le destin quelque chose d'extérieur que | **249** | se rapporter à lui, au contraire, comme quelque chose d'intérieur. Le destin, en effet, n'est à son tour lui-même que l'apparition phénoménale de ce que l'individualité déterminée est *en soi* en tant que déterminité originelle intérieure. Or, pour savoir ce que cette individualité est en soi, le chiromancien de même que le physiognomoniste usent d'un procédé plus rapide que Solon, par exemple, qui estimait ne pouvoir savoir cela qu'à partir du cours de l'existence tout entière et qu'une fois ce cours achevé ; lui considérait le phénomène, tandis qu'eux considèrent l'*en soi*. Mais que la main expose nécessairement l'*en soi* de l'individualité en regard de son destin est une chose qui se voit aisément au fait qu'à côté de l'organe du langage elle est, plus qu'autre chose, ce par quoi l'homme se fait lui-même apparaître et être effectivement. Elle est le maître d'œuvre inspiré de son bonheur ; on peut dire d'elle qu'elle *est* ce que l'homme *fait*, car c'est chez elle en tant qu'organe actif de son auto-accomplissement qu'il est présent comme celui qui anime, et dès lors qu'il est originairement son propre destin, elle exprimera donc cet en soi.

De cette détermination, selon laquelle l'*organe* de l'activité est *tout aussi bien* un *être* que l'*agir* en lui, ou que l'être *en soi* intérieur lui-même a chez lui une *présence* et un *être* pour autre chose, résulte un point de vue sur celui-ci tout à fait différent du précédent. Si, en effet, les organes se révélaient comme ne pouvant être pris pour des *expressions* de l'intérieur, tout simplement parce que, en eux, l'agir est présent | **250** | *en tant qu'agir*, mais que l'agir *en tant qu'acte accompli* n'est qu'extérieur, et que de cette manière intérieur et extérieur tombent l'un à l'écart de l'autre, et sont ou peuvent être des étrangers l'un pour l'autre, il faut, d'après la détermination examinée, que l'organe soit de nouveau pris aussi comme terme *médian* de l'un et l'autre, dès lors que le fait précisément que l'agir soit *présent* chez lui constitue en même temps une *extériorité* de cette activité, savoir, et au demeurant, une autre extériorité que celle de l'acte accompli, laquelle, en effet, demeure à l'individu et chez lui. — Or, ce médian et cette unité de l'intérieur et de l'extérieur sont d'abord eux-mêmes, également, extérieurs ; mais dorénavant cette extériorité est en même temps accueillie dans l'intérieur ; elle fait face, en tant qu'extériorité *simple*, à l'extériorité dispersée, laquelle ou bien n'est qu'une œuvre ou un état *singulier* contingent pour l'individualité tout entière, ou bien alors, en tant qu'extériorité *totale*, est le destin éclaté, éparpillé en une multitude d'œuvres et d'états. Par conséquent, les *simples traits de la main*, et pareillement le *timbre* et le *volume* de la *voix*, en tant que déterminité individuelle du *langage* — et ce langage à son tour, tel qu'il acquiert par la main une existence plus assurée que par la voix, l'*écriture*, dans sa particularité *manuscrite* — tout ceci est *expression* de l'intérieur, et de telle manière que cette expression, en tant que l'*extériorité simple*, se retrouve à son tour face à *l'extériorité multiple* de l'action et du destin, se comporte face à ceux-ci comme un *intérieur*. — Si donc on prend d'abord la nature déterminée et la caractéristique innée | **251** | de l'individu, en même temps que ce qu'il est devenu du fait de la culture, pour *l'intérieur*, pour l'essence de l'action et du destin, cet individu a *d'abord* son *apparition phénoménale* et son extériorité en l'espèce de sa bouche, de sa main, de sa voix, de son écriture, ainsi que des autres organes et de leurs déterminités permanentes ; et c'est *seulement alors*, après cela, qu'il s'exprime *plus avant* vers l'extérieur en s'appuyant sur son effectivité dans le monde.

Or, comme ce médian se détermine comme la manifestation extérieure qui est en même temps reprise dans l'intérieur, son existence n'est pas bornée à l'organe immédiat de l'agir, il est au contraire tout simplement le mouvement et la forme du visage et de la configuration en général,

en ce qu'ils n'accomplissent rien. Ces traits et leur mouvement sont, selon ce concept, l'activité retenue qui demeure chez l'individu, et, selon sa relation à l'activité effective, la surveillance et l'observation propre de cette activité, l'*expression extérieure* comme *réflexion sur* l'expression effective. — L'individu n'est pas muet pendant que et sur le fait qu'il agit extérieurement, parce que ce faisant il est en même temps réfléchi en soi, et il manifeste extérieurement cet être réfléchi en soi ; cette activité théorique, ou le langage que l'individu se tient avec lui-même sur elle, est aussi perceptible pour d'autres oreilles, car ce langage intérieur est lui-même une expression extérieure.

C'est donc à même cet intérieur, qui demeure un intérieur dans son expression extérieure, que l'*être*-réfléchi | **252** | de l'individu est observé depuis son effectivité, et il faut voir maintenant ce qu'il en est de cette nécessité qui est posée dans cette unité. — Cet être réfléchi est d'abord différent de l'acte proprement dit, et peut donc être quelque chose *d'autre* et être pris pour quelque chose d'autre que ce qu'est cet acte ; on voit au visage de quelqu'un si, pour lui, ce qu'il dit ou fait est *sérieux* ou pas. — Mais à l'inverse, ce qui est censé être expression de l'intérieur est en même temps une expression *qui est*, et retombe soi-même par là dans la détermination de l'*être* qui est absolument contingent pour l'essence consciente de soi. C'est pourquoi il s'agit certes d'une expression, mais en même temps aussi uniquement en tant que *signe*, si bien que ce à quoi ressemble ce qui exprime le contenu exprimé est parfaitement indifférent à ce dernier. Certes, dans cette apparition phénoménale, l'intérieur est un Invisible *visible*, mais sans être rattaché à elle ; il peut tout aussi bien être dans un autre phénomène, qu'un autre intérieur peut être dans le même phénomène. — Lichtenberg a donc raison de dire : *quand bien même le physiognomoniste mettrait un jour la main sur l'homme, il suffirait à celui-ci d'une seule brave petite décision pour se rendre de nouveau incompréhensible pendant des millénaires*[29]. — De même que, dans le rapport précédent, les circonstances présentes étaient une chose qui est, à quoi l'individualité empruntait ce qu'*elle* pouvait et ce qu'*elle* voulait, soit en s'abandonnant entièrement à elle, soit en l'invertissant, raison pour laquelle cet être ne contenait pas la nécessité et l'essence | **253** | de l'individualité — de même ici l'être immédiat phénoménal de l'individualité est un être qui, ou bien exprime son être-réfléchi depuis la réalité effective et son être en soi-même, ou bien n'est pour elle qu'un signe qui est indifférent à ce qui est désigné, et donc, en vérité, ne désigne rien. Il est à ses yeux aussi bien son visage que le masque qu'elle porte et peut enlever. — Elle pénètre toute sa figure, se meut, parle en elle ; mais cette existence tout entière, cet être-là, sort de ce rapport et vient aussi bien se mettre, comme un être indifférent, face à la volonté et à l'action ; l'individualité détruit chez cet être le sens qu'il avait auparavant, qui était d'avoir chez lui l'être-réfléchi en soi ou l'essence vraie de celle-ci, et la place, au contraire, à l'inverse, dans la volonté et dans l'acte.

L'individualité *abandonne l'être-réfléchi en soi* qui est exprimé dans les *traits*, et *place son essence dans l'œuvre*. En cela, elle contredit le rapport établi par l'instinct rationnel qui s'installe dans l'observation de l'individualité consciente de soi en vue de ce qui est censé être son *intérieur* et son *extérieur*. Cette perspective nous amène à la pensée proprement dite qui est au principe de la *science* — si l'on veut employer ce mot — physiognomonique. L'opposition à laquelle cette observation aboutit, est quant à la forme l'opposition du pratique et du théorique, l'un et l'autre étant posés en l'espèce au sein du pratique proprement dit — de l'individualité qui | **254** | s'effective dans l'action, celle-ci étant prise au sens le plus général, et de cette même individualité, telle que dans cette action elle est en même temps hors de celle-ci, réfléchie en soi, l'action étant son objet. L'observation enregistre cette opposition selon le même rapport inversé où celle-ci se détermine dans le phénomène. Ce qui vaut à ses yeux pour *l'extérieur inessentiel* c'est l'*acte* lui-même et l'œuvre, que ce soit celle du langage ou celle d'une effectivité plus solidement établie — tandis qu'elle tient pour l'*intérieur essentiel l'être en soi-même* de l'individualité. Entre les deux côtés que la conscience pratique a chez elle, entre l'envisagement et l'acte, entre l'*opinion intime* sur son action, et l'*action* elle-même, l'observation choisit le premier côté comme intérieur vrai — et celui-ci est censé avoir son expression extérieure plus ou moins *inessentielle* en l'acte, et son expression extérieure vraie, par contre, en sa figure. Cette dernière manifestation extérieure est la présence sensible immédiate de l'esprit individuel ; l'intériorité qui est censée être la vraie, est la propriété caractéristique de l'intention et la singularité de l'être pour soi ; l'une et l'autre sont l'esprit tel qu'on *estime* intimement qu'il est. Ce que l'observation a pour objets, c'est donc de l'existence *conjecturée*, et c'est parmi cela qu'elle cherche des lois.

L'opinion immédiate qu'on a quant à une présence elle-même conjecturée de l'esprit est la

physiognomonie naturelle, le jugement hâtif sur la nature intérieure et sur le caractère de la figure de celle-ci quand on la voit pour la première fois. L'objet de cette opinion est du genre de ceux dans l'essence desquels il est | **255** | d'être en vérité autre chose que simplement un être immédiat sensible. Certes, c'est aussi précisément cet être-réfléchi en soi dans le sensible à partir de lui, qui est présent, c'est la visibilité en tant que visibilité de l'invisible qui est objet de l'observation. Mais c'est précisément cette présence immédiate sensible qui est l'*effectivité* de l'esprit, telle qu'elle est seulement pour l'opinion intime ; et on voit l'observation venir traîner par là avec toute sa présumée existence, avec la physionomie, l'écriture des gens, le son de leur voix, etc. — Elle réfère ce genre d'existence à ce genre, précisément, d'*intérieur présumé*. Ce n'est pas l'assassin, le voleur qui sont censés être reconnus, mais *l'aptitude à l'être* ; la déterminité abstraite bien établie se perd ipso facto dans la déterminité concrète infinie de l'individu *singulier*, laquelle requiert maintenant des effigies plus empreintes d'art que ne le sont ces qualifications. Ce genre d'effigies empreintes d'art en disent sans doute plus que les qualificatifs assassin, voleur, ou encore généreux, non corrompu, etc., mais pour la fin qu'elles visent, savoir, d'énoncer l'être qu'on présume ou l'individualité singulière, elles n'en disent, loin s'en faut, pas assez ; aussi peu en tout cas que les effigies de la figure, qui vont au-delà du front aplati, du grand nez, etc. Car la figure singulière, comme la conscience de soi singulière, en tant qu'être « qu'on présume », est inénonçable. La science de la connaissance des hommes, qui se penche sur l'homme qu'on estime, à tort, être, tout comme celle de la physiognomonie, qui se penche sur sa présumée et ineffective effectivité et prétend élever au niveau du savoir le jugement sans conscience de la physiognomonie | **256** | naturelle, est donc quelque chose qui n'a ni fin, ni fond, qui ne peut jamais parvenir à dire ce qu'elle veut dire, précisément parce qu'elle ne fait que vouloir dire, qu'avoir un point de vue intime, et que son contenu n'est que point de vue intime.

Les *lois* que cette science tâche de trouver sont des relations entre ces deux côtés présumés, et ne peuvent donc elles-mêmes être rien d'autre qu'un point de vue intime vide. De même, étant donné que ce pseudo-savoir conjecturé qui se met en besogne de s'occuper de l'effectivité de l'esprit a justement pour objet que l'esprit sortant de son existence sensible se réfléchisse en soi, et que l'existence déterminée est pour lui une contingence indifférente, il est bien obligé de savoir immédiatement qu'avec les lois qu'il a découvertes rien n'est dit, et qu'au contraire, à dire vrai, il n'y a là que pur et simple bavardage creux, ou que quelqu'un a simplement donné *son opinion intime*, expression qui a ceci de vrai qu'elle exprime la chose pour ce qu'elle est : dire son *opinion*, et ce faisant ne pas faire savoir la chose elle-même, mais seulement une opinion *qui vient de soi*. Mais quant à leur *contenu*, ces observations ne sauraient se distinguer de celles-ci : « Il pleut chaque fois que c'est la foire annuelle, dit le boutiquier ; et aussi chaque fois que je mets du linge à sécher, dit la ménagère[30]. »

Lichtenberg, qui caractérise ainsi l'observation physiognomonique, dit encore[31] : « Si quelqu'un disait à un autre ; "Tu agis certes comme un homme | **257** | honnête, mais je vois à ta figure que tu te forces, et que dans ton cœur tu es un gredin" ; pour sûr, le brave garçon qui entendrait ce genre d'apostrophe y répliquerait, et ceci d'un bout à l'autre de la terre, par une bonne paire de claques. » — Si cette réplique *touche juste*, c'est parce qu'elle est la réfutation du premier présupposé d'une science du point de vue intime de ce genre, savoir, que *la réalité effective* de l'homme, c'est son visage, etc. — L'*être vrai* de l'homme est bien plutôt son acte ; c'est en cet acte que l'individualité est *effective*, et c'est lui qui abolit l'*intimement conjecturé dans ses deux côtés*. D'abord le conjecturé en tant qu'être corporel au repos ; l'individualité se présente au contraire dans l'action comme l'essence *négative* qui *n'est* qu'en abolissant de l'être. Et ensuite, l'acte abolit pareillement l'inénonçabilité de l'opinion en regard de l'individualité consciente de soi, qui, dans l'opinion, est une individualité infiniment déterminée et déterminable. Dans l'acte accompli, cette mauvaise infinité est anéantie. L'acte est quelque chose de déterminé simplement, d'universel, susceptible d'être saisi dans une abstraction ; il est meurtre, vol, ou bienfait, acte de bravoure, etc., et on peut *dire* de lui ce qu'*il est*. Il *est* ceci, et son être n'est pas seulement un signe, mais la chose elle-même. Il *est* ceci, et l'homme individuel *est* ce que *cet acte est* ; dans la simplicité de *cet être*, l'homme individuel est essence qui est pour d'autres, essence universelle, et cesse d'être seulement essence conjecturée par un point de vue intime. | **258** | Certes il n'y est pas posé en tant qu'esprit ; mais dès lors qu'il est question de son *être* en tant qu'être, et que d'*un côté* l'être double, celui de la *figure* et celui de l'*acte*, se fait face à lui-même, et que l'une comme l'autre sont censés être son

effectivité, on peut seulement affirmer de l'acte, au contraire, qu'il est son *être authentique*, et on ne peut pas le dire de sa figure qui était censée exprimer ce qu'il a intimement en tête en commettant ses actes, ou ce qu'on estimait qu'il ne pouvait que faire. Pareillement, dès lors que *de l'autre côté*, son *œuvre* et sa *possibilité* intérieure, son aptitude ou son intention, se font face, c'est cette œuvre seule qui doit être regardée pour son effectivité vraie, même s'il se fait lui-même des illusions à ce sujet, et, si, revenu de son action en soi-même, il estime être autre chose dans cet intérieur que dans *l'acte*. L'individualité qui se confie à l'élément objectal en devenant une œuvre s'abandonne certes, ce faisant, à la perspective d'être modifiée et invertie. Mais ce qui fait le caractère de l'acte, c'est précisément de savoir s'il est un être effectif qui se maintient, ou seulement une œuvre conjecturée, qui périt en soi et s'annule. L'objectalité ne change pas l'acte lui-même, mais montre seulement *ce* qu'il est, c'est-à-dire s'il *est* ou s'il n'*est rien*. — Le démembrement de cet être en intentions, et les autres finesses du même ordre, par lesquelles l'homme, c'est-à-dire son acte, est censé être ramené à l'explication d'un être conjecturé par un point de vue intime, quelles que soient par ailleurs les intentions particulières qu'il puisse lui-même aller créer quant à son effectivité doivent | **259** | demeurer l'apanage de l'oisiveté de l'opinion, laquelle, si elle veut mettre en œuvre sa sagesse sans actes, dénier à l'homme agissant le caractère de raison, et le maltraiter de telle manière qu'au lieu de l'acte elle veuille au contraire proclamer la silhouette et les traits du visage pour l'être de cet homme, doit bien s'attendre à la réplique que nous évoquions ci-dessus, qui lui démontrera que la silhouette n'est pas l'*en soi*, mais peut être au contraire un objet auquel on peut appliquer un certain traitement.

Si maintenant nous regardons dans sa totalité l'ensemble des rapports en général dans lesquels l'individualité consciente de soi peut être observée dans son face-à-face avec son extérieur, nous verrons revenir une chose dont l'observation doit encore se faire son objet. Dans la psychologie, c'est l'*effectivité extérieure des choses* qui est censée avoir chez l'esprit sa *contre-image* à elle-même consciente et rendre celui-ci concevable. Dans la physiognomonie, en revanche, l'esprit est censé connu dans son extérieur *propre* comme dans un être qui soit le *langage* : l'invisibilité visible de son essence. Reste encore la détermination du côté de l'effectivité selon lequel l'individualité exprimerait son essence à même son effectivité immédiate, ferme, sa pure et simple existence. — Cette dernière relation se distingue donc de la relation physiognomonique en et par ceci que cette dernière est la présence *parlante* de l'individu qui dans sa manifestation extérieure *agissante* expose en même temps celle qui se *réfléchit* et *s'examine* en soi-même, manifestation extérieure | **260** | qui est elle-même mouvement, traits au repos qui sont eux-mêmes essentiellement un être intermédié. Tandis que dans la détermination que nous devons encore examiner, l'extérieur est enfin une effectivité entièrement *au repos*, statique, qui n'est pas en elle-même signe discourant, mais s'expose pour soi-même séparément du mouvement conscient de soi et est comme pure et simple chose.

Il est clair pour commencer, quant à la relation de l'intérieur à cette sienne extériorité, qu'elle semble devoir être conçue comme rapport de *connexion causale*, dès lors que ce rapport, c'est la relation, en tant que relation *nécessaire* de quelque chose qui est en soi à une autre chose qui est en soi.

Or, pour que l'individualité spirituelle ait de l'effet sur le corps, il faut qu'en tant que cause elle soit elle-même corporelle. Mais l'instance corporelle dans laquelle elle est en tant que cause est l'organe, non point celui de l'activité à l'égard de l'effectivité extérieure, mais de l'activité en soi-même de l'essence consciente de soi, n'agissant à l'extérieur qu'à l'égard de son propre corps. On ne peut pas prévoir tout de suite quels peuvent être ces organes. Si l'on pensait seulement aux organes en général, on aurait vite sous la main l'organe du travail en général, et pareillement l'organe de l'instinct sexuel, etc. Seuls les organes de ce genre doivent être considérés comme des outils ou comme des parties que l'esprit, en ce qu'il est l'un des extrêmes, a comme médian par rapport à l'autre extrême, qui est *objet* extérieur. | **261** | Tandis qu'ici nous entendons un organe dans lequel l'individu conscient de soi en tant qu'extrême face à sa propre effectivité, qui lui est opposée, se conserve *pour soi*, qui n'est pas un organe tourné en même temps vers l'extérieur, mais réfléchi dans son action, un organe chez qui le côté de l'*être* n'est pas un *être pour autre chose*. Certes, dans la relation physiognomonique, l'organe est également considéré comme une existence réfléchie en soi et qui commente verbalement l'activité ; mais cet être est quelque chose d'objectal, et le résultat de l'observation physiognomonique est que la conscience de soi vient faire face précisément à cette

sienne effectivité comme à quelque chose d'indifférent. Cette indifférence disparaît en ceci que cet être réfléchi en soi est lui-même *agissant avec efficience* ; et par là même cette existence acquiert une relation nécessaire avec lui ; mais pour que cet être-réfléchi en soi soit efficient sur l'existence, il faut qu'il ait lui-même un être, mais non point à proprement parler un être objectal, et c'est en tant que cet organe qu'il doit être mis en évidence.

Or, dans la vie commune, la colère, par exemple, comme activité intérieure de ce genre, est située dans le foie ; Platon attribue même à celui-ci quelque chose de plus élevé encore, qui serait même selon certains ce qu'il a de plus haut, savoir, la prophétie, ou le don d'énoncer le sacré et l'éternel d'une manière qui n'est pas celle de la raison. Simplement, le mouvement qui est celui de l'individu dans le foie, dans le cœur, etc., ne peut être regardé pour le mouvement entièrement réfléchi en soi | **262** | de celui-ci, mais il y est au contraire de telle manière qu'il est déjà imprimé dans son corps et en tire une existence animale qui se tourne vers l'extériorité.

Le *système nerveux*, en revanche, est le repos immédiat de l'organique dans son mouvement. Certes, les *nerfs* proprement dits sont à leur tour les organes de la conscience déjà enfoncée dans la direction de l'extérieur qui est la sienne ; mais le cerveau et la moelle épinière peuvent être considérés comme la présence immédiate demeurant en soi — la présence non objectale, et qui ne va pas non plus au-dehors — de la conscience de soi. Dans la mesure où le moment de l'être, que cet organe a, est un *être pour autre chose*, est existence, cet être est un être mort, il n'est plus présence de la conscience de soi. Mais cet *être en soi-même* est, selon son concept, un fluide où les cercles qui se dessinent à sa surface se dissolvent immédiatement, et où aucune différence ne s'exprime comme différence *qui est*. Dans le même temps, de même que l'esprit lui-même n'est pas une chose abstraitement simple, mais un système de mouvements où il se différencie en moments, tout en demeurant lui-même libre au sein de cette différenciation, et de même qu'il articule en général son corps en différents dispositifs d'exécution, et ne destine qu'à un seul dispositif une partie singulière, on peut également se représenter que *l'être* fluide de son être *en soi-même* est un être articulé ; et il semble qu'il faille bien se le représenter ainsi, parce que l'*être*-réfléchi en soi de l'esprit dans le cerveau n'est lui-même à son tour qu'un élément médian de son essence pure et de son articulation corporelle, | **263** | élément médian qui, ainsi, du fait de la nature de l'une et de l'autre, et donc du côté de cette dernière, doit avoir à son tour chez lui aussi l'articulation *qui est*.

L'être spirituel-organique a en même temps le côté nécessaire d'une existence *au repos* qui perdure ; en tant qu'extrême de l'être pour soi, il doit prendre du recul, et avoir ce côté face à soi comme l'autre extrême, qui dès lors est l'objet sur lequel il agit en tant que cause. Si donc, maintenant, le cerveau et la moelle épinière sont cet *être pour soi* corporel de l'esprit, le crâne et la colonne vertébrale sont, outre cela, l'autre extrême excrété, savoir, la chose immuable et statique. — Mais dès lors qu'il ne vient à l'esprit de chacun, songeant à la localisation proprement dite de l'existence de l'esprit, que la tête et pas le dos, nous pouvons nous contenter, dans l'examen d'un savoir comme celui auquel nous avons affaire, de nous fonder sur cette raison, qui pour lui n'est pas trop mauvaise, pour limiter cette existence au crâne. Si quelqu'un devait songer au dos, dans la mesure où il peut arriver, parfois, que par lui, du savoir et de l'activité soient, pour une part, rentrés au-dedans, mais, pour une autre part aussi, poussés au-dehors, cela ne démontrerait rien quant au fait qu'il faille prendre en même temps la moelle épinière comme localisation immanente de l'esprit et sa colonne comme existence en contre-image, et cela parce que cela démontrerait trop. Car on peut tout aussi bien se rappeler que | **264** | d'autres voies externes de contribution à l'activité de l'esprit ont encore l'heur de plaire, tant pour l'éveiller, que pour la retenir. — C'est donc *à juste titre*, si l'on veut, que la colonne vertébrale tombe. Et c'est une *construction* guère plus mauvaise que celle de nombreuses autres doctrines de philosophie de la nature, que de poser que le crâne n'est assurément pas la seule partie du corps à contenir les *organes* de l'esprit. Ceci, en effet, a été exclu antérieurement à partir du concept de ce rapport, et c'est pourquoi le crâne a été pris comme côté de l'existence ; ou encore, s'il n'était pas loisible de rappeler le *concept* de la chose, l'expérience nous apprend bien que l'on *n*'assassine *pas*, *ne* vole *pas*, *n*'écrit *pas* de poème avec le crâne, comme on voit avec l'œil, en tant qu'organe. — C'est pourquoi il vaut mieux éviter d'utiliser l'expression *organe* pour la *signification* du crâne dont nous devons encore parler. Car bien qu'on ait coutume de dire que ce qui importe pour les gens raisonnables n'est pas le mot, mais la *chose* elle-même, ceci n'autorise point cependant à désigner une chose par un nom qui ne lui convient pas, car c'est tout à la fois une maladresse et une tromperie, qui consiste à estimer et à faire croire qu'il ne nous manque

que le *mot* juste, tout en se dissimulant que ce qui manque, en fait, c'est la chose, c'est-à-dire, le concept. Si ce dernier était bien là, il aurait aussi son mot juste. — La seule chose qui d'abord ait été déterminée, c'est que, de même que le cerveau est la tête vivante, le crâne est le *caput mortuum*[32]. | **265** |

C'est donc dans cet être mort que les mouvements mentaux et les modes déterminés du cerveau devraient se donner leur exposition d'effectivité en extériorité qui, cependant, est encore sise chez l'individu lui-même. Pour le rapport de ceux-ci au crâne, qui en tant qu'être mort n'a pas chez lui l'esprit de manière immanente, ce qui se présente d'abord c'est le rapport établi ci-dessus, extérieur et mécanique, tel que les organes proprement dits — lesquels sont situés dans le cerveau — l'expriment ici dans la rondeur, là l'écrasent en largeur, ou encore l'aplatissent carrément, ou agissent autrement encore sur lui, comme on voudra. Certes, étant lui-même une partie de l'organisme, il faut penser en lui, comme en chaque os, une autoformation vivante, en sorte que, considéré de ce point de vue, c'est bien plutôt lui, le crâne, qui de son côté comprime le cerveau et arrête sa limitation extérieure ; ce dont, du reste, étant l'élément le plus dur des deux, il a davantage la capacité. Mais, en l'espèce, ce serait toujours le même rapport dans la détermination de l'activité réciproque de l'un et de l'autre qui demeurerait ; que le crâne, en effet, soit le déterminant ou le déterminé, cela ne changerait absolument rien à la connexion causale, si ce n'est qu'alors on ferait du crâne un organe immédiat de la conscience de soi, parce que alors le côté de l'*être pour soi* se trouverait en lui en tant que *cause*. Simplement, dès lors que l'*être pour soi* en tant que *vieorganique* échoit d'égale manière *chez l'un et l'autre*, c'est en fait la connexion causale entre eux qui tombe. Ces développements continués de l'un et de l'autre seraient cependant corrélés à l'intérieur, | **266** | et seraient une harmonie préétablie organique qui laisserait libres l'un à l'égard de l'autre les deux côtés en relation mutuelle, et laisserait à chacun sa *figure* propre, à laquelle la figure de l'autre n'a pas besoin de correspondre ; et plus encore laisserait libre l'une envers l'autre la figure et la qualité — de même que la forme des raisins et le goût du vin sont libres l'un par rapport à l'autre. — Mais dès lors que la détermination de l'*être pour soi* échoit du côté du cerveau, tandis que la détermination de l'*existence* échoit du côté du crâne, il faut mettre *aussi* à l'intérieur de l'unité organique une corrélation causale de ces deux côtés ; une relation nécessaire de ceux-ci en tant que côtés extérieurs l'un pour l'autre, c'est-à-dire une relation elle-même externe par laquelle donc leurs *figures* seraient déterminées l'une par l'autre.

Mais pour ce qui regarde la détermination dans laquelle l'organe de la conscience de soi serait une cause active sur le côté opposé, on peut discuter à l'envi de multiples manières ; car il est question là de la conformation d'une cause considérée selon son existence *indifférente*, sa figure et sa dimension, d'une cause dont l'intérieur et l'être pour soi sont précisément censés être le genre de chose qui ne concerne en rien l'existence immédiate. L'autoformation organique du crâne est d'abord indifférente à l'action mécanique, et le rapport de ces deux rapports, puisque celui-ci est la référence de soi à soi-même, est précisément cette indéterminité et cette absence | **267** | de limite elle-même. Dès lors, même si le cerveau accueillait en lui les différences de l'esprit en autant de différences qui soient, et était une pluralité d'organes internes occupant un espace distinct — ce qui contredit la nature, qui donne aux moments du concept une existence propre, et met donc *purement d'un côté* la *simplicité fluide* de la vie organique, et de l'autre l'*articulation* et la *répartition* de cette vie également dans ses différences, de telle sorte que ces dernières, telles qu'on doit les appréhender ici, se montrent comme des choses anatomiques particulières — il n'en reste pas moins que demeurerait sans réponse déterminée la question de savoir si un moment de nature spirituelle, selon qu'à l'origine il est plus ou moins fort, devrait, soit, dans le premier cas, posséder un organe cérébral *plus expansé*, soit, dans le second cas, un organe *plus contracté*, ou bien rigoureusement l'inverse. — De même que demeurerait sans réponse la question de savoir si son *développement* augmenterait ou diminuerait les dimensions de l'organe, le rendrait plus fruste et plus épais, ou plus fin. Le fait que la réponse à la question de ce à quoi ressemble la cause demeure indéterminée a pour conséquence qu'on laisse également sans réponse la question de la façon dont se produit l'action sur le crâne, si elle consiste en un élargissement, ou en un étrécissement et recroquevillement complet. Si l'on veut, par exemple, définir cette action de manière un peu plus *distinguée* en la définissant comme *excitation*, il n'en demeure pas moins indéterminé si cela se produit de manière érectile, comme fait un cataplasme de cantharide, ou de manière flaccidifiante comme fait un vinaigre. — Pour tous les points de vue du même genre on pourra avancer des raisons plausibles, puisque la

relation organique, | **268** | qui intervient tout autant, laisse se produire aussi bien l'un que l'autre et est indifférente à tout cet entendement.

Mais la conscience observante ne se préoccupe pas de vouloir déterminer cette relation. Car, quoi qu'il arrive, ce qui se tient d'un côté, ce n'est pas le cerveau comme partie *animale*, mais ce même cerveau comme *être* de l'individualité *consciente de soi*. — C'est celle-ci, en tant que caractère stable et activité consciente se mouvant elle-même, qui est *pour soi* et *en elle-même* ; à cet être pour soi et en lui-même font face son effectivité et son existence pour autre chose ; l'être pour soi et en lui-même est l'essence et le sujet qui a, à même le cerveau, un être *subsumé sous lui*, et qui ne tire sa valeur que de la signification inhérente. Tandis que l'autre côté de l'individualité consciente de soi, le côté de son existence, est l'*être* en tant qu'il est autonome et sujet, ou encore, en tant qu'il est une *chose*, savoir, un os ; l'*effectivité* et l'*existence de l'homme est son os crânien*. — Voilà le rapport et l'entendement dont les deux côtés de cette relation bénéficient dans la conscience qui les observe.

Or, celle-ci doit s'occuper maintenant de la relation plus déterminée de ces côtés ; l'os crânien a certes, en général, la signification d'être l'effectivité immédiate de l'esprit. Mais la pluralité des aspects de l'esprit donne tout aussi bien à son existence une pluralité de sens du même ordre ; ce qu'il faut obtenir, c'est la | **269** | déterminité de la signification des localisations singulières entre lesquelles cette existence est partagée, et il faut voir comment celles-ci ont chez elles-mêmes l'indication de cette déterminité.

L'os crânien n'est pas un organe de l'activité, ni non plus un mouvement qui parlerait ; on ne vole pas, on n'assassine pas avec l'os crânien, pas plus qu'il n'esquisse, à l'appui de ce genre d'actes, la moindre mimique qui le ferait devenir geste éloquent. — Cette chose *qui est* n'a pas *non plus* la valeur d'un *signe*. La mimique et le geste, le son, même une colonne, un pieu planté dans une île déserte, font immédiatement savoir d'eux qu'on veut encore dire par eux autre chose que ce qu'immédiatement ils *sont uniquement*. Ils se donnent eux-mêmes d'emblée pour des signes en ce qu'ils ont chez eux-mêmes une déterminité qui renvoie à autre chose, par le fait même qu'elle ne leur appartient pas comme un caractère propre. On peut certes, y compris en présence d'un crâne, comme Hamlet en présence de celui de Yorick, laisser surgir en soi toute une série d'idées, mais l'os crânien pour lui-même est une chose si indifférente et si ingénue, qu'il n'y a immédiatement chez lui rien d'autre à voir et présumer que lui-même ; certes il rappelle le cerveau et sa déterminité, il évoque des crânes de formation différente, mais pas un mouvement conscient, dans la mesure où ne sont imprimés en lui ni mimique, ni geste, ni quoi que ce soit qui s'annoncerait comme provenant d'un agir conscient ; car cet os est l'effectivité qui serait censée exposer chez l'individualité | **270** | un autre côté d'un genre tel qu'il ne serait plus un être se reflétant en lui-même, mais un *être* purement *immédiat*.

Comme en outre il n'a pas lui-même de sensation, il semble qu'il puisse encore se produire pour lui une signification plus déterminée, de telle manière, par exemple, que des sensations déterminées fissent reconnaître par le voisinage ce qu'on veut dire avec lui ; et dès lors qu'un mode conscient de l'esprit a son sentiment à un endroit déterminé du crâne, ce lieu, par exemple, suggérera dans sa figure ce mode et sa particularité. De la même façon, par exemple, que bien des personnes, quand elles pensent de manière soutenue, ou même quand elles *pensent*, tout simplement, se plaignent de ressentir une tension douloureuse quelque part dans la tête, le *vol*, l'*assassinat*, la *poésie*, etc., pourraient chacun s'accompagner d'une sensation propre, qui devrait encore, par ailleurs, avoir son emplacement particulier. Cet emplacement du cerveau qui serait de la sorte davantage mobilisé et mis en action, développerait aussi, vraisemblablement, davantage la zone voisine de l'os crânien ; ou encore, celle-ci, par sympathie ou consensus, ne serait pas apathique non plus, mais s'agrandirait ou rapetisserait, bref, se donnerait forme d'une quelconque manière. — Pourtant, ce qui rend cette hypothèse invraisemblable, c'est que le sentiment en général est quelque chose d'indéterminé, et que le sentiment dans la tête, en tant que centre, pourrait bien être la sympathie universelle avec toute espèce de souffrance, quelle qu'elle soit, en sorte qu'aux démangeaisons | **271** | ou aux maux de tête du voleur, de l'assassin et du poète, viendraient se mêler d'autres affections qui se laisseraient tout aussi peu distinguer les unes des autres — ainsi que de celles qu'on appelle simplement corporelles — qu'on ne saurait, à partir du symptôme de la migraine, quand nous limitons sa signification au strict domaine corporel, déterminer de quelle maladie il s'agit.

En fait, de quelque côté qu'on considère l'affaire, c'est toute relation mutuelle nécessaire qui disparaît de la perspective, ainsi que toute suggestion de cette relation qui parlerait par soi-même. Ce qui reste, et demeure nécessaire, si la relation est censée avoir quand même lieu, c'est une libre harmonie préétablie et *sans concept* de la détermination respective des deux côtés ; car l'un de ces côtés est *censé être effectivité sans esprit*, *simple chose*. Et donc, précisément, on a d'un côté une foule de zones crâniennes inertes, et de l'autre une foule de propriétés de l'esprit, dont l'abondance et la détermination dépendront de l'état de la psychologie. Plus la représentation qu'on a de l'esprit est misérable, plus l'affaire, de ce côté-là, sera rendue facile. Car, d'une part, ces propriétés deviennent d'autant moins nombreuses, et d'autre part, elles deviennent d'autant plus discriminées, solides et ossifiées, et donc d'autant plus semblables à des déterminations de la matière osseuse et comparables à elles. Simplement, bien que le caractère misérable de la représentation qu'on a de l'esprit facilite beaucoup de choses, il subsiste toujours une très grande quantité de choses des deux côtés : il demeure toute la contingence de leur relation pour l'observation. Si chacun des enfants d'Israël | **272** | était censé ramasser, dans le sable du bord de la mer auquel ils sont censés correspondre, le grain dont il est le signe, l'indifférence et l'arbitraire qui présideraient à l'attribution de son grain à chacun seraient tout aussi forts que l'indifférence et l'arbitraire qui assignent à chaque aptitude de l'âme, à chaque passion, et — chose qu'il faudrait pareillement prendre ici en considération — à toutes les nuances de caractère dont la psychologie fine et la connaissance des hommes ont coutume de parler, leurs zones crâniennes et leurs formes osseuses. — Le crâne de l'assassin a, non pas tel organe, ni non plus tel signe, mais telle bourrelure[33] ; mais cet assassin a encore toute une foule d'autres propriétés, ainsi que d'autres bourrelures, et avec ces bourrelures des enfoncements ; on a le choix entre bourrelures et enfoncements. Et, à son tour, sa disposition au meurtre peut être référée à n'importe quelle bourrelure ou dépression, lesquelles à leur tour, peuvent être référées de nouveau à n'importe quelle propriété psychologique ; car l'assassin n'est pas plus tel abstractum d'assassin qu'il n'a qu'une seule et unique protubérance et un seul et unique enfoncement. C'est pourquoi les observations qu'on fait sur ces questions ne peuvent guère signifier pratiquement davantage que la pluie du marchand et de la ménagère quand ils sont l'un à la foire annuelle et l'autre à sa lessive. Le marchand et la ménagère ont pu aussi faire l'observation qu'il pleut toujours quand tel voisin passe ou quand on mange du rôti de porc. Tout comme la pluie est indifférente à ces circonstances, pour l'observation, *telle* déterminité de l'esprit | **273** | est indifférente à *tel* être déterminé du crâne. Car des deux objets de cette observation, l'un est un sec *être pour soi*, une propriété osseuse[34] de l'esprit, de même que l'autre est un sec *être en soi*. Ce genre de choses ossifiées que sont l'un et l'autre objet sont parfaitement indifférentes à tout ce qui est autre ; il importe aussi peu à la bourrelure proéminente qu'il y ait un assassin dans son voisinage, qu'il indiffère à l'assassin que la platitude soit dans ses parages.

Il subsiste néanmoins de façon indépassable la *possibilité* qu'à n'importe quelle propriété ou passion, etc., soit associée une bourrelure à n'importe quel endroit. On *peut se représenter* l'assassin avec une bourrelure proéminente ici à tel endroit du crâne, et le voleur avec une autre là, à tel autre endroit. Sous cet angle, la phrénologie est encore capable d'une grande extension ; elle semble en effet d'abord se borner à la seule association d'une bourrelure et d'une propriété caractéristique *chez le même individu*, en sorte que celui-ci les possède toutes deux. Mais la phrénologie naturelle — car il faut aussi bien qu'il en existe une, comme il existe une physiognomonie naturelle — va déjà au-delà de cette borne ; elle ne se contente pas seulement d'énoncer la sentence qu'un homme astucieux a derrière les oreilles une bosse grosse comme le poing, mais elle nous représente aussi que ce n'est pas l'épouse infidèle qui porte elle-même les frontales bourrelures, mais l'autre individu du ménage. — Pareillement | **274** | on peut aussi s'*imaginer* celui qui habite sous le même toit que l'assassin, ou encore son voisin, et en allant plus loin encore, tous ses concitoyens, etc., avec des bosses volumineuses à n'importe quel endroit du crâne, tout comme la vache volante, qui a d'abord été tendrement cajolée par le crabe qui montait l'âne, et qui après ça s'est fait…, etc. — Mais quand la *possibilité* n'est pas prise dans le sens de la possibilité de la *représentation*, mais dans le sens de la possibilité *intérieure*, ou du *concept*, l'objet est alors une effectivité qui est et qui est censée être une pure chose, sans ce genre de signification, qu'elle ne peut donc avoir que dans la représentation.

Si cependant, nonobstant l'indifférence des deux côtés, l'observateur se met à l'ouvrage en vue

de déterminer des relations, partie tenu en haleine par l'universel argument de raison, qui veut que *l'extérieur soit l'expression de l'intérieur*, partie en s'appuyant sur l'analogie des crânes des animaux — qui certes peuvent avoir un caractère plus simple que les hommes, mais dont il est dans le même temps d'autant plus difficile de dire lequel ils ont, dès lors qu'il ne peut être facile pour la représentation de tout un chacun de se transporter correctement par l'imagination dans la nature d'un animal — notre observateur, donc, en cherchant à garantir les lois qu'il veut avoir découvertes, trouvera une *aide éminente* dans une différence à laquelle nous ne pouvons pas non plus ne pas finir par penser. — L'*être* de l'esprit, | **275** | à tout le moins, ne peut pas être pris tout bêtement comme quelque chose qui soit comme cela non dérangé et non dérangeable[35]. L'homme est libre ; on accorde que l'être *originel* n'est fait que de *dispositions*, sur lesquelles l'homme a beaucoup de pouvoir, ou auxquelles il faut des circonstances favorables pour être développées, c'est-à-dire qu'il faut énoncer un être *originel* de l'esprit tout aussi bien comme n'existant pas en tant qu'être. Si donc des observations contredisaient ce qu'il vient à un quelconque esprit d'assérer comme une loi — si, par exemple, il faisait beau lors de la grande foire annuelle, ou le jour de la lessive, l'épicier et la ménagère pourraient déclarer qu'*à proprement parler* il *devrait* pleuvoir, et que la *disposition* à pleuvoir est *présente* dans l'air ; et pareillement, observant le crâne, on pourrait dire : que tel individu *à proprement parler devrait* être comme ceci, comme le déclare son crâne selon la loi, et qu'il a une *disposition originelle*, mais que celle-ci ne s'est pas développée ; cette qualité n'est pas présente, *mais* elle *devrait être présente*. — La *loi* et le *devoir-être* se fondent sur l'observation de la pluie effective, et du sens effectif qui accompagne telle déterminité du crâne ; mais quand *l'effectivité* n'est pas présente, la *possibilité vide* vaut pour tout autant. — Cette possibilité, c'est-à-dire, la non-effectivité de la loi établie, ainsi que les observations qui en conséquence la contredisent, doivent précisément entrer en lice, parce que la liberté de l'individu et les facteurs circonstanciels de développement sont en général indifférents à l'égard de l'être, | **276** | tant à l'égard de l'être comme intérieur originel, que comme ossification extérieure, et parce que l'individu peut aussi être autre chose, que ce qu'il est en son origine interne et, plus encore, en tant qu'os.

Nous nous retrouvons donc avec la possibilité que cette bourrelure ou cet enfoncement du crâne désignent aussi bien quelque chose d'effectif qu'une simple *disposition*, sans même que celle-ci au demeurant soit destinée à quoi que ce soit de déterminé, bref, que cette bourrelure désigne quelque chose d'ineffectif ; nous voyons comme toujours ici ce qu'il advient d'une mauvaise échappatoire, savoir, qu'on peut l'employer contre cela même dont elle est censée être le recours. Nous voyons le point de vue intime amené par la nature même de la chose à dire lui-même le *contraire*, mais *sans pensée*, de ce qu'il tient pour établi : à dire que par cet os il y a bien quelque chose d'indiqué, mais tout aussi bien que *ça n'est pas non plus le cas*.

Ce dont l'opinion intime elle-même a la vague intuition face à cet argument échappatoire, c'est de l'idée vraie, et qui précisément l'anéantit, que l'*être* en tant que tel n'est pas du tout la vérité de l'esprit. De même que la disposition est déjà un *être originel* qui ne prend aucune part à l'activité de l'esprit, l'os, de son côté, est également un être de ce type. Sans l'activité spirituelle, ce qui est, est une chose pour la conscience, et est si peu son essence que c'est même bien plutôt le contraire de celle-ci, et que la conscience n'est *effective* à soi-même que par la négation et l'anéantissement d'un tel être. — Sous cet angle, | **277** | il faut regarder comme un complet reniement de la raison qu'on fasse passer un os pour l'*existence effective* de la conscience ; et c'est bien pour cela qu'on le fait passer en le considérant comme l'extérieur de l'esprit, car l'extérieur est précisément l'effectivité qui est. Il ne sert à rien de dire qu'on *se contente*, à partir de cet extérieur, de *conclure* à l'intérieur, qui *serait quelque chose d'autre*, mais que l'extérieur n'est pas l'intérieur proprement dit, mais seulement son *expression*. Car dans le rapport de l'un à l'autre, ce qui tombe précisément du côté de l'intérieur c'est la détermination de l'effectivité qui se *pense* et est *pensée*, tandis que tombe du côté de l'extérieur celle de *l'effectivité qui est*. — Quand donc on dit à un homme : tu (ton intérieur) es ceci *parce que* ton *os* est fait de telle manière, cela ne signifie pas autre chose que : *ton effectivité*, pour moi, c'est un os. La gifle qui faisait office de réplique à ce genre de jugement, quand nous parlions de la physiognomonie, a d'abord pour effet de faire sortir les parties *molles* de leur aspect et de leur emplacement ordinaires, et démontre simplement que celles-ci ne sont point un *en soi* véritable, ne sont pas l'effectivité de l'esprit ; — la réplique, en l'espèce, devrait proprement aller jusqu'à enfoncer le crâne d'un homme qui énonce pareils jugements, afin de démontrer d'une façon rigoureusement aussi tangible que l'est sa sagesse, que pour l'homme l'os n'est rien *d'en soi*, et est

bien moins encore *son* effectivité vraie. | **278** |

L'instinct brut de la raison consciente de soi rejettera sans même la regarder ce genre de science phrénologique — ainsi que cet autre instinct d'observation qui est le sien, et qui, après avoir crû et prospéré jusqu'à l'idée vague *de la connaissance*, a saisi celle-ci de la manière peu spirituelle qui fait de l'extérieur l'expression de l'intérieur. Mais plus une pensée est mauvaise, moins on remarque parfois en quoi réside précisément ce qui la rend mauvaise, et plus il est difficile de l'expliciter. Car une pensée est dite d'autant plus mauvaise, qu'est plus pure et plus vide l'abstraction qui pour elle a valeur d'essence. Mais l'opposition décisive ici a pour membres l'individualité consciente d'elle-même et l'abstraction de l'extériorité entièrement devenue *chose* : cet être intérieur de l'esprit appréhendé comme un être figé et peu spirituel, précisément opposé à ce genre d'être. — Mais par là même il semble aussi que la raison observante ait en fait atteint son point culminant, et qu'à partir de celui-ci, elle doive prendre congé d'elle-même et se renverser ; car seul ce qui est entièrement mauvais a en soi la nécessité immédiate de s'invertir. — De même qu'on peut dire du peuple juif que c'est précisément parce qu'il se trouve immédiatement devant la porte du salut qu'il est et a été le plus réprouvé des peuples ; ce qu'il était censé être en soi et pour soi, cette auto-entité, il ne l'est pas à ses yeux, mais la repousse au-delà de soi ; par cette aliénation, il se rend *possible* une existence | **279** | qui serait plus élevée, s'il pouvait reprendre en soi son objet, que s'il était resté arrêté dans l'immédiateté de l'être ; parce que l'esprit est d'autant plus grand qu'est plus grande l'opposition d'où il revient en luimême ; mais cette opposition, il se la fabrique dans l'abolition de son unité immédiate et en aliénant son être pour soi. Simplement, si ce genre de conscience ne se refléchit pas, l'élément médian où elle se tient est le vide désolant, dès lors que ce qui était censé le remplir est devenu un extrême figé. Si bien que cet ultime stade de la raison observante est le plus mauvais qu'elle connaisse, mais que, pour cette raison, son retournement est nécessaire.

La récapitulation de toute la série de rapports observés jusqu'à présent, qui constituent le contenu et l'objet de l'observation, montre en effet que *dans sa première modalité*, dans l'observation des rapports de la nature inorganique, l'*être sensible disparaît* déjà pour elle ; les moments de son rapport se présentent comme de pures abstractions et comme des concepts simples qui devraient être fermement attachés à l'existence de choses, laquelle cependant se perd, en sorte que le moment s'avère comme pur mouvement et comme quelque chose d'universel. Ce libre processus achevé en lui-même garde la signification de quelque chose d'objectal ; mais entre en scène maintenant comme une réalité *une* ; dans le processus de l'inorganique, l'Un est l'intérieur non existant ; mais c'est en existant en tant qu'Un que le processus | **280** | est l'organique. — L'Un fait face, comme être pour soi ou comme essence négative, à l'universel, se soustrait à celui-ci et demeure libre pour soi, en sorte que le concept, n'étant réalisé que dans l'élément de la singularisation absolue, ne trouve pas dans l'existence organique son expression véritable, savoir, d'être là *comme quelque chose d'universel*, mais demeure quelque chose d'extérieur ou, ce qui revient au même, un *intérieur* de la nature organique. — Le procès organique n'est libre qu'*en soi*, mais il ne l'est pas *pour soi-même* ; c'est dans la *fin visée* que l'être pour soi de sa liberté entre en jeu ; *existe* comme autre essence, comme sagesse consciente d'elle-même, qui est à l'extérieur de ce procès. La raison observante se tourne donc vers celle-ci, vers l'esprit, le concept existant en tant qu'universalité, ou la fin existant en tant que fin, et, désormais, l'objet pour elle c'est sa propre essence.

Elle commence par se tourner vers la pureté de cet objet ; mais dès lors qu'elle est appréhension de l'objet qui se meut dans ses différences en tant que quelque chose qui est, il lui advient des *lois* de la *pensée*, des relations de durable à durable ; mais comme le contenu de ces lois n'est fait que de moments, elles se perdent, se dispersent dans l'Un de la conscience de soi. — Ce nouvel objet, qui est tout aussi bien pris comme *quelque chose qui est*, est la conscience de soi *singulière, contingente* ; l'observation se tient donc à l'intérieur de l'esprit présumé par un point de vue intime, à l'intérieur du rapport contingent d'une effectivité consciente à une effectivité inconsciente. C'est lui seul en soi-même | **281** | qui est la nécessité de cette relation ; c'est pourquoi l'observation vient le serrer au corps de plus près et compare son effectivité voulante et agissante avec son effectivité réfléchie en soi et examinante, qui est elle-même objectale. Cet extérieur, bien qu'il soit un langage de l'individu que celui-ci a chez lui-même, est en même temps, en tant que signe, quelque chose d'indifférent au contenu qu'il était censé désigner, de la même façon que ce qui s'appose le signe est indifférent à celui-ci.

L'observation revient donc finalement de ce langage changeant à l'*être ferme*, et énonce selon son concept que c'est l'extériorité, non pas en tant qu'organe, ni non plus en tant que langage et que signe, mais comme chose *morte*, qui est l'effectivité extérieure et immédiate de l'esprit. Ce qui avait été aboli par la toute première observation de la nature inorganique, savoir, que le concept devait être présent en tant que chose, est instauré par cette dernière manière, en ce qu'elle fait de l'effectivité de l'esprit lui-même une chose, ou, pour exprimer cela à l'inverse, en ce qu'elle donne à l'être mort la signification de l'esprit. — L'observation en est ainsi venue à énoncer ce qui était notre concept d'elle, savoir, que la certitude de la raison se cherche elle-même comme effectivité objectale. — On ne veut certes pas dire par là que l'esprit représenté à partir d'un crâne serait énoncé comme chose ; il n'est point censé y avoir de matérialisme, | **282** | comme on appelle cela, dans cette pensée, mais l'esprit, au contraire, est censé être autre chose encore que ces[36] os ; mais dire qu'il *est* ne signifie soi-même rien d'autre que : il est une *chose*. Quand on attribue à l'esprit comme prédicat l'*être* en tant que tel, ou l'être-chose, la véritable expression de cela, de ce fait, est qu'il *est* quelque chose comme *un os*. C'est pourquoi il faut considérer comme de la plus haute importance que l'expression vraie du fait que l'on dise purement et simplement de l'esprit qu'*il est* ait été trouvée. Quand on dit par ailleurs de l'esprit : *il est*, il *a un être*, il est une *chose*, une *effectivité* singulière, on n'a pas en tête, ce disant, quelque chose qu'on peut voir, prendre dans la main, heurter, etc., mais c'est quand même quelque chose comme cela qui *est dit*, et ce qui est dit en vérité s'exprime du coup comme ceci : *l'être de l'esprit est un os*.

Or ce résultat a une double signification, d'abord sa signification vraie, dans la mesure où il est un complément du résultat du mouvement antérieur de la conscience de soi. La conscience de soi malheureuse s'est dépossédée de son autonomie et s'est battue pour tirer son *être pour soi* vers le statut de *chose*. Ce faisant elle est retournée de la conscience de soi jusque dans la conscience, c'est-à-dire dans la conscience pour laquelle l'objet est un *être*, une *chose* — mais ce qui est chose ici, c'est la conscience de soi ; c'est donc l'unité du Je et de l'Être, la *catégorie*… Dès lors que l'objet pour la conscience est ainsi | **283** | déterminé, *celle-ci a de la raison*. La conscience, ainsi que la conscience de soi, *est* à vrai dire *en soi* raison ; mais c'est seulement de la conscience pour qui l'objet s'est déterminé comme la catégorie que l'on peut dire qu'elle *a* de la raison[37]. Ce dont diffère encore le savoir de ce qu'est la raison. — La catégorie, qui est l'unité *immédiate* de l'*être* et de *ce qu'on a à soi*[38], doit parcourir ces deux formes, et la conscience observante est précisément celle à laquelle elle se présente sous la forme de l'*être*. Dans son résultat, la conscience énonce ce dont elle est la certitude sans conscience, comme une proposition : comme la proposition qui est dans le concept de la raison. Cette proposition est le *jugement infini* que le Soi-même est une chose — un jugement qui s'abolit lui-même. — Ce qui par ce résultat est assurément venu s'ajouter à la catégorie, c'est qu'elle est cette opposition qui s'abolit. La catégorie *pure*, qui est dans la forme de l'*être* ou de l'*immédiateté* pour la conscience, est l'objet encore *non intermédié*, simplement *là*, *présent*, et la conscience est un comportement tout aussi peu intermédié. Le moment de ce jugement infini est le passage de l'*immédiateté* dans la médiation ou la *négativité*. C'est pourquoi l'objet présent est déterminé comme un objet négatif, tandis que la conscience, en tant que conscience *de soi* face à cet objet, ou encore la catégorie qui a parcouru la forme de *l'être* dans l'observation, est maintenant posée, dans la forme de | **284** | l'être pour soi ; la conscience ne veut plus *se trouver immédiatement*, mais se produire elle-même par sa propre activité. *Elle* est *elle-même* à ses propres yeux la finalité de son activité, de la même façon que dans l'observation elle ne se préoccupait que des choses.

L'autre signification du résultat atteint est celle, que nous avons déjà examinée, de l'observation sans concept. Celle-ci ne sait ni s'appréhender ni s'énoncer autrement qu'en déclarant sans aucune gêne, comme étant l'*effectivité* de la conscience de soi, l'os, tel qu'il se trouve comme chose sensible, qui dans le même temps ne perd pas son objectalité pour la conscience. Mais cette observation sans concept n'a pas non plus, quant au fait qu'elle dise cela, une grande clarté de conscience, et ne comprend pas sa proposition dans la déterminité de son sujet et de son prédicat, ni dans la relation de l'un et de l'autre, et encore moins dans le sens du jugement infini, qui se dissout lui-même, et du concept. — Mais partant, au contraire, d'une conscience de soi de l'esprit enfouie plus profondément, qui apparaît ici comme une honnêteté naturelle[39], elle se cache le caractère honteux et méprisable de la pensée nue et sans concept qui consiste à prendre un os pour l'effectivité de la conscience de soi, et enduit cet os du badigeon de l'absence même de pensée qui consiste à mêler à cela toute une série de rapports de cause à effet, de signes, d'organes, etc., qui n'ont aucun sens

ici, et à dissimuler par des distinctions qui leur sont empruntées ce qui jure et heurte dans cette proposition. | **285** |

Les fibres cérébrales[40] et autres choses du même genre considérées comme l'être de l'esprit sont déjà une effectivité pensée simplement hypothétique, et non *existante*, non sentie, non vue, ne sont pas la vraie effectivité ; quand elles *sont là*, quand on les voit, elles sont des objets morts et ne valent plus alors pour l'être de l'esprit. Mais l'objectalité proprement dite doit être celle d'un objet *immédiat* et *sensible*, en sorte que l'esprit soit posé comme effectif dans cette objectalité en ce qu'elle est morte — car l'os est le mort dans la mesure où ce mort est à même le vivant lui-même. — Le concept de cette représentation est que la raison est à ses yeux *toute chosité*, y compris la chosité *purement objectale elle-même* ; mais elle est cela *dans le concept*, ou encore, seul le concept est sa vérité, et plus celui-ci est pur de son côté, plus est niaise la représentation où il déchoit, quand son contenu est non comme concept, mais comme représentation — quand le jugement qui s'auto-abolit n'est pas pris avec la conscience de cette infinité qui est la sienne, mais comme une proposition permanente et dont sujet et prédicat valent chacun pour soi, où le Soi-même est fixé comme Soi-même, la chose fixée comme chose, et où pourtant l'un est censé être l'autre. — La raison, essentiellement le concept, est immédiatement divisée en deux : elle-même et le contraire d'elle-même, opposition qui précisément pour cette raison est tout aussi immédiatement abolie. Mais se présentant ainsi comme soi-même et son contraire, et maintenue fermement dans le moment tout à fait singulier | **286** | de cet écartèlement, elle est appréhendée de manière non rationnelle ; et plus les moments de cette opposition sont purs, plus jure et heurte l'apparition phénoménale de ce contenu qui, soit, est seulement pour la conscience, soit, est énoncé par elle seule sans aucune gêne. — *La profondeur* de ce que l'esprit extrait et expulse de l'intérieur, mais seulement jusqu'au niveau de sa *conscience représentative* où il la laisse arrêtée — et l'*ignorance* de cette conscience quant à ce qu'est ce qu'elle dit, constituent la même association de l'élevé et de l'humble que celle que la nature exprime naïvement chez le vivant dans la conjonction de l'organe de son sublime accomplissement, l'organe génital, et de l'organe qui permet de pisser. — Le jugement infini en tant qu'infini serait l'accomplissement de la vie se saisissant elle-même, tandis que le comportement de la conscience de la vie qui demeure dans la représentation est du même ordre que celui de l'homme qui pisse. | **287** |

2 *Des Seinen*. Jeu de mots entre le possessif masculin et neutre *sein* et le verbe *sein* (« être »), suivi ici du même jeu entre le possessif *mein* et le verbe *meinen*.

3 *Eigentum*.

4 Jeu de mots entre *Allge**mein**heit* et *das abstracte **Mein***.

5 *Das Allgemeine*. Dans ce passage, comme souvent, c'est plutôt la généralité qui est désignée par ce concept, en particulier dans le contexte du classement en genres, espèces, articles, etc.

6 *Der Vernunftinstinkt*. Il ne s'agit pas de l'instinct *de la* raison, mais de la raison comme instinct.

7 *Selbstwesen* : auto-entité propre.

8 *Reinigen* : à la fois « rendre pur » (*rein*) et « nettoyer ».

9 *Harzelectricität* : on pensait que l'électricité, en tant que fluide unique, faisait défaut dans la résine.

10 *Glaselectricität* : en frottant le verre sur un corps, on mettait en évidence l'électricité positive.

11 *Die Gewalt*. C'est-à-dire aussi la « violence ».

12 *Synsomatien* : expression reprise de l'ouvrage de Jakob Joseph Winterl, *Darstellung der vier Bestandteile der anorganischen natur*, traduit du latin par Johann Schuster, Iéna, 1804. L'auteur y fabriquait ce néologisme pour désigner un type de processus chimique déterminé par des facteurs non chimiques, essentiellement physiques, qui vient se substituer aux combinaisons ou réactions attendues.

13 *Begeistungen*. Chez Winterl, le principe basique ou acide *begeistet*, « spiritise » le substrat. Il s'agit d'une relation immatérielle.

14 *Zweckbegriff*. Première occurrence de cette notion qui peut désigner à la fois le « concept de fin », et le concept en ce qu'il se définit par une finalité, par opposition à d'autres types de concept. Ce type de construction pour désigner un « concept de quelque chose » est peu représenté dans la *Phénoménologie*, Hegel ayant recours — comme le veut encore l'usage aujourd'hui — au génitif (ce qui donnerait : *der Begriff des Zweckes*, le concept de fin). À rebours de la traduction utilisée pour les œuvres de Kant, et bien qu'il soit question ici de la *Critique du jugement*, nous traduisons par « concept finalitaire », au sens que Jean Rostand donne à ce mot, afin de garder à la notion de concept sa substance prioritaire dans le composé, et à la notion de fin sa fonction organisatrice.

15 *Sein Selbstgefühl*, expression quasi synonyme de « fierté ».

16 *Tätigkeit* (de même que ci-dessous). Au sens strict de « caractère actif ».

17 Ces trois concepts de morphologie très « latine » sont repris de la terminologie de Schelling (in *L'Âme du monde*, Hambourg, 1798), lequel s'appuie sur les travaux de Karl Friedrich Kielmeyer. Ils ont été définis en ce sens dès le XVII^{e} siècle par le savant anglais Glisson (in *Tractatus de natura substantiae*, 1672).

18 *Selbstzweck*. Le Soi-même est le contenu de la fin visée, mais celle-ci est aussi déterminée formellement par cette auticité.

19 *Action*.

20 *Eingeweide* : formulation biblique de l'appareil ou du système génital, qui a pris depuis un sens plus intestinal…

21 *Die Gestaltung*. Nous traduisons généralement par « configuration », sauf lorsque, comme ici, le sens processuel est prégnant.

22 *Gemeine Kohäsion*. Par opposition à celle dont il était question précédemment. Hegel reprend dans tout ce passage la terminologie de Henrik Steffens (in *Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde*, 1801).

23 *Figuration*.

24 *Representiren*. Allusion aux théories de Steffens, selon qui l'azote « représente » le pôle positif et le carbone, le pôle négatif de la série métallique.

25 *Das Gedankending*. Terme qui n'est pas exempt d'une certaine connotation « chimérique ».

26 *Handelnd*. D'une manière générale, nous avons respecté le triangle *Tat-Tun-Handlung* en traduisant *Tun* par « activité », *Tat* par « acte » et *Handlung* par « action ». Le problème de cette discrimination se pose moins au niveau verbal, dès lors que *handeln*, comme « agir », est absolu, et que *tun* n'est jamais conjugué dans le texte, c'est-à-dire demeure un infinitif substantivé.

27 *Verbrechen*. Étymologiquement plus proche d'« infraction », mais lié par l'opérateur *Verbrecher* — le criminel — au monde de la représentation.

28 *Die freie Willkür*. Le concept de *Willkür* (l'arbitraire) est fortement chargé de connotations négatives au XVIII^{e} siècle, mais il conserve un écho du « libre arbitre » de la théologie, appuyé sur le radical *-Kür*, qui évoque le « choix ». En règle générale, l'usage de l'adjectif *frei* neutralise les connotations péjoratives et restaure provisoirement, dans le contexte, le sens plus neutre.

29 Georg Christoph Lichtenberg, *Über Physiognomik*, Göttingen, 1788, p. 35.

30 Citation de Lichtenberg, *Über Physiognomik*, *op. cit.*, p. 72.

31 *Ibid*., p. 6.

32 *Caput mortuum*. Métaphore courante pour désigner le résidu d'oxyde de fer qui se forme après la fusion du sulfate ferreux, et sert à polir le verre ou fait office de pigment coloré. C'est le sens propre qui fonctionne ici et connote : ce qui ne sert plus à rien.

33 *Der Knorren*. Ce terme rural désigne un renflement sur une branche d'arbre, et plus généralement toute espèce de nodosité végétale.

34 *Knöchern*. Le sens de ce mot est plutôt péjoratif.

35 *Unverrücktes und unverrückbares*. Si *verrückt* a sans équivoque le sens de « fou », « dérangé », « détraqué », « déséquilibré », etc., le verbe *verrücken* a un sens neutre dominant et signifie « déplacer », « déranger », « changer de place » un objet lourd.

36 Corrigé en « cet » par les éditeurs ultérieurs.

37 *Vernunft haben* : l'expression est peut-être un écho de la locution française : avoir raison — qui se dit en allemand *Recht haben.*

38 *Des Seins und des Seinen*.

39 *Honnetetät*.

40 *Gehirnfibern*. Terme sans doute repris de la « théorie des fibres » du condillacien genevois Charles Bonnet, dont Hegel avait lu l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1759) dans la traduction de Christian Gottfried Schütz (Brême & Leipzig, 1770).

B.

l'effectivation par elle-même de la conscience de soi rationnelle

La conscience de soi a trouvé la chose comme étant elle-même, et s'est trouvée elle-même comme chose ; c'est-à-dire qu'*ilest pour elle* qu'elle est *en soi* l'effectivité objectale. Elle n'est plus la certitude *immédiate* d'être toute réalité ; mais une certitude pour laquelle l'immédiat a tout simplement la forme d'un immédiat aboli, en sorte que son *objectalité* ne vaut plus que comme surface dont la conscience de soi est *elle-même* l'intérieur et l'essence. — L'objet auquel elle se réfère positivement est donc une conscience de soi ; il est dans la forme de la chosité, c'est-à-dire est *autonome* ; mais elle a la certitude que cet objet autonome n'est pas quelque chose d'étranger pour elle ; et par là même elle sait qu'elle est *en soi* reconnue par lui ; elle est l'*esprit* qui a la certitude d'avoir, dans le redoublement de sa conscience de soi et dans l'autonomie de l'une et de l'autre, son unité avec soi-même. Cette certitude doit maintenant s'élever pour elle jusqu'à la vérité ; ce qui vaut pour la conscience de soi, savoir, qu'elle est *en soi* et dans sa certitude | **288** | *intérieure*, doit entrer dans sa conscience et devenir *pour elle*.

Ce que seront les stations générales de cette effectivation nous est déjà désigné en général par la comparaison avec l'itinéraire parcouru jusque-là. De même, en effet, que la raison observante, dans l'élément de la catégorie, répétait le mouvement de la *conscience* — la certitude sensible, la perception, l'entendement — elle parcourra de nouveau également le double mouvement de la *conscience de soi*, et passera de l'état de l'autonomie dans celui de sa liberté. Dans un premier temps, cette raison active n'est consciente d'elle-même que comme d'un individu, et doit, en tant que telle, requérir et produire l'effectivité de celui-ci dans l'autre — mais ensuite, dès lors que sa conscience s'élève à l'universalité, l'individu devient raison *universelle* et est conscient de soi en tant que raison, comme quelque chose qui est déjà en soi et pour soi reconnu, qui réunit dans sa conscience pure toute conscience de soi ; il est l'essence spirituelle simple qui, en parvenant simultanément à la conscience, est la *substance réelle* en laquelle les formes antérieures font retour comme en leur fondement, de telle manière que face à ce fondement elles ne sont que des moments singuliers de son devenir, qui certes se décrochent et apparaissent phénoménalement comme autant de figures propres, mais qui en fait n'ont que portés par lui une *existence* et une *effectivité*, mais n'ont leur *vérité* que dans la mesure où ils sont et demeurent en ce fondement. | **289** |

Si nous prenons dans sa réalité ce but qui est le *concept* qui pour *nous* est déjà né, savoir, la conscience de soi reconnue qui a dans l'autre conscience de soi libre la certitude de soi-même, et en cela précisément sa vérité — ou si nous relevons cet esprit encore intérieur comme la substance qui a déjà grandi et prospéré jusqu'à exister, nous voyons alors s'ouvrir dans ce concept le *royaume du souci des mœurs et de la coutume*. Ce souci éthique n'est en effet pas autre chose que l'*unité* spirituelle absolue de l'essence des individus au sein même de leur *effectivité* autonome d'individus ; qu'une conscience de soi universelle en soi, qui se trouve elle-même à tel point effective dans une autre conscience que cette autre conscience a une parfaite autonomie, ou encore est une chose pour elle, et que précisément en cela elle est consciente de son *unité* avec elle et n'est, et seulement alors, conscience de soi que dans cette unité avec cette essence objectale. Prise dans

l'abstraction de l'*universalité*, cette *substance* éthique n'est que la loi *pensée* ; mais elle est tout aussi bien immédiatement *conscience de soi* effective, ou encore, elle est *ethos*. Inversement, la conscience *singulière* n'est cet Un qui est que dès lors qu'elle est consciente, comme de son être, de la conscience universelle dans sa singularité, dès lors que toute son activité et son existence sont l'ethos général.

C'est dans la vie d'un peuple, en fait, que le concept de l'effectivation de la raison consciente de soi, qui est de contempler dans l'autonomie *de l'autre l'unité* complète avec lui, ou encore, | **290** | d'avoir pour objet, comme *mon* propre être pour *moi*, cette libre *chosité* d'un autre que j'ai trouvée telle quelle, et qui est le négatif de ma propre personne : que ce concept, donc, a sa réalité accomplie. La raison est présente comme la fluide *substance* universelle, comme l'immuable *chosité* simple, qui explose tout aussi bien en une pluralité d'essences parfaitement autonomes, de même que la lumière éclate en étoiles comme autant de points innombrables luisant pour soi, qui dans leur être pour soi absolu non seulement sont dissoutes *en soi* dans la substance autonome simple, mais le sont aussi *pour soi-même* ; elles sont conscientes d'être ces essences autonomes singulières par le fait qu'elles sacrifient leur singularité et que cette substance universelle est leur âme et essence. De même que cet universel est à son tour leur *activité* en tant qu'elles sont singulières, ou l'œuvre produite par elles.

Les faits et gestes *purement singuliers* de l'individu se rapportent aux besoins qu'il a en tant qu'être naturel, c'est-à-dire en tant que *singularité qui est*. Le fait que même ces fonctions les plus communes qui sont les siennes ne s'anéantissent pas, mais aient une effectivité, est l'œuvre du medium conservatoire universel, du *pouvoir* du peuple tout entier. — Mais il n'a pas dans la substance universelle que cette *forme* de *pérexistence* de son activité en général : il y a tout autant *son contenu* ; ce qu'il fait *est* l'habileté pratique universelle et l'ethos, la coutume de tous. Ce contenu, dans la mesure où il se | **291** | singularise parfaitement, est, dans son effectivité, entrecroisé dans l'activité de tous. Le *travail* de l'individu pour ses besoins est tout autant une satisfaction des besoins des autres que des siens propres, et il ne parvient à la satisfaction de ses propres besoins que par le travail des autres. — De la même façon que l'individu singulier accomplit *inconsciemment* dans son travail *singulier* un travail *universel*, il accomplit également en retour le travail universel comme son propre objet *conscient* ; le tout devient, *en tant que tout*, son œuvre, celle pour laquelle il se sacrifie, et ce faisant, précisément, se récupère lui-même à partir d'elle. — Il n'est rien ici qui ne soit réciproque, rien où l'autonomie de l'individu ne se donne pas dans la dissolution de son être pour soi, dans la *négation* d'elle-même, sa propre signification *positive*, qui est d'être pour soi. Cette unité de l'être pour autre chose, ou du se-faire-soi-même-chose, et de l'être pour soi, cette substance universelle parle son *langage universel* dans les mœurs et les lois du peuple de cet individu ; mais cette essence immuable qui est, n'est rien d'autre que l'expression de l'individualité singulière elle-même qui semble opposée à cette substance ; les lois énoncent ce que chaque individu singulier *est* et *fait* ; l'individu ne les reconnaît pas seulement comme sa chosité objectale *universelle*, mais se reconnaît lui-même tout autant en celle-ci, ou se reconnaît de manière *singularisée* dans sa propre individualité et en chacun de ses concitoyens. C'est pourquoi chacun n'a dans l'esprit universel | **292** | que la certitude de soi-même, la certitude de ne rien trouver d'autre que soi-même dans l'effectivité qui est ; il est aussi certain des autres que de soi-même. — Je vois en tous qu'ils ne sont pour eux-mêmes que ces essences autonomes, comme Je le suis moi-même ; Je contemple en eux la libre unité avec les autres de telle manière qu'elle est, et par Moi, et par les autres eux-mêmes. Je les vois comme Moi, et Me vois Moi comme Eux.

C'est pourquoi dans un peuple libre la raison est en vérité effectivement réalisée ; elle est esprit vivant présent dans lequel l'individu non seulement trouve sa *détermination*, c'est-à-dire son essence universelle et singulière, exprimée et présente comme chosité, mais est lui-même cette essence et a également atteint sa détermination et destination. C'est pourquoi les hommes les plus sages de l'Antiquité ont énoncé cette sentence : *que la sagesse et la vertu consistent à vivre conformément aux us et coutumes de son peuple*.

Mais la conscience de soi, qui d'abord n'est esprit qu'*immédiatement* et *selon le concept*, est sortie de ce bonheur d'avoir atteint sa détermination et destination et de vivre en elle, ou encore : elle n'a pas encore atteint ce bonheur. On peut, en effet, dire pareillement l'un et l'autre.

Il faut que la raison *sorte de ce bonheur* ; car c'est seulement *en soi* ou *immédiatement* que la vie

d'un peuple libre est *réellement vie éthique, souci des bonnes mœurs et de la coutume*, ou encore, cette attitude éthique est une attitude *qui est*, et partant, cet esprit universel lui-même est aussi un esprit singulier, l'ensemble tout entier | **293** | des mœurs et des lois, une substance éthique *déterminée*, qui ne se dépouille qu'une fois dans le moment supérieur, savoir, dans la *conscience quant à son essence*, de sa limitation, et n'a sa vérité absolue que dans cette connaissance, et non pas immédiatement dans son être ; dans celui-ci, d'une part, la substance éthique est substance limitée, et d'autre part la limitation absolue consiste précisément en ce que l'esprit est dans la forme de *l'être*.

C'est pourquoi, en outre, la conscience *singulière*, telle qu'elle a immédiatement son existence dans l'élément éthique réel des bonnes mœurs et de la coutume, ou dans le peuple, est une confiance dense, solide et pure, pour qui l'esprit ne s'est pas dissous en ses moments *abstraits*, et qui ne se sait pas non plus comme *étant pour soi* pure *singularité*. Mais lorsqu'elle est parvenue à cette notion, comme elle le doit nécessairement, cette unité *immédiate* avec l'esprit, ou encore, son *être* en lui, sa confiance, est perdue ; c'est la conscience, *isolée* pour soi, qui est désormais à ses propres yeux l'essence, et non plus l'esprit universel. Certes, *le moment de cette singularité de la conscience de soi* est bien dans l'esprit universel lui-même, mais uniquement comme une grandeur évanescente, qui, à peine entrée en scène pour soi, se dissout tout aussi immédiatement en lui et n'accède à la conscience que comme confiance. En se fixant de la sorte — et tout moment, parce qu'il est moment de l'essence, doit lui-même parvenir à se présenter comme essence — l'individu est venu se placer face aux lois et aux mœurs et coutumes ; celles-ci ne sont qu'une pensée sans essentialité absolue, une théorie | **294** | abstraite sans effectivité ; tandis que lui, en ce qu'il est tel sujet qui dit Je, est à ses propres yeux sa vérité vivante.

Ou alors, la conscience de soi *n'a pas encore atteint ce bonheur* d'être substance éthique, d'être l'esprit d'un peuple. Car, revenu de l'observation, l'esprit, dans un premier temps, n'est pas encore rendu effectif en tant que tel par lui-même ; il n'est posé que comme l'essence *intérieure*, ou comme l'abstraction. — Ou encore, il *est* d'abord seulement *immédiat* ; mais, étant immédiat, il est *singulier* ; il est la conscience pratique qui s'avance à grands pas dans le monde tel qu'elle l'a trouvé avec pour but de se redoubler dans cette déterminité d'individu singulier, de s'engendrer en tant que celui-ci comme sa contre-image qui est, et de prendre conscience de cette unité de son effectivité avec l'essence objectale. La conscience pratique a la *certitude* de cette unité ; elle accorde validité et adhère au fait qu'elle est *en soi*, ou que cette harmonie d'elle-même et de la chosité est déjà donnée, présente, et n'a plus qu'a *lui* advenir par elle, ou encore que faire cette unité c'est tout aussi bien la *trouver*. Dès lors que cette unité s'appelle *bonheur*, cet individu est donc envoyé par son esprit dans le vaste monde pour y *trouver* son *bonheur*.

Si donc la vérité de cette conscience de soi rationnelle est pour nous la substance éthique, pour cette conscience c'est là le début de son expérience éthique du monde. Vu du côté où elle n'est pas encore devenue cette substance, ce mouvement pousse vers elle, et ce qui s'abolit en elle, ce sont les moments | **295** | singuliers qui valent isolément aux yeux de la conscience. Ces moments ont la forme d'un vouloir immédiat, ou d'une *pulsion naturelle* qui atteint sa satisfaction, laquelle est elle-même le contenu d'une nouvelle pulsion. — Mais, vu du côté où la conscience de soi a perdu le bonheur d'être dans la substance, ces pulsions naturelles sont liées à une conscience de leur fin, en ce que cette fin est leur vraie destination et détermination ainsi que leur vraie essentialité ; la substance éthique s'est abaissée au niveau de prédicat dépourvu de Soi-même, dont les sujets vivants sont les individus qui doivent accomplir leur universalité par eux-mêmes, et ont à pourvoir d'eux-mêmes à leur détermination et destination. Dans la première signification, donc, ces figures sont le devenir de la substance éthique et la précèdent ; dans la seconde, elles la suivent et résolvent pour la conscience de soi la question de ce qu'est sa détermination ; du premier côté, dans le mouvement où l'on apprend ce qu'est leur vérité, l'immédiateté ou le caractère brut des pulsions est perdu, et le contenu de celles-ci passe dans un contenu supérieur. Tandis que du second côté, ce qui est perdu, c'est la représentation fausse de la conscience qui place en elles sa propre détermination. Du premier côté, *le but* qu'elles atteignent est la substance éthique immédiate. Tandis que du second côté c'est la conscience de celle-ci, savoir, une conscience qui sait cette substance comme étant sa propre essence ; et en ce sens, ce mouvement serait le devenir de la moralité, c'est-à-dire d'une figure plus élevée que celle de la substance éthique. Simplement, ces figures ne constituent en même temps que l'un des côtés du devenir de la moralité, | **296** | savoir, le côté qui tombe dans

l'*être pour soi*, ou dans lequel la conscience abolit les fins *qu'elle poursuit* ; elles ne constituent pas le côté selon lequel la moralité procède de la substance elle-même. Étant donné que ces moments ne peuvent encore avoir la signification d'être constitués en tant que fins visées par opposition et face au souci éthique perdu, ils valent certes ici en fonction de leur contenu naïf et spontané, et le but auquel ils poussent est la substance éthique. Mais dès lors qu'est plus proche pour les temps où nous vivons la forme sous laquelle ils apparaissent après que la conscience a perdu sa vie éthique et, dans sa quête de celle-ci, va répétant ces formes, on peut sans doute davantage les représenter dans l'expression de cette seconde modalité.

La conscience de soi, qui n'est d'abord et encore que le concept de l'esprit, s'engage sur cette voie dans la déterminité où à ses yeux, en tant qu'esprit singulier, elle est l'essence, et la fin qu'elle vise est donc de se donner l'effectivation, de se la donner à soi-même en tant que conscience singulière, et de jouir de soi en tant que telle au sein de cette effectivité.

Dans la détermination où elle se destine, *en tant que chose qui est pour soi*, à être l'essence, elle est la *négativité* de l'autre ; c'est pourquoi, elle vient elle-même dans sa conscience faire face en qualité de positif à quelque chose qui certes *est*, mais qui a pour elle la signification d'une chose qui n'est pas en soi ; la conscience apparaît scindée en cette effectivité trouvée telle quelle, d'un côté, et, de l'autre, cette *fin* qu'elle accomplit en abolissant cette même effectivité, et dont, au contraire, elle fait, à la place de celle-ci, l'effectivité. Mais sa première fin | **297** | est de contempler son *être pour soi* abstrait *immédiat*, ou encore de se contempler elle-même, en tant qu'elle est *telle chose singulière*, dans un autre, ou de regarder une autre conscience de soi comme étant soi-même. L'expérience de ce qu'est la vérité de cette fin place la conscience de soi plus haut, et désormais elle est à ses yeux une fin, dans la mesure où elle est en même temps une conscience de soi *universelle* et a *immédiatement* chez elle la *loi*. Toutefois, dans l'accomplissement de cette *loi* de son *cœur*, elle découvre que l'essence *singulière*, en l'espèce, ne peut pas se conserver, mais que le Bien au contraire ne peut être effectué qu'en la sacrifiant, et elle devient *vertu*. L'expérience que fait cette dernière ne peut pas être autre que celle où elle apprend qu'en soi sa fin a déjà été effectuée, que le bonheur se trouve immédiatement dans l'activité elle-même, et que c'est l'activité elle-même qui est le Bien. Dans le mouvement de toute cette sphère, son concept, savoir, que la chosité est l'*être pour soi* de l'esprit lui-même, advient pour la conscience de soi. Et dès lors qu'elle l'a trouvé, la conscience de soi est donc à ses propres yeux réalité, en tant qu'individualité qui s'énonce et exprime immédiatement, qui ne rencontre plus de résistance en une effectivité opposée, et pour qui seule cette expression elle-même est un objet et une fin. | **298** |

a. Le plaisir et la nécessité

La conscience de soi qui à ses propres yeux est tout simplement la *réalité* a chez elle-même son objet, mais comme un objet qu'elle n'a d'abord que pour soi, et qui n'est pas encore quelque chose qui est : *l'être* lui fait face comme une effectivité autre que la sienne ; et elle vise en accomplissant son être pour soi à se regarder comme une autre essence autonome. Cette *première fin* est de devenir, dans une autre conscience de soi, consciente de soi en tant qu'essence singulière, ou de faire de cet autre elle-même ; elle a la certitude qu'*en soi* déjà cet autre est elle-même. — Dans la mesure où elle s'est élevée de la substance éthique et de l'être en repos de la pensée jusqu'à son *être pour soi*, elle a derrière elle la loi de la coutume et des bonnes mœurs et de l'existence, les connaissances de l'observation et la théorie, comme une ombre grise précisément en train de s'évanouir, car tout ceci est au contraire savoir d'une chose dont l'être pour soi, dont l'effectivité est une autre que celle de la conscience de soi. Ce qui est passé en elle, au lieu de l'esprit, en sa lumineuse apparence céleste, de l'universalité du savoir et de l'activité, où la sensation et la jouissance de la singularité se taisent, c'est l'esprit de la terre pour qui ne vaut comme effectivité vraie que l'être qui est l'effectivité de la conscience singulière. | **299** |

Elle méprise science et raison,

Les talents suprêmes de l'homme –

Elle s'est adonnée au Diable

Et doit périr[41].

Elle se précipite donc dans la vie et conduit à l'accomplissement l'individualité pure dans laquelle

elle entre en scène. Elle se fait moins son bonheur qu'elle ne le prend et n'en jouit immédiatement. Les ombres de la science, des lois et des principes, qui seules se dressent entre elle et sa propre effectivité, disparaissent, brouillard sans vie qui ne peut pas rivaliser avec la certitude de sa réalité ; elle s'empare de la vie comme on cueille un fruit mûr qui vient autant lui-même à la rencontre de la main, qu'il n'est pris.

Son activité n'est activité du *désir* que selon l'un des moments ; elle n'en vient pas à l'anéantissement de l'essence objectale tout entière, mais seulement à la forme de son être-autre ou de son autonomie, qui est une apparence sans essence ; car *en soi* cet être-autre est considéré par elle comme étant la même essence qu'elle, ou comme sa propre ipséité. L'élément en lequel consistent, indifféremment l'un à l'autre, et de manière autonome, le désir et son objet, est l'*existence vivante* ; la jouissance du désir abolit cette existence, dans la mesure où elle échoit à son objet. Mais ici, cet élément qui donne à l'un et l'autre leur effectivité particularisée, est au contraire la catégorie, | **300** | un être qui essentiellement est quelque chose de *représenté* ; c'est donc la *conscience* de l'autonomie — qu'il s'agisse de la conscience naturelle, ou de la conscience développée-éduquée en un système de lois — qui maintient les individus chacun pour soi. Cette séparation n'est pas en soi pour la conscience de soi, qui sait l'autre comme étant *sa propre* ipséité. Elle parvient donc à la jouissance du *plaisir*, à la conscience de son effectivation dans une conscience qui apparaît comme autonome, ou à la contemplation de l'unité des deux consciences de soi autonomes. Elle atteint la fin qu'elle visait, mais apprend précisément en cela ce qui était la vérité de cette fin. Elle se conçoit comme étant *telle essence singulière pour soi*, mais l'effectivation de cette fin est elle-même son abolition, car elle ne devient pas pour elle-même objet comme *cette* réalité *singulière-ci*, mais au contraire comme *unité* de soi-même et de l'autre conscience de soi, bref, comme un singulier aboli, ou encore, comme un *universel*.

Le plaisir désiré consommé dans la jouissance a certes la signification positive qu'on est devenu pour *soi-même* une conscience de soi objectale, mais il a tout autant cette signification négative qu'on s'est *soi-même* aboli ; et dès lors que la conscience de soi n'a conçu son effectivation qu'au premier de ces sens, son expérience entre comme une contradiction dans sa conscience, où l'effectivité ainsi atteinte de sa singularité se voit anéantie par l'*essence* négative, | **301** | qui se dresse, ineffective et vide, face à elle, tout en étant cependant la puissance dévastatrice qui la dévore. Cette essence n'est pas autre chose que le *concept* de ce que cette individualité est en soi. Mais cette dernière est encore la figure la plus pauvre de l'esprit qui s'effective ; car elle n'est encore pour elle-même que *l'abstraction* de la raison, ou encore, *l'immédiateté* de *l'unité* de l'être *pour soi* et de l'être *en soi* ; son essence n'est donc que la catégorie *abstraite*. Cependant elle n'a plus la forme de l'être *immédiat* et *simple*, comme c'est le cas pour l'esprit observant, où elle est *l'être* abstrait, ou encore, quand elle est posée comme quelque chose d'étranger, où elle est, de manière générale, la *chosité*. Ici l'être pour soi et la médiation sont entrés dans cette chosité. C'est pourquoi l'individualité intervient ici comme *cercle* dont le contenu est la relation pure développée des essentialités simples. Et donc, l'effectivation enfin obtenue de cette individualité ne consiste en rien d'autre qu'en ceci : qu'elle a fait sortir ce cercle d'abstractions de l'état d'enfermement de la conscience de soi simple et l'a lancé dans l'élément de l'*être pour elle*, ou de l'extension objectale. Ce qui donc devient *objet*, comme son essence, pour la conscience de soi dans le plaisir jouissant, c'est l'expansion de ces essentialités vides, de la pure unité, de la pure différence, et de leur relation ; par ailleurs, l'objet que l'individualité éprouve dans l'expérience comme son *essence*, n'a pas de contenu. Il est ce qu'on appelle la *nécessité* ; car la nécessité, le *destin* | **302** | et toutes ces notions, est précisément ce dont on ne sait pas dire *ce qu*'il fait, quelles en sont les lois déterminées et le contenu positif, parce que c'est le concept pur absolu lui-même vu comme *Être*, la *relation* simple et vide, mais irrésistible et indestructible, dont l'œuvre n'est que le néant de la singularité. Elle est cette *corrélation solide* parce que l'élément qui assure la corrélation, ce sont les essentialités pures ou les abstractions vides ; unité, différence et relation sont des catégories qui chacune ne sont rien en soi et pour soi, qui ne sont que par référence à leur contraire, et donc ne peuvent pas se départir les unes des autres. Elles sont interréférées les unes aux autres par leur *concept*, car elles sont les purs concepts eux-mêmes ; et c'est cette *relation absolue* et ce mouvement abstrait qui constituent la nécessité. L'individualité seulement singulière, qui n'a encore là pour contenu que le pur concept de raison, au lieu de s'être départie de la théorie morte pour se précipiter dans la vie, n'a donc fait au contraire que se précipiter dans la conscience de sa propre absence de vie, et ne s'impartit à soi-même que

comme la nécessité étrangère et vide, comme l'effectivité *morte*.

La transition qui se produit passe de la forme de ce qui est *Un* dans celle de *l'universalité*, d'une abstraction absolue dans l'autre ; de la fin visée par le pur *être pour soi* qui a rejeté la communauté avec *d'autres*, dans le contraire *pur*, savoir, dans l'*être en soi* qui | **303** | par là même est tout aussi abstrait. Ceci apparaît donc comme suit : l'individu n'a fait que périr, et la dureté cassante absolue de la singularité a explosé en miettes au contact de l'effectivité, qui est tout aussi dure, mais qui est continue. — Dès lors que, en tant que conscience, l'individu est l'unité de soi-même et de son contraire, ce naufrage[42] est encore pour lui ; il est à la fois la fin qu'il vise et son effectivation, ainsi que la contradiction de ce qui *à ses yeux* était l'essence et de ce qui *en soi* est l'essence — il découvre le double sens inhérent à ce qu'il faisait, savoir, de s'être ôté, de s'être *pris* la *vie* ; il a pris la vie, mais ce faisant, ce qu'il saisissait, c'était bien plutôt la mort.

Ce *passage* de son être vivant dans la nécessité sans vie lui apparaît donc comme un renversement qui n'est intermédié par rien. L'intermédiant devrait être ce en quoi les deux côtés ne feraient qu'un, où la conscience reconnaîtrait donc un moment dans l'autre, la fin qu'elle vise et son activité dans le destin, et son destin dans sa fin et son activité, *sa propre essence* dans cette *nécessité*. Or pour cette conscience, cette unité est précisément le plaisir lui-même, ou encore, le sentiment *simple* et *singulier*, et le passage du moment de cette fin visée par elle dans le moment de son essence véritable est pour elle un pur saut dans l'opposé ; car ces moments ne sont pas contenus et attachés entre eux dans le sentiment, mais uniquement dans le pur Soi-même, qui est un universel ou qui est | **304** | la pensée. C'est pourquoi la conscience, par cette expérience qu'elle fait et où sa vérité était censée lui advenir, est au contraire devenue pour elle-même une énigme ; les conséquences de ses actes ne sont pas pour elle ses actes eux-mêmes ; ce qui lui arrive n'est pas *pour elle* l'expérience de ce qu'elle est *en soi* ; le passage n'est pas un simple changement de forme du même contenu et de la même essence, qu'on se représenterait une fois comme contenu et comme essence de la conscience, la fois d'après comme objet ou comme essence *contemplée* d'elle-même. La *nécessité abstraite* n'est donc reconnue que comme la *puissance* incomprise[43], négative, de l'*universalité*, contre laquelle l'individualité est fracassée.

Tel est le point jusqu'où va l'apparition phénoménale de cette figure de la conscience de soi ; le dernier moment de son existence est la pensée de sa perte dans la nécessité, ou la pensée de soi-même comme d'une essence absolument *étrangère* à soi. Mais la conscience de soi a survécu, *en soi*, à cette perte ; car cette nécessité, ou cette pure universalité, est *son* essence *propre*. Cette réflexion de la conscience en soi-même, le savoir de la nécessité comme étant *soi*, en est une nouvelle figure. | **305** |

b. La loi du cœur et la folie de l'infatuation

Ce que la nécessité est en vérité chez la conscience de soi, elle l'est pour la nouvelle figure de celle-ci, celle où elle est à ses yeux comme le nécessaire ; elle sait qu'elle a *immédiatement* en soi l'*universel*, ou la *loi*, laquelle, en raison de cette détermination qui la destine à être *immédiatement* dans l'être pour soi de la conscience, est appelée *loi* du *cœur*. Cette figure est *pour soi*, en tant que *singularité*, essence, tout comme la figure précédente ; mais elle est plus riche de la détermination qui veut que pour elle cet *être pour soi* vaille comme quelque chose de nécessaire ou d'universel.

La loi, donc, qui est immédiatement le propre de la conscience de soi, ou encore, qui est un cœur, mais un cœur qui a chez lui une loi, est donc la *fin* qu'elle se propose de rendre effective. Il faut donc voir maintenant si son effectivation correspondra à ce concept, et si en elle la consience de soi fera l'expérience de cette loi comme étant l'essence.

À ce cœur fait face un réel effectif ; dans le cœur en effet, la loi n'est d'abord que *pour soi*, non encore effectivée et donc en même temps est quelque chose *d'autre* que ce qu'est le concept. Cet autre se détermine par là comme une effectivité qui est l'opposé de ce qui doit être rendu effectif, et qui donc est la *contradiction* de | **306** | la *loi* et de la *singularité*. Cette effectivité est ainsi d'un côté une loi qui pèse sur l'individualité singulière, la violence d'un ordre du monde qui contredit la loi du cœur — et, d'un autre côté, elle est une humanité souffrant sous son joug, qui pour sa part n'obéit pas à la loi du cœur, mais est assujettie à une nécessité étrangère. — Cette effectivité qui apparaît *face à* l'actuelle figure de la conscience n'est à l'évidence rien d'autre que le rapport de scission entre l'individualité et sa vérité que nous avions antérieurement, le rapport d'une cruelle nécessité

qui écrase cette individualité. *Pour nous*, le mouvement précédent vient faire face à la nouvelle figure parce que cette dernière, en soi, a surgi de lui, parce que le moment dont elle provient est donc nécessaire pour elle ; mais ce moment lui apparaît comme quelque chose *qu'elle a trouvé*, dès lors qu'elle n'a aucune conscience quant à son *origine*, et que l'essence, pour elle, c'est au contraire d'*être pour soi-même*, ou d'être le négatif face à cet en soi positif.

Ce à quoi cette individualité tend, c'est donc à abolir cette nécessité qui contredit la loi du cœur en même temps que les souffrances qu'elle fait exister. Si bien qu'elle n'est plus l'insouciance légère de la figure précédente, qui ne voulait que le plaisir singulier, mais tout le sérieux d'une noble fin qui cherche son plaisir dans l'exposition de sa propre et *excellente* essence et dans la production du *bien-être généralde l'humanité*. Ce qu'elle rend effectif | **307** | est soi-même la loi ; et du coup, son plaisir est en même temps le plaisir universel de tous les cœurs. Elle a les deux *inséparément* ; son plaisir est le légitime, et l'effectivation de la loi de l'humanité universelle est procuration de son plaisir singulier. Car à l'intérieur d'elle-même l'individualité et le nécessaire ne font *immédiatement* qu'un. Et la loi ne fait qu'un avec la loi du cœur. L'individualité ne s'est pas encore délogée de son site, et l'unité des deux termes n'a pas encore été produite par leur mouvement d'intermédiation, par la discipline d'une éducation. L'effectivation de l'essence *mal élevée* immédiate passe pour la mise en évidence d'une excellence et pour la production du bien-être général de l'humanité.

En revanche, la loi qui fait face à la loi du cœur est séparée du cœur et libre pour soi. L'humanité qui lui ressortit ne vit pas dans le bonheur que confère l'unité de la loi avec le cœur, mais vit au contraire, ou bien, dans la séparation cruelle et les souffrances, ou, à tout le moins, dans la privation de la jouissance *de soi-même* qu'entraîne *l'obéissance à la loi*, et dans l'absence de la conscience de sa propre excellence qu'induit la *transgression* de cette loi. Comme cet ordre divin et humain qui règne est séparé du cœur, il est pour ce dernier une *apparence* qui doit perdre ce qui lui est encore associé, savoir, la force du pouvoir et l'effectivité. Et quand bien même | **308** | il arrive par hasard qu'il s'accorde par son *contenu* avec la loi du cœur et qu'alors il puisse trouver grâce aux yeux de ce dernier, ce n'est pas alors la pure conformité à la loi en tant que telle qui est pour lui l'essence, mais le fait qu'il y ait la conscience *de soi-même*, qu'il *s'*y soit *lui-même* satisfait. Mais là où le contenu de la nécessité universelle n'est pas en accord avec le cœur, celle-ci n'est rien en soi, y compris selon son contenu, et doit céder à la loi du cœur.

L'individu *accomplit* donc la loi de son cœur ; elle devient l'*ordre universel* et le plaisir devient une effectivité conforme en soi et pour soi à la loi. Mais en fait, dans cette effectivation, la loi s'est échappée de lui ; elle ne devient immédiatement que le rapport qui était censé être aboli. La loi du cœur cesse, par le fait même de son effectivation, d'être loi *du cœur*. Car elle y gagne la forme de l'*être*, et est maintenant un pouvoir *universel* pour lequel *ce cœur-ci* est indifférent, en sorte que l'individu, par le fait même qu'il le *met en place*, ne trouve plus *son* ordre *propre* comme étant le sien. Par l'effectivation de sa loi, il ne produit donc pas *sa* loi, mais n'aboutit, dès lors que cet ordre est en soi le sien, mais pour lui un ordre étranger, qu'à s'impliquer dans l'ordre effectif ; et à s'y impliquer en ce que cet ordre est une puissance supérieure qui non seulement lui est étrangère, mais encore, lui est hostile. — Par son acte, l'individu se pose *dans*, ou | **309** | plus exactement *comme* l'élément universel de l'effectivité qui est, et son acte est censé à son propre sens même avoir la valeur d'un ordre universel. Mais par là même il s'est *affranchi* de lui-même, continue de croître pour soi en tant qu'universalité et se débarrasse de la singularité ; l'individu, qui n'entend reconnaître l'universel que dans la forme de son être pour soi immédiat, ne se reconnaît donc pas dans cette universalité libre, alors qu'en même temps il lui ressortit, puisqu'elle est son activité. Mais cette activité a du coup cette signification inverse de *contredire* l'ordre universel, car son acte est censé être l'acte de *son* cœur singulier, et non pas effectivité universelle libre ; et en même temps, il l'a dans l'acte *reconnue*, car l'activité a pour sens de poser son essence comme *effectivité libre*, c'est-à-dire, de reconnaître l'effectivité pour son essence.

L'individu a déterminé par le concept de son activité la façon plus précise dont l'universalité effective, dont il se fait le ressortissant, se tourne contre lui. Son acte ressortit, en tant qu'*effectivité*, à l'universel ; mais son contenu est l'individualité propre qui veut se conserver comme telle individualité *singulière* opposée à l'universel. Il n'y a aucune espèce de loi déterminée qu'il serait question d'établir, mais c'est l'unité immédiate du cœur singulier et de l'universalité qui est la pensée — élevée au rang de loi et censée valoir — selon laquelle *tout cœur* doit | **310** |

se reconnaître lui-même dans ce qui est loi. Mais seul le cœur de tel individu a son effectivité posée dans son acte, qui lui exprime *son être pour soi* ou *son plaisir*. Cet acte est censé avoir immédiatement valeur d'universel, c'est-à-dire qu'il est en vérité quelque chose de particulier et n'a que la forme de l'universalité ; c'est le contenu *particulier* du cœur *en tant que tel* qui est censé avoir valeur universelle. C'est pourquoi les autres ne trouvent pas dans ce contenu l'accomplissement de la loi de leur cœur, mais celui de la loi du cœur *d'un autre*, et précisément en fonction de la loi universelle qui veut que chacun trouve son cœur dans ce qui est loi, ils se retournent tout autant contre l'effectivité mise en place par *ce* cœur, que celui-ci s'est tourné contre la leur. De même qu'il ne trouvait d'abord que la loi rigide, l'individu trouve donc maintenant les cœurs des autres hommes opposés même à ses intentions excellentes, et proprement abominables.

Étant donné que cette conscience ne connaît d'abord l'universalité que comme universalité *immédiate*, et la nécessité que comme nécessité *du cœur*, elle ignore la nature de l'effectivation et de l'efficacité, ignore que celle-ci, en tant que *ce qui est*, est au contraire dans sa vérité *l'universel en soi*, dans lequel s'abîme, au contraire, la singularité de la conscience qui se confie à elle pour être comme *telle singularité* immédiate ; au lieu d'atteindre cet *être qui est le sien*, la conscience atteint donc dans l'être l'étrangement *d'elle-même*. Toutefois, ce en quoi elle ne se reconnaît pas n'est plus | **311** | la nécessité morte, mais la nécessité en tant qu'elle est vivifiée par l'individualité universelle. Elle prenait cet ordre divin et humain qu'elle avait trouvé en vigueur pour une effectivité morte au sein de laquelle — tout comme elle-même, qui se fixe comme étant tel cœur, qui est pour soi et opposé à l'universel — tous ceux qui ressortissent à cet ordre n'auraient pas la conscience d'eux-mêmes ; alors qu'au contraire elle le trouve vivifié par la conscience de tous, et comme loi de tous les cœurs. Elle fait en même temps, dans l'acte, l'expérience de ce que l'effectivité est un ordre animé de vie, précisément par le fait qu'elle effective la loi de son cœur ; car ceci ne signifie rien d'autre, sinon que l'individualité se devient à elle-même, en tant qu'universel, un objet, mais un objet dans lequel elle ne se reconnaît pas.

Ce qui, donc, pour cette figure de la conscience de soi procède de l'expérience comme étant le vrai *contredit* ce que cette figure est *pour soi*. Mais ce qu'elle est pour soi a soimême la forme de l'universalité absolue pour elle, et c'est la loi du cœur, qui fait immédiatement Un avec la conscience *de soi*. Dans le même temps, l'ordre vivant et en vigueur est tout aussi bien son *essence et son œuvre propre*, elle ne produit rien d'autre que lui ; cet ordre est en unité tout aussi immédiate avec la conscience de soi, qui, de cette manière, ressortissant à une double essentialité opposée, est contradictoire en soi-même et est ébranlée au plus intérieur d'elle-même. La loi | **312** | de *ce* cœur-ci n'est que celle où la conscience de soi se reconnaît elle-même ; mais l'ordre universel en vigueur, par l'effectivation de cette loi est devenu tout aussi bien pour elle son *essence* propre et son *effectivité* propre ; ce qui donc se contredit dans sa conscience, ce sont les deux, dans la forme de l'essence et de son effectivité propre pour elle.

En énonçant ce moment de son naufrage conscient comme le résultat de son expérience, la conscience de soi se montre comme ce renversement intérieur d'elle-même, comme le dérangement mental de la conscience pour qui son essence est immédiatement inessence, son effectivité immédiatement ineffectivité. — Le dérangement mental ne peut être tenu pour la situation où, de manière générale, une chose sans essence serait tenue pour essentielle, quelque chose d'ineffectif pour effectif, en sorte que ce qui pour l'un serait essentiel ou effectif ne le serait pas pour un autre, et que la conscience de l'effectivité et de l'ineffectivité, ou la conscience de l'essentialité et de l'inessentialité, se désappareilleraient. — Si quelque chose est de fait effectif ou essentiel pour la conscience en général, mais pour moi n'est pas, j'ai dans la conscience même de son néant, étant donné qu'en même temps je suis conscience en général, la conscience de son effectivité — et dès lors que les deux facteurs sont fixés, on a là une unité qui est tout simplement la folie. Mais dans cette folie, il n'y a qu'un *objet* qui est | **313** | dérangé pour la conscience ; ce n'est pas le cas pour la conscience en tant que telle en elle-même et pour elle-même. Mais dans le résultat de l'expérience qui est apparu ici, la conscience est dans sa loi consciente *de soi-même* comme étant cette effectivité-là ; et en même temps, dès lors que précisément cette même essentialité, cette même effectivité s'est *étrangée* à elle, elle est, en tant que conscience de soi, en tant qu'effectivité absolue, consciente de son ineffectivité, ou encore, les deux côtés valent à ses yeux immédiatement, en fonction de leur contradiction, pour *son essence*, qui donc est dérangée dans ses profondeurs les plus intimes.

C’est pourquoi le cœur qui bat pour le bien-être de l’humanité se transporte jusque dans le déchaînement de l’infatuation aberrante ; dans la fureur que la conscience déploie pour se conserver contre sa destruction, et ceci en projetant hors de soi l’ordre inversé qu’elle est elle-même et en s’efforçant de le regarder et de l’énoncer comme étant autre chose qu’elle. Elle dénonce donc l’ordre universel comme un renversement de la loi du cœur et de son bonheur inventé par des prêtres fanatiques, des despotes ripailleurs, et des serviteurs qui se dédommagent de leur abaissement en pratiquant eux-mêmes l’abaissement et l’oppression, manigancé par eux pour l’indicible malheur d’une humanité abusée. — Dans cette aberration qui est la sienne, la conscience dénonce *l’individualité* comme ce qui dérange et est à l’envers, mais il s’agit d’une individualité *étrangère et contingente*. Or le cœur, ou *la singularité de la conscience qui veut être immédiatement universelle*, | **314** | est cette instance dérangeante et invertie elle-même, et son activité n’est que la production de l’accession de cette contradiction à *sa* conscience. Ce qu’il tient pour le vrai, en effet, c’est la loi du cœur — une loi qui n’est que *point de vue intime*, qui n’a pas, comme l’ordre existant, soutenu l’épreuve du jour, mais qui au contraire, quand elle se montre à lui, sombre et périt. Cette loi qui est la sienne était censée avoir *effectivité* ; c’est en cela que la loi, en tant qu’*effectivité*, et qu’*ordre en vigueur*, est à ses yeux une essence et une fin, mais immédiatement, et tout aussi bien, *l’effectivité*, précisément la loi comme *ordre en vigueur*, est au contraire immédiatement à ses yeux le nul et non avenu. — De la même façon, son effectivité *propre*, c’est-à-dire *lui-même* en tant que singularité de la conscience, est à ses propres yeux son essence, mais c’est pour lui une fin qu’il vise de la poser comme *étant* ; en sorte que ce qui au contraire à ses yeux est immédiatement l’essence, c’est son Soi-même en tant que non-singulier, ou encore, c’est la fin qu’il vise, en tant que loi, et par là même précisément en tant qu’universalité qu’il serait pour sa conscience elle-même. — Ce concept qui est le sien devient, par son propre fait, son objet ; il découvre donc au contraire son Soi-même comme l’ineffectif, fait l’expérience qu’il a pour effectivité l’ineffectivité. Ce n’est donc pas une individualité contingente et étrangère, mais précisément ce cœur-ci qui est, en soi-même et de tous ses côtés, l’instance qui invertit et qui est invertie.

Dès lors cependant que l’individualité immédiatement universelle est ce qui invertit et qui est inverti, cet ordre universel, comme il est la loi de tous les *cœurs*, c’est-à-dire, de ce qui est inverti, | **315** | n’est pas moins lui-même en soi l’inverti, ainsi que le déclarait la folie déchaînée. Il se manifeste une première fois dans la résistance que la loi d’un cœur rencontre chez les autres individualités singulières, comme étant *loi* de tous les cœurs. Les lois existantes sont défendues contre la loi d’un individu, parce qu’elles ne sont pas une nécessité vide, morte et inconsciente, mais universalité et substance spirituelles, en lesquelles ceux chez qui elles ont leur effectivité ont leur vie d’individus et sont conscients d’eux-mêmes ; en sorte que, bien qu’ils se plaignent de cet ordre comme s’il allait à l’encontre de la loi intérieure, et bien qu’ils tiennent contre lui les opinions du cœur, ils lui sont en fait attachés avec leur cœur comme à leur essence ; et lorsque cet ordre leur est retiré, ou qu’eux-mêmes se mettent à l’écart de lui, ils perdent tout. Et dès lors que c’est en ceci que consiste l’effectivité et la puissance de l’ordre public, celui-ci apparaît donc comme l’essence identique à soi universellement animée de vie, et l’individualité comme la forme de cet ordre. — Mais cet ordre est tout aussi bien l’inverti.

En ce que cet ordre, en effet, est la loi de tous les cœurs, et que tous les individus sont immédiatement cet universel, il est une effectivité qui n’est que celle de l’individualité *qui est pour soi*, ou que l’effectivité du cœur. La conscience qui met en place la loi de son cœur éprouve donc de la résistance de la part d’autres consciences, parce que cette loi contredit les lois *tout aussi* | **316** | *singulières* de leurs cœurs, et ceux-ci ne font rien d’autre dans leur résistance qu’établir et faire valoir leur loi. C’est pourquoi *l’universel* qui est présent n’est qu’une résistance et une lutte universelle de tous contre tous, dans laquelle chacun fait valoir sa propre singularité, mais en même temps n’y parvient pas, parce qu’elle rencontre la même résistance, et est mutuellement dissoute par les autres. Ce qui, donc, semble être un *ordre* public, c’est cet enquerellement universel où chacun tire à soi ce qu’il peut, exerce la justice sur la singularité des autres et établit fermement la sienne, laquelle pareillement disparaît à son tour par l’intervention d’autres. Cet ordre, c’est le *cours du monde*, l’apparence d’une marche durable, qui n’est qu’une *universalité présumée par le point de vue intime*, et dont le contenu est au contraire le jeu inepte et inessentiel où s’instaurent et se dissolvent tour à tour les singularités.

Si nous examinons l'un face à l'autre les deux côtés de l'ordre universel, cette dernière universalité a pour contenu l'individualité inquiète pour qui l'opinion, ou la singularité, est la loi, pour qui l'effectif est ineffectif, et l'ineffectif l'effectif. Mais elle est en même temps *le côté de l'effectivité* de l'ordre, car c'est à elle que ressortit l'*être* pour *soi* de l'individualité. — L'autre côté est l'*universel* comme essence *au repos*, mais précisément pour cette raison, uniquement comme un *intérieur*, dont on ne peut pas dire qu'il n'est pas du tout, mais qui cependant n'est pas une effectivité, et qui ne peut lui-même devenir effectif | **317** | qu'en abolissant l'individualité qui a prétendu s'arroger l'effectivité. Cette figure de la conscience, où elle advient à soi non comme singularité, mais uniquement comme *essence*, dans la loi, dans le vrai et le bien *en soi*, tandis qu'elle sait l'individualité comme ce qui invertit et est inverti, et doit donc sacrifier la singularité de la conscience, c'est la *vertu*.

c. La vertu et le cours du monde

Dans la première figure de la raison active, la conscience de soi était pour elle-même pure individualité, et avait face à elle l'universalité vide. Dans la deuxième figure, les deux parties de l'opposition avaient chacune chez elles *les deux* moments, la loi et l'individualité ; mais l'une d'elle, le cœur, était leur unité immédiate, tandis que l'autre était leur opposition. Dans le cas présent, dans le rapport de la vertu et du cours du monde, les deux membres sont chacun et l'unité et l'opposition de ces moments, ou encore sont un mouvement, l'une par rapport à l'autre, de l'individualité et de la loi, mais un mouvement opposé. Pour la conscience de la vertu, la *loi* est *l'essentiel* et l'individualité ce qu'il faut abolir, aussi bien donc | **318** | de la conscience proprement dite que du cours du monde. Chez la première, il faut mettre l'individualité propre sous la discipline de l'universel, du vrai et du bien en soi ; toutefois elle y demeure encore conscience personnelle ; la vraie discipline est seulement le sacrifice de la personnalité tout entière, comme épreuve visant à établir que la conscience n'est effectivement pas restée attachée à des singularités. En ce sacrifice singulier, l'individualité est en même temps anéantie à même *le cours du monde*, car elle est aussi moment simple commun aux deux. — Dans ce cours du monde, l'individualité se comporte de manière inverse par rapport à celle où elle est posée dans la conscience vertueuse, qui consiste à se faire essence et à se soumettre à l'inverse le vrai et le bien *en soi*. — En outre, et pareillement, le cours du monde, pour la vertu, n'est pas uniquement cet universel *inverti par l'individualité* ; mais l'*ordre* absolu est également moment commun, à ceci près qu'à même le cours du monde il n'est pas présent pour la conscience comme *effectivité qui est*, mais est son *essence intérieure*. C'est pourquoi, à dire vrai, ce n'est pas d'abord à la vertu de produire cet ordre absolu, car la production, en tant qu'*activité*, est conscience de l'individualité, alors que celle-ci doit au contraire être abolie ; mais par cette abolition on ne fait pour ainsi dire que faire de la place à l'*en soi* du cours du monde, afin qu'il accède en soi et pour soi-même à l'existence.

Nous avons déjà le *contenu* universel du cours effectif du monde ; en l'examinant de plus près, nous voyons qu'il n'est | **319** | à son tour rien d'autre que les deux mouvements précédents de la conscience de soi. C'est d'eux qu'est issue la figure de la vertu. Dans la mesure où ils sont son origine, elle les a *avant* elle. Mais celle-ci vise à abolir son origine et à se réaliser, ou encore, à devenir *pour soi*. Le cours du monde est donc d'un côté l'individualité singulière qui cherche son plaisir et sa jouissance y trouve certes sa perte, et satisfait ainsi l'universel. Mais cette satisfaction elle-même, comme tous les autres moments de ce rapport, est une figure renversée et un mouvement inverti de l'universel ; l'effectivité est seulement la singularité du plaisir et de la jouissance, tandis que l'universel est opposé à cette singularité : une nécessité qui n'est que sa figure vide, une réaction simplement négative et une activité sans contenu. — L'autre moment du cours du monde est l'individualité qui veut être loi en soi et pour soi, et qui dans cette présomption trouble l'ordre existant ; certes, la loi universelle se préserve face à cette infatuation, et ne se présente plus comme quelque chose de vide et d'opposé à la conscience, ni comme une nécessité morte, mais comme une *nécessité dans la conscience elle-même*. Mais telle qu'elle existe comme la relation *consciente* de l'effectivité absolument contradictoire, elle est le dérangement mental ; tandis que telle qu'elle est comme effectivité *objectale*, elle est l'invertissement, tout simplement. L'universel | **320** | se présente donc bien des deux côtés comme la puissance de leur mouvement, mais *l'existence* de cette puissance n'est que le renversement universel.

L'universel est maintenant censé recevoir de la vertu son effectivité véritable, par l'abolition de l'individualité, du principe de l'invertissement ; la *fin visée* par la vertu est de ré-invertir le cours

inverti du monde et de produire son essence vraie. Cette essence vraie n'est d'abord chez le cours du monde que comme son *en soi*, elle n'est pas encore effective ; et c'est pourquoi la vertu ne fait d'abord que la *croire*. Elle s'engage à élever cette croyance au niveau de ce qui se voit, mais sans jouir des fruits de son travail et de son sacrifice. Car dans la mesure où elle est *individualité*, elle est *l'activité* du combat dans lequel elle s'engage avec le cours du monde ; mais la fin qu'elle vise et son essence vraie, c'est de vaincre l'effectivité du cours du monde ; l'existence du bien qu'elle a ainsi pour effet est donc la cessation de son *activité*, ou de la *conscience* de l'individualité. — Quant à savoir comment ce combat peut être remporté, ce que la vertu y apprend, si, par le sacrifice qu'elle prend sur elle, le cours du monde a le dessous, tandis que la vertu triomphe, ce sont là des questions dont doit nécessairement décider la nature des *armes* vivantes que les combattants brandissent. Car ces armes ne sont rien d'autre que *l'essence* des combattants eux-mêmes, laquelle ne surgit que pour eux deux réciproquement. En sorte que leurs armes ont déjà résulté de ce qui est présent en soi dans ce combat. | **321** |

Pour la conscience vertueuse, *l'universel* est véritable dans la *croyance religieuse*, ou *en soi* ; il n'est pas encore une universalité effective, mais une universalité *abstraite* ; chez cette conscience elle-même il est *comme une fin visée*, chez le cours du monde comme quelque chose d'*intérieur*. C'est précisément ainsi défini et déterminé que l'universel se présente aussi chez la vertu pour le cours du monde ; car la vertu *veut* d'abord effectuer le bien, et ne le donne pas elle-même encore pour une effectivité. Cette déterminité peut également être considérée sous un autre angle : celui où le bien, dès lors qu'il intervient dans la lutte contre le cours du monde, s'y présente ce faisant comme étant *pour un autre* ; comme quelque chose qui n'est pas *en soi et pour soi-même*, car sinon il ne voudrait pas d'abord se donner sa vérité en contraignant son contraire. Dire qu'il n'est d'abord que *pour un autre* signifie la même chose que ce qui se montrait de lui antérieurement dans la considération opposée, savoir, qu'il n'est d'abord qu'une *abstraction* qui n'a de réalité que dans le rapport, et non pas en soi et pour soi.

Le bien ou l'universel, tel qu'il entre en scène ici donc, ce sont donc ces aptitudes que l'on appelle les *dons*, les *capacités*, les *facultés*. Il est un mode d'être du spirituel, dans lequel il est représenté comme un universel qui a besoin pour sa vivifiance et son mouvement du principe d'individualité et a en celle-ci son *effectivité*. Dans la mesure où ce principe réside dans la conscience de la vertu, cet universel est *bien employé* par lui, mais pour autant que ce principe réside dans le cours du monde, alors il y a *mésusage* par lui de cet universel — qui est alors un outil passif | **322** | régenté par la main de l'individualité libre, indifférent à l'usage qu'elle fait de lui, qui peut aussi être l'objet d'un abus en vue de produire une effectivité qui est sa destruction ; une matière sans vie, dépourvue d'autonomie propre, à laquelle on peut donner telle forme, mais aussi telle autre, y compris une forme qui la mène à sa perte.

Dès lors que cet universel est, de la même façon, aux ordres de la conscience de la vertu et à ceux du cours du monde, on ne peut pas prévoir si la vertu, équipée de la sorte, vaincra le vice. Les armes sont les mêmes : il s'agit de ces capacités et de ces facultés. Certes, la vertu a bien dissimulé derrière la trappe sa foi dans l'unité originelle de la fin qu'elle vise et de l'essence du cours du monde, qui tombera sur le dos de l'ennemi pendant le combat, et qui *en soi* est censée accomplir cette fin, en sorte, donc, qu'en fait, pour le chevalier de la vertu, ses *faits et gestes* et son combat sont, à proprement parler, un assaut au sabre en fer-blanc qu'il ne *peut* pas prendre au sérieux, puisqu'il place sa véritable force dans le fait que le bien soit *en soi et pour soi-même*, c'est-à-dire s'accomplisse lui-même — assauts de fer-blanc qu'il *n'a pas le droit* non plus de laisser devenir une chose sérieuse. Car ce qu'il tourne vers l'ennemi, et trouve tourné contre lui, et qu'il expose par là même au risque de la détérioration et du dommage aussi bien chez lui-même que chez son ennemi, n'est pas censé être le bien proprement dit ; car il combat pour préserver et réaliser celui-ci ; mais ce qu'il expose | **323** | là à ce risque, ce ne sont que les dons et les capacités indifférentes. Simplement, ceux-ci ne sont rien d'autre en fait que précisément cet universel sans individualité lui-même, censé être préservé et rendu effectif par le combat. — Mais cet universel est en même temps *déjà* immédiatement *rendu effectif* par le concept du combat lui-même ; il est l'*en soi, l'universel ;* et son effectivation signifie simplement ceci qu'*il est en même temps pour un autre*. Les deux côtés indiqués ci-dessus, selon chacun desquels il devenait une abstraction, *ne sont plus séparés*, mais au contraire, dans et par le combat, le bien est posé des deux manières à la fois. — Mais la conscience vertueuse entre en lutte contre le cours du monde comme contre quelque chose d'opposé au bien ;

ce que ce cours du monde lui présente dans cette lutte, c'est l'universel, non seulement en tant qu'universel abstrait, mais en tant qu'universel rendu vivant par l'individualité, qui est pour autre chose, ou encore, c'est le *bien effectif*. Où que la vertu attrape le cours du monde, elle touche donc toujours des endroits qui sont l'existence du bien lui-même, lequel est indissociablement intriqué dans tout phénomène du cours du monde, comme l'*en soi* du cours du monde, et a aussi sa propre existence dans l'effectivité de celui-ci ; le cours du monde, pour la vertu, est donc invulnérable. Et tous les moments qui devraient être mis en jeu chez la vertu et sacrifiés par elle sont aussi ce genre d'existences du bien, et partant, de rapports infrangibles. C'est pourquoi le combat ne peut être | **324** | qu'une oscillation entre conserver et sacrifier ; ou plus exactement, il ne peut au contraire y avoir ni sacrifice du propre, ni dommage infligé à ce qui est à autrui. La vertu n'est pas seulement semblable à ce combattant qui n'a d'autre souci dans son combat que de ne pas salir sa luisante épée, mais elle n'a même engagé le combat que pour préserver les armes ; et donc, non seulement elle ne peut pas faire usage de ses propres armes, mais il faut aussi qu'elle laisse intactes celles de l'ennemi, et les protège contre elle-même, car toutes sont de nobles parties du bien pour lequel elle est allée au combat.

Pour cet ennemi, en revanche, ce n'est pas l'*en soi*, mais l'*individualité* qui est l'essence ; sa force est donc le principe négatif pour lequel rien n'est durablement et absolument sacré, mais qui peut au contraire risquer et supporter la perte de tout et de chacun. Si bien que pour lui la victoire est tout autant certaine grâce à lui-même, que du fait de la contradiction dans laquelle son adversaire s'empêtre. Ce qui aux yeux de la vertu est *en soi*, n'est pour le cours du monde que *pour lui* ; il est libre de chacun des moments qui pour elle sont fermement établis et auxquels elle est liée. Ce genre de moment, il l'a en sa puissance par le fait qu'il n'a de valeur pour lui qu'en tant que moment qu'il peut tout aussi bien abolir que laisser pérexister ; et il tient par là même à sa merci le chevalier vertueux qui y est accroché. Celui-ci ne peut s'en dépêtrer comme d'un manteau extérieur jeté sur ses épaules et se rendre libre | **325** | en le laissant tomber ; car ce moment, pour lui, est l'essence qui ne saurait être abandonnée.

En ce qui concerne enfin la trappe, l'embuscade d'où *le bon En soi* est censé surgir pour tomber traîtreusement et par-derrière sur le cours du monde, cet espoir est en soi nul et non avenu. Le cours du monde est la conscience certaine d'elle-même et bien réveillée qui ne se laisse pas surprendre par-derrière, mais se présente toujours et partout de face et fait front ; c'est son être, en effet, que tout soit *pour lui*, que tout soit là, existe *devant lui*. Tandis que si le bon *En soi* est *pour* son ennemi, c'est dans le combat que nous avons vu ; mais dans la mesure où il n'est pas *pour* l'ennemi, mais est *en soi*, il est l'outil passif des dons et facultés, la matière sans effectivité ; représenté comme existence, il serait une conscience endormie, et demeurant on ne sait trop où, quelque part là-bas derrière.

La vertu est donc vaincue par le cours du monde parce que en fait le but qu'elle vise est *l'essence* abstraite, ineffective, et parce que en regard de l'effectivité son activité repose sur des *différences* qui résident uniquement dans les mots. Elle voulait consister en l'*effectivation* du bien par le *sacrifice de l'individualité*, mais le côté de *l'effectivité* n'est lui-même rien d'autre que le côté de *l'individualité*. Le bien était censé être ce qui est *en soi* et est opposé à ce qui *est*, mais l'*en soi* est au contraire, pris dans sa réalité et sa vérité, l'*être lui-même*. L'*en soi* | **326** | est d'abord l'*abstraction de l'essence* face à l'effectivité ; or l'abstraction est précisément ce qui n'est pas véritablement, mais n'est que *pour la conscience* ; mais ceci signifie qu'il est lui-même ce qui est appelé *effectif* ; car l'effectif est ce qui est essentiellement *pour autre chose*, ou encore, il est *l'être*. Tandis que la conscience de la vertu repose sur cette différence de l'*en soi* et de *l'être*, qui n'a pas de vérité. — Le cours du monde était censé être l'invertissement du bien, parce qu'il avait pour principe l'*individualité*. Simplement, celle-ci est le principe de *l'effectivité*. Car c'est celle-ci qui est la conscience par laquelle *ce qui est en soi* est tout aussi bien *pour autre chose* ; le cours du monde invertit l'immuable, mais cet invertissement, en fait, le renverse *du néant de l'abstraction dans l'être de la réalité*.

Le cours du monde triomphe donc de ce qui constitue la vertu par opposition à lui ; il triomphe d'elle, pour qui l'abstraction sans essence est l'essence. Cependant, il ne triomphe pas de quelque chose de réel, mais de la création de différences qui n'en sont pas, il triomphe de ces discours pompeux sur le plus grand bien de l'humanité, et sur l'oppression qu'elle subit, sur le sacrifice

pour le bien, et tous ces talents gâchés : ce genre d'essences et de fins idéales s'effondrent comme autant de paroles vides qui élèvent le cœur et laissent la raison vide ; qui édifient certes, mais pour ne rien construire ; toutes déclamations qui n'ont pour contenu précis que la très haute estime de l'excellente essence en laquelle l'individu | **327** | qui se dit agir en vue de ces nobles fins et profère ces excellentes formules tient sa propre personne. — Emphase qui s'enfle la tête et l'enfle aux autres, mais aux proportions d'une inconsistante enflure. — La vertu antique avait sa signification sûre et déterminée, car elle avait en la *substance* du peuple un *fondement riche de contenu* et avait pour fin un bien *effectif déjà existant* ; c'est pourquoi aussi elle n'était pas dirigée contre l'effectivité en tant qu'*invertissement universel*, ni contre un *cours du monde*. Mais la vertu que nous examinons est sortie de la substance, est une vertu inconsistante et sans essence, une vertu issue de la seule représentation et de paroles dépourvues de tout ce contenu. — Ce vide de l'éloquence en lutte avec le cours du monde se découvrirait aussitôt s'il fallait dire ce que ses formules signifient — c'est pourquoi *on les présuppose connues*. Celui qui irait demander qu'on dise ce supposé connu, ou bien serait abreuvé d'une nouvelle prolifération de formules, ou bien se verrait opposer l'appel au cœur supposé dire *à l'intérieur* ce qu'elles signifient, c'est-à-dire que serait avouée l'incapacité à *le* dire *en fait*. — Il semble d'ailleurs que la nullité radicale de ce genre d'éloquence ait atteint de manière inconsciente pour la culture de notre époque le niveau d'une certitude, dès lors que tout intérêt a disparu de la masse entière de ces formules et de la façon d'en user pour se pavaner ; et cette perte | **328** | s'exprime dans le fait qu'elles ne provoquent plus guère que de l'ennui.

Le résultat qui procède de cette opposition consiste donc en ceci que la conscience laisse tomber, comme on laisse choir à ses pieds un manteau vide, la représentation d'un bien *en soi* qui n'aurait pas encore d'effectivité. Dans sa lutte, elle a fait l'expérience de ce que le cours du monde n'est pas si mauvais qu'il en avait l'air ; car son effectivité est l'effectivité de l'universel. Tombe et sombre aussi, avec cette expérience, le moyen de produire le bien *en sacrifiant* l'individualité ; car l'individualité est précisément *l'effectivation* de ce qui est en soi ; et l'invertissement cesse d'être vu comme un invertissement du bien, car il est au contraire précisément l'invertissement de celui-ci, comme simple fin visée, en une effectivité ; le mouvement de l'individualité est la réalité de l'universel.

Mais en fait, a été vaincu par là, et a disparu tout aussi bien, ce qui faisait face comme *cours du monde* à la conscience de ce qui est en soi. L'*être pour soi* de l'individualité y était opposé à l'essence ou à l'universel, et apparaissait comme une effectivité séparée de l'*être en soi*. Mais dès lors qu'il a été montré que l'effectivité est en unité indivise avec l'universel, l'*être pour soi* du cours du monde, de la même façon que l'*en soi* de la vertu n'est qu'une *vue*[44], | **329** | qu'une opinion, s'avère aussi ne pas être davantage. L'individualité du cours du monde a beau estimer qu'elle n'agit que *pour elle* ou *par intérêt égoïste*, elle est meilleure qu'elle ne se l'imagine, son activité est en même temps une activité qui est *en soi, universelle*. Quand elle agit par intérêt égoïste, elle ne sait tout simplement pas ce qu'elle fait, et quand elle assure que tous les hommes agissent par intérêt, elle affirme simplement que les hommes, dans leur totalité, n'ont pas conscience de ce que c'est qu'agir. — C'est quand elle agit *pour soi* que se produit précisément la production de l'effectivité de ce qui n'est d'abord qu'*en soi*. Et donc, la fin visée *par l'être pour soi*, tout en se croyant opposée à l'en soi, sa finasserie vide ainsi que ses subtiles explications, qui savent partout mettre le doigt sur l'intérêt égoïste, tout cela a autant disparu que la fin visée par l'*en soi* et que tous ses beaux discours.

Tous les *faits et gestes et toutes les entreprises de l'individualité sont donc une fin en soi-même ; c'est l'usage des forces, le jeu de leurs manifestations extérieures* qui leur donnent de la vie, alors qu'autrement elles seraient l'en soi mort, l'en soi n'étant pas un universel non effectué, sans existence et abstrait, mais étant lui-même immédiatement cette présence et effectivité du processus de l'individualité. | **330** |

41 Citation très comprimée, et légèrement modifiée, de *Faust, un fragment*, de Goethe, paru en 1790. La version actuelle de la tragédie (dite *Faust, I*) n'est parue qu'en 1808.

42 *Untergang*. Jeu de mots, peut-être, avec *Übergang* (« transition », « passage »).

43 *Unbegriffen*.

44 Jeu de mots sur *Ansich* (« en soi ») et *Ansicht.*

C.

l’individualité qui à ses propres yeux est en soi et pour soi-même réelle

La conscience de soi a maintenant saisi le concept d’elle-même qui d’abord était seulement notre concept d’elle, savoir, d’être dans la certitude d’elle-même toute réalité, et sa finalité et essence est pour elle désormais l’interpénétration en mouvement de l’universel — celui des dons et des capacités — et de l’individualité. Les moments singuliers de cet accomplissement et de cette interpénétration, *avant l’unité* dans laquelle ils sont fondus, sont les fins visées que nous avons examinées jusqu’ici. Ils ont disparu comme autant d’abstractions et de chimères ressortissant à ces premières figures sans relief de la conscience de soi spirituelle, et n’ont leur vérité que dans l’être présumé du cœur, de la présomption et des beaux discours, et non dans la raison qui, désormais certaine en soi et pour soi de sa réalité, ne cherche plus à se produire d’abord comme une *fin* visée par *opposition* à l’effectivité qui est immédiatement, mais a pour objet de sa conscience la catégorie en tant que telle. — Est abolie, en effet, la détermination de la conscience de soi *qui est pour soi*, ou encore de la conscience de soi *négative*, | **331** | dans laquelle la raison entrait en scène ; *la conscience de soi a trouvé* telle quelle une *effectivité* qui serait le négatif d’elle-même, et par l’abolition de laquelle seulement elle réaliserait effectivement sa *fin*. Mais dès lors que *fin visée* et *être en soi* se sont avérés être la même chose que ce que sont *l’être* pour *autre chose* et l’*effectivité trouvée*, la vérité ne se sépare plus de la certitude ; on peut comme on voudra prendre la fin posée pour la certitude de soi-même, et la réalisation effective de cette fin pour la vérité, ou encore, la fin pour la vérité et l’effectivité pour la certitude ; mais l’essence et la fin visée en soi et pour soi-même sont la certitude de la réalité immédiate elle-même, l’interpénétration de *l’être en soi et de l’être pour soi*, de l’universel et de l’individualité ; l’activité est à même soi sa vérité et son effectivité, et l’*exposition ou l’énonciation de l’individualité* est pour elle une fin en soi et pour soi-même.

Avec ce concept, la conscience de soi est donc revenue en elle-même et sortie des déterminations opposées que la catégorie avait pour elle, et que son propre comportement, d’abord observant, puis agissant, avait à l’égard de la catégorie. Elle a pour objet la catégorie pure elle-même, ou encore, elle est la catégorie devenue consciente d’elle-même. Les comptes avec ses figures antérieures sont donc clos ; elles sont derrière elle dans | **332** | l’oubli, elles ne viennent pas à sa rencontre comme son monde qu’elle aurait trouvé, mais se développent uniquement à l’intérieur d’elle-même comme des moments transparents. Pourtant elles se désassemblent encore à l’intérieur de sa conscience en un *mouvement* de moments différents qui ne s’est pas encore rassemblé et résumé dans son unité substantielle. Mais dans *touscesmoments*, elle tient fermement l’unité simple de l’être et du Soi-même, qui est leur *genre*.

La conscience, ce faisant, a rejeté toute opposition et tout conditionnement affectant son activité ; elle surgit vive et fraîche d’*elle-même* et ne s’engage pas vers *autre chose*, mais *vers elle-même*. Dès lors que l’individualité est chez elle-même l’effectivité, la *matière* de l’efficience et la *fin* visée par l’activité se trouvent à même l’activité proprement dite. C’est pourquoi celle-ci a l’aspect du mouvement d’un cercle qui se meut librement en lui-même dans le vide, et tantôt s’élargit, tantôt diminue, sans être gêné dans ces modifications, qui joue dans un contentement parfait uniquement en et avec lui-même. L’élément dans lequel l’individualité expose sa figure a la signification d’une pure instance d’accueil de cette figure ; il est tout simplement le jour auquel la conscience veut se montrer. Agir ne modifie rien, et ne va à l’encontre de rien ; l’activité est la forme pure de la translation du « *n’être pas vu* » dans « *l’être vu* », et le contenu qui est porté et mis au jour, et qui s’expose, n’est rien d’autre que ce que cette activité est déjà en soi. Elle est *en soi* — c’est là sa forme en tant qu’unité *pensée* ; et elle est *effective* — c’est là sa forme | **333** | en tant qu’unité *qui est* ; elle n’est ellemême *contenu* que dans cette détermination de simplicité face à celle de son passage ailleurs et de son mouvement.

a. Le règne animal spirituel et la tromperie, ou la Chose elle-même

Cette individualité réelle en soi est d’abord à son tour une individualité *singulière* et *déterminée* ; c’est pourquoi la réalité absolue, en tant qu’elle se sait être, est, telle qu’elle en devient consciente, la réalité *universelle abstraite*, qui, sans contenu et assouvissement, n’est que la pensée vide de cette catégorie. — Il faut voir maintenant comment ce concept de l’individualité réelle en soi-même

se détermine dans ses moments, et comment son concept d'elle-même lui vient à la conscience.

Le concept de cette individualité, telle que, en tant que telle, elle est pour elle-même toute réalité, est d'abord un *résultat* ; elle n'a pas encore exposé son mouvement et sa réalité, et est *immédiatement* posée ici comme *être en soi simple*. Tandis que la négativité, qui est la même chose que ce qui apparaît comme mouvement, est chez l'*en soi simple* comme *déterminité* ; et l'*être*, ou l'en soi simple, devient un | **334** | périmètre déterminé. L'individualité survient donc comme nature déterminée originelle — comme nature *originelle*, car elle est *en soi* — comme nature originellement – *déterminée*, car le négatif est à même l'*en soi*, en sorte que celui-ci est une qualité. Toutefois, cette limitation de l'être *ne* peut *pas limiter l'activité* de la conscience, car celle-ci est ici une référence *à soi-même* achevée ; la relation à autre chose, qui serait sa limitation, est abolie. C'est pourquoi la déterminité originelle de la nature n'est que principe simple — élément universel transparent dans lequel l'individualité demeure tout aussi libre et identique à soi-même, qu'elle y déploie sans entraves ses différences et est pure interaction réciproque avec elle-même dans son effectivation. De la même façon, peuton dire, que le règne animal indéterminé insuffle son haleine à l'élément de l'eau, de l'air ou de la terre, et en chacun de ceux-ci à des principes plus déterminés encore, plonge tous ses moments en eux, mais, nonobstant cette limitation de l'élément, les maintient en son pouvoir en se maintenant, quant à lui, dans son unité, et demeure, en tant que telle organisation particulière, la même vie animale universelle.

Cette *nature* originelle déterminée de la conscience, qui y demeure libre et entière, apparaît comme le *contenu* propre immédiat et unique de ce qui est pour l'individu une fin visée ; | **335** | ce contenu est certes un contenu *déterminé*, mais il n'est à tout prendre *contenu* que dans la mesure où nous considérons l'*être en soi* isolément ; alors qu'en vérité il est la réalité pénétrée par l'individualité : l'effectivité, telle que la conscience comme quelque chose de singulier l'a chez elle-même, et qui est d'abord posée *comme quelque chose qui est*, et pas encore comme quelque chose qui agit. Mais pour l'activité, d'une part, cette déterminité n'est pas une limitation qu'elle voulait dépasser, parce que, considérée comme qualité qui est, elle est la simple couleur de l'élément dans lequel elle se meut ; tandis que, d'autre part, la négativité n'est *déterminité* qu'à même l'être ; mais l'*activité* n'est elle-même rien d'autre que la négativité ; chez l'individualité agissante, la déterminité est donc dissoute en négativité en général, ou en la quintessence de toute déterminité.

Or la nature originelle simple, dans *l'activité* et la conscience de l'activité, entre en la différence qui échoit à celle-ci. L'activité est *d'abord* présente comme objet, savoir, comme *objet* tel qu'il ressortit encore à la *conscience*, comme *fin visée*, et donc, opposé à une effectivité donnée. L'*autre* moment est le *mouvement* de la fin visée représentée comme au repos, l'effectivation comme la relation de la fin visée à l'effectivité entièrement formelle, et donc la représentation du *passage* lui-même, ou le *moyen*. Le *troisième* moment, enfin, est l'objet en ce qu'il n'est plus fin visée, dont l'instance agissante est immédiatement consciente comme étant *celle qu'elle vise*, mais en ce qu'il est hors de cette instance agissante et *un autre pour elle*. — Or il faut, selon le concept même de cette sphère, retenir fermement ces différents côtés | **336** | de manière à ce que le contenu en eux demeure le même et qu'aucune différence ne s'introduise, ni celle de l'individualité et de l'être en général, ni celle de la *fin visée* par rapport à *l'individualité* comme *nature originelle*, ni par rapport à l'effectivité existante, non plus que la différence du *moyen* par rapport à cette effectivité prise comme *fin* absolue, ni enfin celle de l'*effectivité obtenue* par rapport à la fin visée, ou à la nature originelle, ou au moyen.

En premier lieu, donc, la nature originellement déterminée de l'individualité, son essence immédiate, n'est pas encore posée comme agissante, et s'appelle ainsi aptitude *particulière*, talent, caractère, etc. Cette teinture caractéristique de l'esprit doit être considérée comme l'unique contenu de la fin elle-même, et comme étant, et elle seule, la réalité. Si l'on se représentait la conscience comme dépassant cela et voulant amener à l'effectivité un autre contenu, on se la représenterait comme *un néant* travaillant dans la direction *du néant*. — Cette essence originelle, en outre, n'est pas seulement contenu de la fin visée, mais est en soi aussi l'*effectivité* qui apparaît par ailleurs comme matière *donnée* de l'activité, comme effectivité *trouvée là* et à conformer dans une activité. L'activité, en effet, n'est que pure translation de la forme de l'être non encore représenté en celle de l'être représenté ; l'être en soi de cette effectivité opposée à la conscience

a sombré jusqu'au niveau de simple apparence | **337** | vide. Cette conscience, dès lors qu'elle se détermine à agir, ne se laisse donc pas induire en erreur par l'apparence de l'effectivité existante, et, de la même façon, elle doit s'arracher au vagabondage dans les pensées vides et les fins vaines et se concentrer sur le contenu originel de son essence. — Ce contenu originel n'est certes d'abord *pour* la conscience qu'en ce qu'*elle l'a rendu effectif* ; mais la différence d'une chose *qui n'est pour* la conscience qu'à *l'intérieur* d'elle, et d'une effectivité qui est en soi à l'extérieur d'elle, est tombée. — C'est seulement afin que soit pour elle-même ce qu'*elle* est *en soi* que la conscience doit agir, ou encore, l'action est précisément le devenir de l'esprit *en tant que conscience*. Ce qu'elle est *en soi*, elle le sait donc à partir de son effectivité. L'individu par conséquent ne peut pas savoir ce qu'*il est* avant de s'être porté en agissant à l'effectivité. — Mais du coup, il semble ne pouvoir déterminer la *fin visée* par son activité avant d'avoir été actif ; mais en même temps il faut, dès lors qu'il est conscience, qu'il ait d'abord l'action devant lui comme étant *entièrement la sienne*, c'est-à-dire, comme *fin*. L'individu qui va agir semble donc se trouver dans un cercle dans lequel chaque moment présuppose déjà l'autre, et du coup ne pas pouvoir trouver de commencement, parce qu'il *ne fait* la connaissance de son essence originelle, qui doit nécessairement être sa fin, qu'à partir de l'action, tandis que pour agir, il faut qu'il ait *d'abord la fin qu'il vise*. Mais c'est précisément à cause de cela qu'il doit commencer *immédiatement*, et quelles que soient les circonstances, | **338** | qu'il franchisse le pas de l'action sans se poser davantage de questions quant au *début, au moyen* et au *terme*. Car son essence et sa nature, qui est en soi, est tout cela en un : le commencement, le moyen, le terme. Comme *commencement*, cette nature est donnée dans les *circonstances* de l'action, et l'*intérêt* que l'individu trouve à quelque chose est la réponse déjà donnée à la question de savoir s'il faut faire quelque chose et quoi. Car ce qui semble devoir être une effectivité trouvée quelque part est en soi sa propre nature originelle, qui n'a que l'apparence d'un *être* — apparence qui réside dans le concept de l'activité qui se scinde en deux — mais qui, en tant que *sa* nature originelle, se déclare dans *l'intérêt* qu'il lui trouve. — De la même façon, le *comment*, ou les *moyens*, sont en soi et pour soi déterminés. Le *talent*, pareillement, n'est rien d'autre que l'individualité originelle déterminée, considérée comme *moyen intérieur*, ou *passage* de la fin visée à l'effectivité. Mais le moyen *effectif* et le passage réel, c'est l'unité du talent et de la nature de la Chose[45] présente dans l'intérêt. Le premier représente chez le moyen le côté de l'activité, le second le côté du contenu, l'un et l'autre étant l'individualité elle-même, comme interpénétration de l'être et de l'activité. Ce qui donc est donné, ce sont des *circonstances* déjà là, qui *en soi* sont la nature originelle de l'individu ; puis : l'intérêt que sa nature pose comme *son* intérêt, ou comme *fin visée* ; et enfin : le rattachement des termes de l'opposition et l'abolition de celle-ci dans le *moyen*. Ce rattachement | **339** | tombe lui-même encore à l'intérieur de la conscience, et le tout qui vient d'être examiné est l'un des côtés d'une opposition. Cette apparence qui subsiste de termes en opposition est abolie par le *passage* lui-même ou par le *moyen* — car ce moyen est *unité* de l'extérieur et de l'intérieur, le contraire de la déterminité, qu'il a en tant que moyen *intérieur*, et que donc il abolit, tandis qu'il se pose, pose cette unité de l'activité et de l'être comme un *extérieur*, comme l'individualité elle-même devenue effective, c'est-à-dire, qui est posée *pour elle-même* comme *ce qui est*. L'action tout entière, de cette manière, ne sort pas d'elle-même, ni comme ensemble des *circonstances*, ni comme *fin*, ni comme *moyen*, ni comme *œuvre*.

Avec l'œuvre, toutefois, semble intervenir la différence des natures originelles ; l'œuvre est, comme la nature originelle qu'elle exprime, quelque chose de *déterminé*, car affranchie de l'activité en tant qu'*effectivité qui est*, la négativité est chez elle comme une qualité. Mais la conscience se détermine face à elle comme ce qui a chez soi la déterminité comme négativité *en général*, comme activité ; elle est donc l'universel face à cette déterminité-là de l'œuvre, elle peut donc la *comparer* avec d'autres, et, partant de là, appréhender les individualités elles-mêmes comme *diverses*, appréhender l'individu qui ne cesse pas de gagner en présence dans son œuvre, soit, comme une énergie plus forte de la volonté, soit, comme une nature plus riche, c'est-à-dire, une nature dont la déterminité originelle est moins bornée, ou, à l'inverse, comme une nature plus faible et | **340** | plus démunie. Face à cette inessentielle différence de *grandeur*, le *bon* et le *mauvais* exprimeraient une différence absolue ; mais celle-ci n'intervient pas ici. Ce qui serait pris d'une manière ou d'une autre est de la même manière un ensemble de faits et gestes, une présentation et expression de soi d'une individualité, et partant, tout serait bon, et il n'y aurait, à proprement parler, pas à dire ce qui serait censé être mauvais. Ce qu'on appellerait œuvre mauvaise, c'est la vie individuelle d'une nature déterminée qui s'y effective ; elle ne serait avilie au rang d'œuvre mauvaise que

par la pensée comparative, laquelle est cependant quelque chose de vide, étant donné qu'elle va au-delà de l'essence de l'œuvre, qui est d'être une expression de soi de l'individualité, pour y chercher et y requérir on ne sait trop quoi, au reste. — Cette comparaison ne pourrait concerner que la différence mentionnée ci-dessus ; or celle-ci est en soi, comme différence de grandeur, une différence inessentielle ; et l'est ici très précisément pour la raison que ce seraient des œuvres ou des individualités différentes qu'on comparerait entre elles ; alors que celles-ci ne se concernent mutuellement en rien ; chacune ne se réfère qu'à elle-même. Seule la nature originelle est l'*en soi* ou ce qui pourrait être posé principiellement comme critère du jugement de l'ouvrage et inversement ; les deux choses s'intercorrespondent, il n'est rien *pour* l'individualité qui ne soit *par* elle, ou encore, il n'y a pas d'*effectivité* qui ne soit pas sa propre nature et | **341** | sa propre activité, ni d'activité ou d'en soi de cette individualité qui ne soit pas effectif : et seuls ces moments-là peuvent être comparés.

C'est pourquoi on ne constate ni *élévation*, ni *plainte*, ni remords, rien de tout cela ; car ce genre de choses provient toujours de la pensée qui s'imagine un autre *contenu* et un autre *en soi* que ce que sont la nature originelle de l'individu et l'accomplissement constatable de celle-ci dans la réalité effective. *Quoi que soit* ce qu'il fait et ce qui lui arrive, il l'a fait et il l'est ; il ne peut avoir que la conscience de la pure translation *de lui-même* depuis la nuit de la possibilité jusque dans le jour de la présence, de l'*en soi abstrait* jusque dans la signification de l'être *effectif*, ainsi que la certitude que ce qui dans ce jour lui advient n'est pas autre chose que ce qui sommeillait dans cette nuit. La conscience de cette unité est certes pareillement une comparaison, mais ce qui est comparé n'a précisément que *l'apparence* de l'opposé ; apparence de forme qui pour la conscience de soi qu'a la raison — savoir, que l'individualité est chez elle-même l'effectivité — n'est rien de plus qu'une apparence. Étant donné, donc, qu'il sait qu'il ne peut rien trouver d'autre dans son effectivité que l'unité de celle-ci avec lui-même, ou que la certitude de soi-même dans sa vérité, et que par conséquent il atteint toujours la fin qu'il vise, l'individu ne peut éprouver *en et quant à lui-même que de la joie*. | **342** |

Tel est donc le concept que se fait d'elle-même la conscience certaine de soi comme interpénétration absolue de l'individualité et de l'être ; voyons maintenant si ce concept se confirme à elle par l'expérience, et si sa réalité est en accord avec lui. L'œuvre est la réalité que la conscience se donne ; elle est ce dans quoi l'individu est pour elle ce qu'il est *en soi*, et ce de telle manière que la conscience *pour laquelle* il devient dans l'œuvre n'est pas la conscience particulière, mais la conscience *universelle* ; dans l'œuvre, la conscience s'est tout simplement mise à l'extérieur, exposée dans l'élément de l'universalité, dans l'espace sans déterminité de l'être. La conscience qui prend du recul par rapport à son œuvre est en fait la conscience universelle — parce que dans cette opposition elle devient la *négativité absolue* ou l'activité — face à son œuvre qui est le *déterminé* ; elle va donc au-delà d'elle-même en tant qu'œuvre, et est elle-même l'espace sans déterminité qui ne se trouve pas comblé par son œuvre. Si malgré tout, antérieurement, dans le concept, leur unité se conservait, cette conservation était le résultat de l'abolition de l'œuvre en tant qu'œuvre *qui est*. Mais l'œuvre est censée *être*, et il faut voir comment dans cet être de l'œuvre l'individualité conservera son universalité et saura se satisfaire. — Il faut d'abord examiner pour soi l'œuvre devenue. Elle a recueilli en son sein la nature tout entière de l'individualité ; son *être* est donc lui-même une pratique active dans laquelle toutes les différences s'interpénètrent | **343** | et se dissolvent. L'œuvre est donc expulsée dans une *pérexistence* où la *déterminité* de la nature originelle s'exhibe et se fait valoir expressément, en fait, face à d'autres natures déterminées, intervient en elles, tout comme ces autres natures interviennent en elle-même, et se perd comme un moment évanescent dans ce mouvement universel. Si à *l'intérieur* du *concept* de l'individualité réelle en soi et pour soi-même, tous les moments, circonstances, fin visée, moyen, et effectivation sont identiques les uns aux autres, et si la nature déterminée originelle a uniquement valeur d'élément universel, en revanche, dès lors que cet élément devient un être objectal, sa *déterminité* en tant que telle vient au jour dans l'œuvre et acquiert sa vérité propre dans sa propre dissolution. Cette dissolution se présente plus précisément de telle manière que l'individu, dans cette déterminité, est devenu effectif à ses propres yeux en tant que *tel* individu ; mais, cette déterminité n'est pas seulement le contenu de l'effectivité : elle est également sa forme ; ou encore, l'effectivité en général, en tant que telle, est précisément cette déterminité qui consiste à être opposé à la conscience de soi. De ce côté, elle se montre comme l'effectivité *étrangère*, disparue du concept, *trouvée telle quelle*. L'œuvre *est*,

c'est-à-dire qu'elle est pour d'autres individualités, et qu'elle est pour eux une effectivité étrangère, à la place de laquelle *elles* doivent mettre la leur, afin de se donner par leur activité la conscience de *leur* unité avec l'effectivité ; ou encore, *leur* intérêt pour cette œuvre posé par *leur* nature originelle | **344** | est un autre que l'intérêt *proprement dit caractéristique* de cette œuvre, qui du coup est transformée en quelque chose d'autre. L'œuvre est donc de manière générale quelque chose de transitoire et périssable, qui est effacé par le contre-jeu d'autres forces et intérêts, et qui présente bien plutôt la réalité de l'individualité comme évanescente que comme accomplie.

La conscience voit donc naître dans son œuvre l'opposition du faire et de l'être, qui dans les figures antérieures de la conscience était en même temps le *commencement* du faire, de l'activité, et ici n'est que *résultat*. Mais, en fait, cette opposition a, pareillement, été au fondement, dès lors que la conscience, en tant qu'individualité réelle *en soi*, se mettait à l'action ; car était présupposée à l'action, comme son en soi, la *nature originelle déterminée*, et le pur accomplissement pour l'accomplissement avait cette nature pour *contenu*. Tandis que la pure activité, le pur faire, est la forme *identique à soi-même*, à laquelle la *déterminité* de la nature originelle n'est donc pas identique. Il est indifférent ici, comme ailleurs, de savoir lequel des deux est appelé *concept*, et lequel *réalité* ; la nature originelle est le *pensé* ou l'*en soi* face au faire, à l'activité au sein de laquelle seulement elle a sa réalité ; ou encore, la nature originelle est l'*être* tout aussi bien de l'individualité en tant que telle, que de celle-ci en tant qu'œuvre, tandis que l'activité, le faire, est le *concept* originel en tant que passage absolu, ou encore en tant que *devenir*. Cette *inadéquation*[46] du concept et de la réalité, qui réside dans son essence, la conscience en fait l'expérience | **345** | dans son œuvre ; en elle, elle devient donc pour soi-même telle qu'elle est en vérité, et le concept vide qu'elle avait d'elle-même disparaît.

Dans cette contradiction fondamentale de l'œuvre qui est la vérité de cette individualité à soi-même réelle en soi, tous les côtés de cette individualité entrent donc en scène à leur tour comme activement contradictoires ; ou encore, l'œuvre, comme contenu de l'individualité tout entière, tirée hors de *l'activité* — qui est l'unité négative et tient prisonniers tous les moments — et ostensiblement mise à l'extérieur dans l'*être*, les laisse désormais en liberté ; et dans l'élément de la pérexistence, ces moments deviennent indifférents les uns à l'égard des autres. Concept et réalité se séparent donc en fin visée, d'un côté, et en ce qui est *l'essentialité originelle*, de l'autre. Il est contingent que la fin ait une essence véritable, ou que l'on fasse de l'en soi la fin. De la même façon, concept et réalité se redisjoignent en *passage* dans l'effectivité, d'un côté, et en *fin visée*, de l'autre ; ou encore, il est contingent qu'on choisisse le *moyen* qui exprime la fin. Et enfin, que ces moments intérieurs aient en soi une unité intérieure ou non, l'*activité* de l'individu est à son tour contingente face à l'*effectivité* en général ; c'est la *fortune* qui tranche, aussi bien *en faveur* d'une fin mal déterminée et de moyens mal choisis, que contre eux.

Si donc advient ainsi à la conscience, à même son œuvre, l'*opposition* du vouloir et de l'accomplir, de la fin visée et des moyens, et tout ensemble derechef de tous ces moments intérieurs et de l'effectivité elle-même, | **346** | toutes choses que, d'une manière générale, *la contingence de son activité contient en elle*, sont également présentes tout aussi bien l'*unité* et la *nécessité* de cette activité ; c'est ce côté-ci qui gagne sur l'autre, et l'*expérience* de la *contingence* de *l'activité* n'est elle-même qu'une *expérience contingente*. La *nécessité* de l'activité consiste en ceci que *de la visée*, tout simplement, est référé à l'*effectivité*, et cette unité est le concept de l'activité, du faire ; il y a action parce que l'activité, le faire, est en soi et pour soi-même l'essence de l'effectivité. Certes, il se produit dans l'œuvre la contingence qui caractérise l'*accompli* face au *vouloir* et à l'*accomplir*, et cette expérience, qui semble devoir valoir comme la vérité, contredit ce concept de l'action. Mais si nous examinons le contenu de cette expérience dans son intégralité, il est l'*œuvre qui disparaît* ; ce qui se *conserve*, ce n'est pas le *disparaître*, mais le disparaître est lui-même effectif et attaché à l'œuvre, et disparaît avec celle-ci ; le *négatif sombre* lui-même avec le *positif* dont il est la *négation*.

Cette disparition de la disparition réside dans le concept même d'individualité réelle en soi. Car ce en quoi l'œuvre, ou ce qui à même l'œuvre, disparaît, et ce qui devrait donner à ce qu'on a appelé expérience sa suprématie sur le concept que l'individualité a d'elle-même, c'est l'*effectivité objectale* ; mais celle-ci | **347** | est un moment qui, y compris dans cette conscience même, n'a plus de vérité pour soi ; cette vérité ne consiste que dans l'unité de la conscience avec l'activité, avec le faire, et l'*œuvre vraie* n'est que cette unité du *faire* et de l'*être*, du *vouloir* et de l'*accomplir*. Pour la

conscience, donc, en vertu de la certitude qui est au fondement de son action, l'effectivité qui lui est *opposée* est elle-même quelque chose qui n'est que *pour elle*, comme conscience de soi retournée en soi, pour qui toute opposition a disparu, il ne peut plus lui advenir d'opposition dans cette forme de son *être pour soi* face à l'*effectivité* ; simplement, l'opposition et la négativité qui apparaissent en l'œuvre touchent par là non seulement le contenu de l'œuvre *ou* même de la conscience, mais l'effectivité en tant que telle, et, partant, l'opposition qui n'est présente que par elle et chez elle, et la disparition de l'œuvre. De la sorte, la conscience se reflète donc en soi à partir de son œuvre périssable et affirme son concept et sa certitude comme ce qui *est* et *demeure* face à l'expérience de la *contingence* de l'activité pratique ; elle fait en réalité l'expérience de son concept, dans lequel l'effectivité n'est qu'un moment, quelque chose *pour elle*, et non l'en soi et pour soi ; elle apprend l'effectivité comme moment évanescent, et celle-ci ne vaut pour elle par conséquent que comme *être* en général dont l'universalité est une seule et même chose que l'activité pratique. Et cette unité est l'œuvre vraie ; laquelle est la *Chose elle-même* qui s'affirme tout simplement et | **348** | qui est découverte par expérience comme ce qui dure, indépendamment de la Chose qui est la *contingence* de l'activité individuelle en tant que telle, des circonstances, des moyens, et de l'effectivité.

La *Chose elle-même* n'est opposée à ces moments que pour autant qu'ils sont censés valoir isolément, mais est essentiellement, en tant qu'interpénétration de l'effectivité et de l'individualité, l'unité de celles-ci ; pareillement elle est un faire, une activité, et, en tant qu'activité, *activité pure* en général, et *en même temps tout aussi bien l'activité, le faire de tel individu*, et elle est cette activité en tant qu'elle lui appartient encore par opposition à l'effectivité, en tant que *fin visée* ; de la même façon, elle est le *passage* de telle déterminité dans la déterminité opposée ; et enfin, elle est une *effectivité* présente *pour la conscience. La Chose elle-même* exprime donc l'essentialité *spirituelle* en laquelle tous ces moments sont abolis comme valant pour soi, et ne valent donc que comme moments universels, et en laquelle pour la conscience sa certitude de soi-même est une essence objectale, *une Chose* : l'objet né, comme étant le *sien*, à partir de la conscience de soi, sans cesser d'être objet proprement dit, objet libre. — Aux yeux de la conscience de soi, la *chose ordinaire* de la certitude sensible et de la perception n'a donc maintenant sa signification que par elle ; c'est là-dessus que repose la différence entre une *chose* ordinaire [*ein Ding*], et une *Chose* au sens de cause ou affaire de quelqu'un [*eine Sache*]. — La conscience de soi y parcourra un mouvement correspondant à la certitude sensible et à la perception. | **349** |

Dans la *Chose elle-même* donc, comme interpénétration devenue objectale de l'individualité et de l'objectalité, la conscience de soi s'est vu advenir son vrai concept d'elle-même, ou encore, elle est parvenue à la conscience de sa substance. Elle est en même temps, comme elle est ici, une conscience de la substance qui vient d'advenir et donc est *immédiate*, et ceci constitue la modalité déterminée dans laquelle l'essence spirituelle est ici présente et n'a pas encore prospéré jusqu'à être la substance véritablement réelle. La *Chose elle-même* a dans cette conscience immédiate de celle-ci la forme de l'*essence simple* qui contient en soi, en tant qu'universelle, tous ses moments distincts, et qui leur échoit, mais est aussi, à son tour, à la fois indifférente à eux, comme autant de moments déterminés, et libre pour soi, et en tant que cette Chose elle-même libre, *simple, abstraite, vaut pour l'essence*. Les différents moments de la déterminité originelle ou de la *Chose* propre *de tel* individu, de la fin qu'il vise, des moyens, de l'activité elle-même et de l'effectivité, sont pour cette conscience d'un côté des moments singuliers que la conscience peut céder et abandonner en échange de la *Chose elle-même* ; mais d'un autre côté ces moments n'ont tous la Chose elle-même pour essence que de telle manière qu'elle se trouve à chacun de ces divers moments comme leur universel *abstrait* et peut être leur *prédicat*. Elle n'est pas elle-même encore le sujet, mais ces moments comptent pour tels, parce qu'ils tombent du côté de la *singularité* en général, tandis que la Chose elle-même n'est encore | **350** | que l'universel simple. Elle est le *genre* qui se trouve en tous ces moments comme en ses *espèces*, et tout aussi bien en est libre.

Est dite *honnête* la conscience qui, d'un côté, est parvenue à cet idéalisme qu'exprime *la Chose elle-même* et qui, d'autre part, a en cette Chose en ce qu'elle est cette universalité formelle, le vrai ; qui n'a toujours souci que de la Chose, et qui donc se promène dans ses différents moments ou espèces, et ne l'atteignant pas dans l'un de ces moments ou dans une signification, s'en empare précisément par là même dans un autre, et, partant, obtient toujours, de fait, la satisfaction censée, selon son concept, être impartie à cette conscience. Que cela aille comme ça veut, la conscience a toujours accompli et atteint la *Chose elle-même*, car en tant qu'elle est ce *genre universel* de ces

moments, elle est le prédicat de tous.

Si elle n'amène pas à l'*effectivité* une *fin visée*, elle l'a cependant *voulue*, c'est-à-dire qu'elle fait de la *fin* en tant que fin, de la *pure activité*, du pur faire, qui ne fait rien, la *Chose elle-même* ; et peut donc s'exprimer et se consoler en se disant que, malgré tout, il y a eu quelque chose de *fait* et de *mis en œuvre*. Étant donné que l'universel lui-même contient et tient sous lui le négatif ou le disparaître, le fait que l'œuvre s'anéantisse est soi-même *son* fait ; elle y a incité les autres et trouve encore sa satisfaction dans la *disparition* de son effectivité, à la façon dont les méchants gamins ont dans la gifle | **351** | qu'on leur donne la jouissance d'*eux-mêmes*, savoir, d'en être la cause. Ou encore, la conscience n'a *pas même essayé* de réaliser la Chose elle-même, et n'a *rien fait du tout*, et alors c'est qu'elle n'a pas *pu* ; la *Chose elle-même* est pour elle précisément *unité* de sa *décision* et de la *réalité* ; elle prétend que l'*effectivité* ne serait rien d'autre que ce qui lui est *loisible*. — Enfin c'est devenu pour elle quelque chose d'intéressant tout simplement sans son intervention active, et alors cette *effectivité* est pour elle la Chose elle-même précisément dans l'intérêt qu'elle y trouve, bien qu'elle n'ait pas été produite par elle ; si c'est une chance qu'elle a eue personnellement, elle y tient comme à quelque chose qu'elle a *fait* et *mérité* ; et si c'est un événement de l'histoire du monde qui ne la concerne pas plus avant, elle en fait tout aussi bien le sien, et l'*intérêt sans actes* lui tient lieu de *parti* qu'elle a pris pour ou contre, et qu'elle a *combattu* ou *soutenu*.

L'*honnêteté* de cette conscience, ainsi que la satisfaction qu'elle vit en tous lieux, consiste, en fait, comme il va de soi, en ceci qu'elle ne *rassemble pas côte à côte les pensées* qu'elle a de la Chose elle-même. *La Chose elle-même* est pour elle tout aussi bien *sa Chose*, son affaire, sa cause propres que *pas une œuvre* du tout, ou la *pure activité* et *la fin visée vide*, ou encore *une effectivité sans actes* ; elle fait d'une signification après l'autre, pour les oublier tout aussitôt, le sujet de ce prédicat. Dans le pur *avoir voulu*, ou encore le pur *ne pas avoir pu*, la Chose elle-même a désormais la signification | **352** | de la *fin vide* et de l'unité *pensée* du vouloir et de l'accomplir. La *consolation* quant à l'anéantissement de la fin visée, d'avoir quand même *voulu*, ou d'avoir quand même *agi purement*, ainsi que la satisfaction d'avoir donné aux autres quelque chose à faire, font de l'*activité pure*, ou plutôt, de la très mauvaise œuvre, l'essence, car il faut appeler mauvaise une œuvre qui n'en est absolument pas une. Enfin dans les coups de chance où l'on *trouve là* telle quelle l'effectivité sans avoir à rien faire, cet être sans acte devient la Chose elle-même.

Mais la vérité de cette honnêteté, c'est qu'elle n'est pas aussi honnête qu'elle en a l'air. Elle ne peut en effet être à tel point dépourvue de pensée qu'elle laisse se disjoindre ainsi, en fait, ces différents moments, mais doit au contraire avoir la conscience immédiate de leur opposition, tout simplement parce qu'ils se réfèrent les uns aux autres. L'activité *pure* est essentiellement activité de *tel* individu, et cette activité-là est tout aussi essentiellement une *effectivité* ou une Chose. À l'inverse, l'*effectivité* n'est essentiellement que comme l'activité *de cet* individu, ainsi que comme *activité en général* ; et *son* activité n'est en même temps, de même qu'activité en général, également qu'effectivité. Dans le même temps donc que seule la *Chose elle-même* en tant qu'*effectivité abstraite* semble lui importer, on constate aussi qu'elle lui importe en ce qu'elle est *son* activité. Mais pareillement, dans le même temps qu'il lui importe simplement *d'agir et de s'activer*, cet affairement est quelque chose qui ne lui importe pas sérieusement, mais l'important pour lui c'est *une Chose*, et la Chose en ce qu'elle est la sienne, | **353** | *son* affaire. Dans le même temps que, finalement, il semble ne vouloir que *sa* Chose et que *son* activité, ce qui de nouveau importe, c'est la *Chose en général*, ou encore, l'effectivité qui perdure en soi et pour soi.

De même que la Chose elle-même et ses moments apparaissent ici comme *contenu*, ils sont, de manière tout aussi nécessaire, *comme formes* chez la conscience. Ils n'entrent en scène comme contenu que pour disparaître, chacun faisant place à l'autre. C'est pourquoi ils doivent être présents dans la déterminité d'instances *abolies* ; mais ainsi ils sont des côtés de la conscience elle-même. La *Chose elle-même* est présente comme l'*en soi* ou comme *la réflexion en soi de la conscience*, mais le *refoulement* des moments les uns par les autres s'exprime chez elle de telle sorte qu'ils ne sont pas posés chez elle en soi, mais seulement *pour un autre*. L'un des moments du contenu est exposé au jour par la conscience, et représenté *pour d'autres* ; mais en même temps, la conscience en est réfléchie en soi, et le moment opposé est tout aussi bien présent en elle ; elle le conserve pour soi comme étant à elle. Il ne s'agit pas non plus en même temps de n'importe quel moment qui serait *seulement*, et lui seul, mis à l'extérieur, tandis que tel autre ne serait gardé qu'à l'intérieur, mais la

conscience alterne avec eux ; car elle doit faire de l'un comme de l'autre l'essentiel pour soi et pour les autres. *Le tout* est l'interpénétration en mouvement de l'individualité et de l'universel ; mais comme ce tout n'est présent pour cette conscience que comme l'essence *simple* et partant comme l'abstraction *de la Chose elle-même*, ses moments se désagrègent d'elle et les uns des autres | **354** | en autant de moments séparés ; et il n'est épuisé et présenté, *en tant que tout*, que par l'alternance séparatrice de l'exposition à l'extérieur et de la conservation pour soi. Dès lors que, dans cette alternance, la conscience a un unique moment pour soi et comme quelque chose d'essentiel dans sa réflexion, tandis qu'elle en a un autre de manière seulement extérieure chez *elle* ou pour les *autres*, il s'ensuit l'émergence d'un jeu entre les individualités au cours duquel elles se trompent tout autant elles-mêmes qu'elles se trompent mutuellement, se trompent tout autant qu'elles sont trompées.

Une individualité va donc réaliser quelque chose ; ce faisant, elle semble avoir fait de quelque chose une Chose, une cause, une affaire ; elle agit, devient en cela pour d'autres, et il semble que ce qui lui importe, ce soit l'*effectivité*. Les autres prennent donc son activité, ce qu'elle fait, pour un intérêt quant à la Chose en tant que telle, et estiment que la fin visée par elle c'est *l'accomplissement de la Chose en soi* ; il leur est égal que ce soit par la première individualité ou par eux-mêmes. Dès lors qu'ils montrent alors cette Chose comme une affaire qu'ils ont déjà fait aboutir, ou quand ce n'est pas le cas, offrent et prêtent leur assistance, cette conscience est bien plutôt sortie de l'endroit où ils croient qu'elle est. Ce sont *ses* faits et gestes qui l'intéressent en l'affaire, et dès lors qu'ils se rendent compte que c'était cela la Chose elle-même, ils se trouvent bernés. — Mais, de fait, leur empressement à prêter assistance n'était lui-même pas autre chose que leur volonté de voir et de montrer *leur propre* activité, et non la *Chose elle-même* ; c'est-à-dire qu'ils voulaient tromper l'autre exactement de la même manière qu'ils se plaignent | **355** | d'avoir eux-mêmes été trompés. — Dès lors qu'il s'est avéré désormais que ce sont *ses propres faits et gestes*, le jeu de *ses propres forces*, qui valent pour la Chose elle-même, la conscience semble alors faire avancer son essence *pour soi*, et non pour les autres, et ne se soucier de l'activité qu'en tant qu'elle est la sienne, et non en tant qu'activité *des autres*, et laisser par là même tout aussi bien les autres faire ce qu'ils veulent et vaquer *à leur propre* affaire, à leur Chose. Ceux-ci, pourtant, sont de nouveau dans l'erreur ; elle est déjà sortie de là où ils estimaient qu'elle était. La Chose ne lui importe pas comme affaire individuelle, en tant que *telle Chose singulière et sienne*, mais comme cause générale, en tant que *Chose*, que quelque chose d'universel, qui est pour tous. Elle s'immisce en conséquence dans leur activité et dans leurs œuvres, et si elle ne peut plus les leur retirer des mains, elle s'y intéresse au moins en se donnant à faire par la voie de ses jugements ; quand elle appose à l'œuvre le tampon de son approbation et de son éloge, le sens de ce geste est qu'elle ne loue pas, dans l'œuvre, l'œuvre elle-même, mais aussi, en même temps, *sa propre* magnanimité et *sa propre* modération, savoir, s'encense de n'avoir pas abîmé l'œuvre en tant qu'œuvre, ni non plus par ses blâmes. En montrant un intérêt *quant à l'œuvre*, c'est *d'elle-même* qu'elle jouit ; et de la même façon, l'*œuvre* qu'elle blâme est pour elle la bienvenue en raison précisément de cette jouissance *de sa propre* activité qui lui est ainsi procurée. Mais ceux qui se considèrent ou se déclarent trompés par cette ingérence voulaient, au contraire, eux-mêmes tromper de pareille manière. Ils font passer leurs faits et gestes pour quelque chose qui est seulement pour eux-mêmes, en quoi ils n'avaient d'autre fin qu'*eux-mêmes* et *leur* | **356** | *propre* essence. Simplement, en faisant quelque chose, et en se faisant voir ainsi et s'exposant au jour, ils contredisent immédiatement par leurs actes leur prétendue volonté d'exclure le jour lui-même, la conscience universelle et la participation de tous ; rendre effectif, c'est au contraire aller exposer ce qui est sien dans l'élément universel, en sorte qu'il devient, et est censé devenir, l'affaire, la *Chose* de tous.

Il y a donc tout autant tromperie de soi-même et tromperie des autres quand il est censé ne s'agir que de la *pure Chose* ; une conscience qui ouvre une Chose fait au contraire l'expérience que les autres rappliquent aussitôt, comme les mouches sur le lait qu'on vient de verser, et font les affairés ; et les autres font chez elle l'expérience qu'il s'agit pour elle, pareillement, non de la Chose en tant qu'objet, mais de la Chose en tant qu'elle est *sa* Chose, son affaire. En revanche, quand ce qui est censé être l'essentiel, c'est seulement le faire, l'*activité pratique elle-même*, l'usage des forces et capacités, ou encore, l'expression de telle individualité, l'expérience faite alors tout aussi mutuellement par chacun est que *tous* se remuent et se tiennent pour invités, et que plutôt qu'une activité *pure*, ou qu'une activité *singulière* propre, ce qui a été ouvert au contraire, c'est quelque

chose qui est tout aussi bien *pour d'autres*, ou encore, est *une Chose proprement dite*. Il se passe dans l'un et l'autre cas la même chose, qui ne prend un sens différent que face au sens qui en l'espèce avait été admis, et était censé valoir. La conscience découvre les deux côtés comme des moments | **357** | également essentiels, et en cela apprend ce qui est la *nature de la Chose elle-même*, savoir, qu'elle n'est ni uniquement Chose qui serait opposée à l'activité en général et à l'activité singulière, ni activité opposée à la consistance de ce qui pérexiste et qui serait le *genre* libre de ces moments considérés comme ses *espèces*, mais qu'elle est une essence dont l'*être* est l'*activité* de l'individu *singulier* et de tous les individus, et dont l'activité est immédiatement *pour d'autres*, ou encore, est une *Chose* et n'est Chose que comme *activité de tous et de chacun :* l'essence qui est l'essence de toutes les essences, l'*essence spirituelle*. La conscience découvre qu'aucun de tous ces moments n'est *sujet*, mais qu'au contraire ils se dissolvent dans la *Chose universelle elle-même* ; les moments de l'individualité qui avaient, les uns après les autres, valeur de sujet pour l'absence de pensée de cette conscience, se rassemblent dans l'individualité simple, laquelle, en tant qu'elle est *telle individualité*, est tout aussi bien immédiatement universelle. Ceci fait perdre à la Chose elle-même le rapport de prédicat et la déterminité d'universalité abstraite et sans vie, elle est au contraire la substance pénétrée par l'individualité : le sujet, dans lequel l'individualité est tout à la fois en tant qu'elle-même, ou que *telle individualité*, et en ce qu'elle est *tous* les individus, et en même temps l'universel qui n'est un *être* qu'en ce qu'il est telle activité de tous et de chacun, une effectivité en ce que *telle* conscience la sait comme étant son effectivité singulière et comme étant l'effectivité de tous. La pure *Chose elle-même* est ce qui s'est déterminé ci-dessus comme la *catégorie*, l'être qui est Je, et le Je qui est être, mais comme *pensée* qui se distingue encore de la *conscience de soi effective* ; | **358** | mais ici les moments de la conscience de soi effective, pour autant que nous les appelons son contenu, la fin qu'elle vise, son activité et effectivité, de même que pour autant que nous les appelons sa forme, son être pour soi et son être pour autre chose, sont posés comme ne faisant qu'un avec la catégorie simple elle-même, et celle-ci, par là même, est en même temps tout contenu.

b. La raison législatrice

L'essence spirituelle est dans son être simple à la fois *pure conscience* et *telle* conscience *de soi*. La nature originellement *déterminée* de l'individu a perdu sa signification positive, qui est d'être en soi l'élément et la finalité de son activité ; elle n'est qu'un moment aboli, et l'individu est un *Soi-même*, en tant que Soi-même universel. Inversement, la *Chose elle-même formelle* a son accomplissement dans l'individualité agissante qui se différencie en soi-même ; ce sont en effet les différences de celle-ci qui constituent le *contenu* de cet universel. La catégorie, comme universel de la *conscience pure*, est *en soi* ; et elle est tout aussi bien *pour soi*, car le *Soi-même* de la conscience est tout aussi bien son moment. Elle est *être* absolu, car cette universalité est la simple *identité à soi-même de l'être*.

Ce qui donc pour la conscience est l'objet a pour signification d'être le *vrai* ; c'est-à-dire *est* et *a valeur* de vrai | **359** | au sens d'*être* et de *valoir en* et *pour soi-même* ; c'est la *Chose absolue* qui ne souffre plus de l'opposition de la certitude et de sa vérité, de l'universel et du singulier, de la fin visée et de sa réalité, mais dont l'existence est l'*effectivité* et l'*activité* de la conscience de soi. C'est pourquoi cette Chose est la *substance éthique*, et la conscience de cette substance est conscience *éthique*. Une conscience dont l'objet a également à ses yeux valeur de *vrai*, car il réunit dans une seule unité être conscient de soi et être ; il vaut pour l'*absolu*, car la conscience de soi ne peut et ne veut plus aller au-delà de cet objet, car elle y est chez elle-même ; elle ne le *peut* pas, parce qu'il est tout être et toute puissance ; et elle ne le *veut* pas par ce qu'il est le *Soi-même* ou la volonté de ce Soi-même. Il est l'objet *réel* à même soi en tant qu'objet, parce qu'il a, à même soi, la différence de la conscience ; il se partage en masses qui sont les *lois déterminées* de l'essence absolue. Mais ces masses ne troublent pas le concept, car dans celuici les moments de l'être, de la conscience pure et du Soi-même demeurent inclus : unité qui constitue l'essence de ces masses, et ne laisse plus dans cette différence ces moments se dissocier les uns des autres.

Ces lois ou masses de la substance éthique sont immédiatement reconnues ; on ne peut pas s'interroger sur leur origine et justification, ni se mettre à chercher quelque chose d'autre, car autre chose que | **360** | l'essence qui est *en soi* et *pour soi*, ce ne serait jamais que la conscience de soi elle-même ; or celle-ci n'est rien d'autre que cette essence, puisqu'elle-même est l'être pour

soi de cette essence, qui précisément pour cette raison est la vérité, puisqu'elle est tout autant le *Soi-même* de la conscience que son *en soi* ou encore : pure conscience.

Dès lors qu'elle se sait moment de l'*être pour soi* de cette substance, la conscience de soi y exprime donc l'existence de la loi de telle sorte que la *saine raison, le bon sens*, sait immédiatement ce qui est *juste* et *bon*. *Sitôt* que cette saine raison le *sait, et de manière tout aussi immédiate*, cela vaut aussi immédiatement pour elle, et elle dit immédiatement : ceci *est* juste et bon. Et c'est *ceci* : ce sont des lois *déterminées*, c'est la Chose elle-même accomplie et pleine de contenu.

Ce qui se donne aussi immédiatement doit être reçu et examiné de façon tout aussi immédiate ; de même que, pour ce que la certitude sensible énonce immédiatement comme étant, il faut voir aussi à quoi ressemblent, comment sont faits l'être que cette certitude éthique immédiate énonce, ou les masses de l'essence éthique qui ont cet être immédiat. C'est ce que nous montreront un certain nombre d'exemples de ces lois, et en les prenant sous la forme de maximes de la saine raison *qui sait,* nous n'aurons pas à avancer d'abord de notre côté le moment qu'il faut faire valoir chez elles, quand on les considère comme des lois immédiates de la conduite correcte, des lois éthiques *immédiates*.

« *Chacun doit dire la vérité.* » — Dans le cas de ce devoir énoncé comme ne souffrant aucune condition, on concédera cependant tout aussitôt | **361** | la condition suivante : *s*'il sait la vérité. Le commandement s'énoncera donc désormais comme suit : *chacun doit dire la vérité, chaque fois selon la connaissance et la persuasion qu'il en a*. La saine raison, cette conscience éthique, précisément, qui sait immédiatement ce qui est juste et bon, expliquera aussi que cette condition était déjà à ce point liée à sa maxime universelle qu'elle avait *entendu* ce commandement *en ce sens*. Mais en fait elle reconnaît par là qu'en l'énonçant, bien au contraire, elle l'enfreint déjà immédiatement ; elle *proclamait* : chacun doit dire la vérité ; *mais elle avait en tête* que chacun devait la dire en fonction de ce qu'il savait et de la persuasion qu'il en avait ; c'est-à-dire *qu'elle parlait autrement qu'elle pensait intimement* ; et dire autre chose que ce qu'on pense intimement, cela signifie ne pas dire la vérité. La non-vérité ou la maladresse corrigées s'exprimeront alors de la manière suivante : *chacun doit dire la vérité selon ce que chaque fois il en connaît et la persuasion qu'il en a*. — Mais par là même, *l'universellement nécessaire* qui vaut *en soi*, que la proposition voulait exprimer, s'est retourné au contraire en une parfaite *contingence*. Car le fait que la vérité soit dite est attribué au hasard, à la contingente question de savoir si je la connais et peux m'en convaincre. On n'en dit pas davantage que ceci : que du vrai et du faux sont censés être dits pêle-mêle, comme ça vient, selon ce que quelqu'un connaît, estime tel et comprend. Cette *contingence du contenu* n'a l'*universalité* qu'en | **362** | la *forme d'une proposition* dans laquelle elle est énoncée. Mais en tant que proposition éthique, celle-ci promet un *contenu* universel et nécessaire, et se contredit donc elle-même par la contingence de celui-ci. — Si enfin on corrige la proposition en expliquant que la contingence de la connaissance et de la persuasion qu'on a de la vérité *devrait* tomber et que la vérité *devrait* aussi être *sue*, ce sera là un commandement exactement contradictoire avec ce dont on est parti. La saine raison était censée avoir d'abord *immédiatement* la capacité d'énoncer la vérité ; et voilà qu'on nous dit maintenant qu'elle *devrait la savoir*, c'est-à-dire qu'elle ne sait pas l'énoncer *immédiatement*. — Si l'on considère les choses du côté du *contenu*, celui-ci a lui-même été évacué dans l'exigence qui veut qu'on *sache* la vérité ; celle-ci, en effet, fait référence au *savoir en général* : on doit savoir ; ce qui est exigé, c'est donc au contraire ce qui est libre de tout contenu précis et déterminé. Or, ici, il était question d'un contenu *déterminé*, d'*une différence* à même la substance éthique. Mais cette détermination *immédiate* de la substance est un contenu du genre de ceux qui se manifestaient au contraire comme une parfaite contingence, et qui, tout au contraire, une fois élevés à l'universalité et à la nécessité, de telle manière que le *savoir* soit énoncé comme la loi, disparaissent.

Autre commandement célèbre : *Aime ton prochain comme toi-même*. Il est adressé à l'individu singulier dans son rapport aux individus singuliers, et *affirme ce rapport*COMME*un rapport de l'individu* à *l'individu*, | **363** | ou comme un rapport de sentiment éprouvé. L'amour actif — car un amour inactif n'a pas d'être, et pour cette raison, ce n'est pas à lui qu'on pense — vise à écarter un mal[47] d'un homme et à lui faire du bien. À cette fin, il faut distinguer ce qui chez lui est le mal, ce qui face à ce mal est le Bien[48] adéquat, et ce qui est tout simplement son bien-être[49] ; c'est-à-dire, que je dois l'aimer en faisant preuve d'*entendement* ; un amour irréfléchi, sans entendement, lui nuira, plus peut-être que la haine. Mais le bienfait essentiel réfléchi de la sorte, dans sa figure la

plus riche et la plus importante, est l'activité universelle, et gouvernée par l'entendement, qui est celle de l'État, en comparaison de laquelle l'activité de l'individu singulier en tant que singulier devient quelque chose de si infime et minuscule, qu'il ne vaut pratiquement plus la peine d'en parler. Cette pratique de l'État agissant est au demeurant d'une puissance si grande, que si l'activité singulière voulait s'opposer à lui et soit, être pour soi-même et directement un crime, soit, par amour pour un autre, tromper l'universel quant au droit et à la part qu'il y a, il serait tout simplement inutile et irrésistiblement détruit. Il ne reste au bienfait qui est sentiment, que l'importance et la signification d'une activité entièrement singulière, d'un secours ponctuel aussi contingent que momentané. Le hasard ne détermine pas seulement l'occasion de ce genre d'activité, mais c'est aussi lui qui décide si elle est tout simplement une *œuvre*, si elle n'est pas tout aussitôt redissoute, voire, au contraire, | **364** | retournée en un mal. Tout cet agissement donc pour le bien d'autres, déclaré comme *nécessaire*, est constitué de telle manière qu'il peut éventuellement exister, mais aussi ne pas exister non plus ; de telle manière que, si, par hasard, le cas se présente, l'activité sera peut-être une œuvre, peut-être sera bonne, ou peut-être pas. Et partant, cette loi a tout aussi peu de contenu universel que la première que nous avons examinée, et n'exprime pas, comme elle devrait le faire en tant que loi absolue des mœurs et de la coutume, quelque chose qui est *en soi et pour soi*. Ou encore, ce genre de lois en restent au niveau du *censé être*, de ce qui *devrait être*, mais n'ont pas d'*effectivité* ; ce ne sont pas des *lois*, mais seulement des *commandements*.

Mais, en fait, il appert clairement de la nature de la Chose elle-même qu'il faut renoncer à un *contenu* absolu universel ; car est *inadéquate* à la substance simple — et son essence est d'être simple — toute *déterminité* qui y est apposée. Dans son absoluité simple, le commandement énonce lui-même de l'*être éthique immédiat* ; la différence qui apparaît chez lui est une déterminité, et donc un contenu qui se tient *sous* l'universalité absolue de cet être simple. Dès lors qu'il faut donc renoncer à un contenu absolu, il ne peut lui échoir que l'*universalité formelle*, ou simplement le fait qu'il ne se contredise pas, car l'universalité sans contenu est l'universalité formelle, et parler de contenu absolu équivaut à énoncer une différence qui n'en est pas une, ou encore, une absence de contenu. | **365** |

Ce qui reste à la pratique légiférante, c'est donc la *pure forme* de l'*universalité*, ou, en fait, la *tautologie* de la conscience qui vient faire face au contenu, et qui est un *savoir* non du *contenu qui est*, ou du contenu proprement dit, mais de l'*essence* ou de l'identité à soi du contenu.

Si bien que l'essence éthique n'est pas elle-même immédiatement un contenu, mais seulement un critère de référence permettant d'évaluer si un contenu est capable d'être ou non une loi, dès lors qu'il ne se contredit pas lui-même. La raison légiférante est rabaissée au rang de raison simplement *vérificatrice*.

c. La raison vérificatrice des lois

Une différence chez la substance éthique simple est pour elle une contingence, que nous avons vu surgir dans le commandement déterminé comme contingence du savoir, de l'effectivité et de l'activité pratique. La *comparaison* de cet être simple et de la déterminité qui ne lui correspond pas nous est alors échue ; et la substance simple s'y est avérée être universalité formelle ou pure *conscience* qui, libre du contenu, vient lui faire face et est un *savoir* de celui-ci comme de quelque chose de déterminé. Cette universalité reste de cette manière la même chose que ce qu'était la *Chose elle-même*. Mais elle est dans la conscience quelque chose d'autre ; elle n'est plus en effet le | **366** | genre indolent et sans pensée, mais est référée au particulier et vaut pour la puissance et la vérité de celui-ci. — Cette conscience semble d'abord être la même pratique vérificatrice que nous étions nous-mêmes antérieurement, et son activité ne pouvoir être rien d'autre que ce qui est déjà arrivé, savoir, une comparaison de l'universel et du déterminé, dont il sortirait, comme précédemment, la conclusion qu'ils sont inadéquats l'un à l'autre. Mais le rapport du contenu à l'universel est ici tout autre, dès lors que ce dernier a lui-même pris un autre sens ; il est une universalité *formelle* dont le contenu déterminé est capable, car en elle il n'est examiné qu'en relation à soi-même. Dans la vérification à laquelle nous nous livrions, la dense et pure substance universelle faisait face à la déterminité qui se développait comme contingence de la conscience en laquelle entrait la substance. Tandis qu'ici, l'un des membres de la comparaison a disparu ; l'universel n'est plus la substance qui *est* et qui *vaut*, ou ce qui est juste et droit en soi et pour soi, mais simple savoir ou forme qui ne compare un contenu qu'avec soi-même et l'examine pour voir s'il

est une tautologie. On ne légifère plus, on soumet les lois à une *vérification*, et, pour la conscience vérificatrice, les lois sont *déjà* données ; elle enregistre leur *contenu*, tel qu'il est de manière simple, sans entrer, comme nous l'avions fait, dans l'examen de la singularité et de la contingence qui collent à son effectivité, mais en reste au commandement en tant que commandement, et se comporte d'autant plus simplement par rapport à celui-ci qu'elle est son critère. | **367** |

Mais, pour cette raison même, cette vérification ne va pas loin ; dès lors, précisément, que le critère est la tautologie, et qu'il est indifférent au contenu, il accueille en lui aussi bien celui-ci que tel autre contenu opposé. — Soit la question : y a-til nécessité légale en soi et pour soi à ce qu'il y ait *propriété* ? Je dis bien *en soi* et *pour soi*, et non par utilité en vue d'autres fins ; l'essentialité éthique consiste précisément en ceci que la loi soit semblable uniquement à elle-même, et qu'elle soit fondée dans son essence propre par cette identité à soi ne soit pas quelque chose de conditionné. La propriété en soi et pour soi ne se contredit pas ; c'est une déterminité *isolée*, ou encore, seulement posée comme identique à soi. Mais la non-propriété, le fait que les choses n'aient pas de maître, ou encore, la communauté des biens, sont tout aussi peu contradictoires. Qu'une chose n'appartienne à personne, ou qu'elle appartienne à la première personne venue qui s'en fait le possesseur, ou à tout le monde en même temps, et à chacun selon ses besoins, ou à parts égales, tout cela est une *déterminité simple*, une *notion formelle*, tout comme son contraire, la propriété. — Certes, si l'on considère la chose ordinaire sans maître comme un *objet nécessaire* du *besoin*, il est nécessaire qu'elle devienne la possession d'un quelconque individu singulier ; et il serait contradictoire d'instaurer au contraire comme une loi la liberté de la chose. Toutefois, par absence de maître pour une chose, on ne veut pas dire non plus absence absolue, mais qu'elle est censée *devenir un bien possédé*, en fonction du *besoin* de l'individu singulier ; et ce, non pas certes pour être mise en conserve, mais pour être | **368** | immédiatement utilisée. Mais pourvoir ainsi complètement au besoin uniquement selon la contingence est en contradiction avec la nature de l'essence consciente, dont il est ici uniquement question ; il faut en effet qu'elle se représente son besoin sous la forme de l'*universalité*, pourvoie à toute son existence et se procure un bien durable. L'idée donc qu'une chose échoie de manière contingente et selon son besoin à la plus proche vie consciente de soi rencontrée, n'était pas en accord avec elle-même. — Dans la communauté des biens, où il serait pourvu à cela de manière universelle et permanente, ou bien, il revient à chacun autant que *ce dont il a besoin*, et alors il y a contradiction entre cette inégalité et l'essence de la conscience pour qui l'*égalité*[50] des individus singuliers est un principe ; ou bien, en fonction de ce dernier principe, on fait le partage de manière *égale*, et la part obtenue n'a pas la relation au besoin, qui seule pourtant est son concept.

Mais si la non-propriété apparaît ainsi contradictoire, c'est uniquement pour la raison qu'elle n'a pas été laissée en l'état de déterminité *simple*. La propriété connaît le même sort quand elle est dissoute en plusieurs moments. La chose singulière qui est ma propriété a par là même valeur d'*universel*, de *définitif*, de *perdurable* ; or ceci contredit sa nature, qui est d'être utilisée, consommée, et de *disparaître*. Elle a également valeur de chose qui est *mienne*, et que tous les autres reconnaissent comme telle, et dont ils | **369** | s'excluent. Mais dans le fait même que je suis reconnu, réside au contraire mon identité avec tous, c'est-à-dire le contraire de cette exclusion. — Ce que je possède est une *chose*, c'est-à-dire un être pour d'autres, tout simplement, tout à fait universel et non destiné à n'être que pour moi. Que ce soit *Moi* qui possède cette chose contredit sa chosité universelle. C'est pourquoi la propriété se contredit elle-même sous tous les aspects, tout autant que la non-propriété ; il y a chez l'une et l'autre les deux moments opposés et contradictoires de la singularité et de l'universalité. — Mais si l'on se représente chacune de ces déterminités de manière *simple*, comme propriété ou non-propriété, sans développer davantage, chacune d'elle est aussi *simple* que l'autre, ce qui veut dire qu'elle ne se contredit pas. C'est pourquoi le critère de la loi que la raison trouve chez elle-même convient également à tout, et de fait, par conséquent, n'est pas un critère. — Il faudrait, au reste, que les choses se passent de bien étrange façon si la tautologie, le principe de contradiction, dont on veut bien reconnaître qu'il n'est qu'un critérium formel pour la connaissance de la vérité théorique, c'est-à-dire qu'on reconnaît comme quelque chose de tout à fait indifférent à la vérité et à la non-vérité, devait *être plus encore* que cela pour la connaissance de la *vérité* pratique.

Dans ces deux moments — que nous venons d'examiner — où se remplit et accomplit l'essence spirituelle antérieurement vide, se sont abolis l'apposition de déterminités immédiates chez la

substance éthique, puis le savoir de celles-ci quant à leur statut de lois. Si bien | **370** | que le résultat semble être qu'il ne puisse y avoir ni lois déterminées ni savoir de celles-ci. Mais la substance est la *conscience* de soi comme *essentialité* absolue, conscience qui ne peut par conséquent abandonner ni la *différence* qu'il y a chez celle-ci, ni le *savoir* de cette différence. Le fait que légiférer et mettre la loi à l'épreuve aient montré leur nullité signifie que l'une et l'autre pratique, prises une à une et isolément, ne sont que des *moments* sans consistance de la conscience éthique ; et le mouvement dans lequel ils entrent en scène a ce sens formel que par là même la substance éthique se présente comme conscience.

Dans la mesure où ces deux moments sont des déterminations plus précises de la conscience de la *Chose elle-même*, ils peuvent être considérés comme des formes de l'*honnêteté*, laquelle, comme elle le faisait antérieurement avec ses moments formels, se promène partout maintenant avec un contenu censé être du juste et du bon, et nantie d'une vérification de ce genre de vérité définitive, s'imaginant détenir en la saine raison et dans l'intelligence des choses par l'entendement la force et la validité des commandements.

Mais sans cette honnêteté, les lois n'ont pas valeur d'*essence* de la *conscience*, et la pratique vérificatrice n'a pas davantage valeur d'activité *au sein* de la conscience ; ces moments expriment au contraire, tels qu'ils entrent en scène chacun pour soi *immédiatement* comme une *effectivité*, l'un, une mise en place et un être non valables de lois effectives, et l'autre, un affranchissement, une libération tout aussi nulle et non avenue de ces mêmes lois. La loi, en tant que loi déterminée, | **371** | a un contenu contingent — et ceci a pour signification ici que la loi est loi d'une conscience singulière d'un contenu arbitraire. Cette pratique légiférante immédiate dont nous parlions est donc le blasphème tyrannique qui fait de l'arbitraire la loi, et du respect des bonnes mœurs et de la coutume un comportement d'obéissance face à l'arbitraire, face à des lois qui *ne* sont *que* des lois, sans être dans le même temps des *commandements*. De la même façon que le deuxième moment, dans la mesure où il est isolé, la vérification des lois, signifie le remuement de l'immuable et le blasphème du savoir, l'impudence qui se libère, avec force raisonnements, des lois absolues et les prend pour le choix arbitraire d'une instance qui lui est étrangère.

Dans les deux formes, ces moments sont un rapport négatif à la substance ou à l'essence spirituelle réelle ; ou encore : en eux la substance n'a pas encore sa réalité, mais la conscience, au contraire, la contient encore dans la forme de sa propre immédiateté, et elle n'est toujours et encore qu'un *vouloir* et *savoir* de tel individu, ou le « *il faut* » d'un commandement ineffectif, ainsi qu'un savoir de l'universalité formelle. Mais dès lors que ces modalités se sont abolies, la conscience est retournée dans l'universel, et ces oppositions ont disparu. Ce qui fait que l'essence spirituelle est substance effective, c'est que ces modalités ne valent pas de manière singulière, mais uniquement en tant que modalités abolies, et l'unité dans laquelle elles ne sont que des moments est le Soi-même de la conscience, qui, désormais posé dans l'essence | **372** | spirituelle, fait de celle-ci l'essence effective, accomplie et consciente de soi.

L'essence spirituelle est donc en tout premier lieu pour la conscience de soi comme une loi qui est *en soi* ; l'universalité de l'examen vérificateur, qui était l'universalité formelle qui n'est pas *en soi*, est abolie. Elle est tout aussi bien une loi éternelle qui n'a pas son fondement dans le *vouloir de tel individu*, mais est au contraire en soi et pour soi l'absolue *volonté pure de Tous* qui a la forme de l'*être* immédiat. Cette volonté n'est pas non plus un *commandement* qui n'est que *censé* être, mais elle *est* et *a validité* ; c'est le Je universel de la catégorie qui est immédiatement l'effectivité, et le monde n'est que cette effectivité. Mais, dès lors que cette *loi qui est* vaut, tout simplement, l'obéissance de la conscience de soi n'est pas le service rendu à un seigneur et maître dont les ordres seraient un arbitraire, et en lesquels elle ne se reconnaîtrait pas. Mais les lois sont des pensées de sa propre conscience absolue qu'elle *a* elle-même immédiatement. Elle ne *croit* pas non plus en elles, car si la croyance contemple bien aussi l'essence, il s'agit d'une essence étrangère. La conscience *de soi* éthique, soucieuse des bonnes mœurs et de la coutume, par le fait de l'*universalité* de son *Soi-même*, ne fait *immédiatement* qu'un avec l'essence ; tandis que la croyance commence à partir de la conscience *singulière*, elle est le mouvement dans lequel celle-ci va toujours vers cette unité, sans parvenir à la présence de son essence. Cette conscience éthique au contraire s'est abolie en tant que conscience singulière, cette médiation est | **373** | accomplie, et c'est seulement parce qu'elle est accomplie que la conscience est conscience de soi immédiate de la substance éthique.

La différence de la conscience de soi d'avec l'essence est donc parfaitement transparente. En sorte que les *différences présentes à même l'essence* ne sont pas elles-mêmes des déterminités contingentes, mais qu'en vertu de l'unité de l'essence et de la conscience de soi, d'où seule pourrait venir la non-identité, elles sont les masses de l'articulation de cette unité pénétrée de la vie même de celle-ci, de clairs esprits non scindés transparents pour eux-mêmes, d'immaculées figures célestes qui ont gardé dans leurs différences l'innocence virginale et l'harmonieuse équanimité[51] de leur essence. — La conscience de soi est pareillement un *rapport* clair et simple à elles. C'est le fait qu'elles *soient*, un point c'est tout, qui constitue la conscience de son rapport. C'est ainsi qu'aux yeux de l'Antigone de Sophocle elles ont valeur de droit *non écrit* et *infaillible*[52] des dieux :

Ce n'est pas d'aujourd'hui, ou d'hier, mais c'est depuis toujours

Qu'il vit, et nul ne sait quand il est apparu[53].

Elles *sont*. Quand je pose la question de leur genèse et les réduis au point de leur origine, c'est que je suis déjà passé au-delà d'elles ; car je suis désormais l'universel, tandis qu'elles sont le conditionné et le limité. Si elles sont censées se légitimer aux yeux de mon intelligence, c'est que j'ai déjà, pour ma part, fait bouger leur imperturbable être en soi, et les considère comme quelque chose qui pourrait bien, peut-être, être vrai pour moi, mais aussi, peut-être, ne pas | **374** | l'être. La mentalité éthique, son souci des bonnes mœurs et de la coutume, consiste précisément à persister fermement, sans se laisser déloger, dans ce qui est le juste, et à s'abstenir de tout ce qui peut le faire bouger, le secouer, le ramener en arrière. — On fait un dépôt chez moi ; ce dépôt est la propriété d'un autre, et cela je le reconnais, *parce que c'est ainsi*, et je me maintiens inébranlablement dans ce rapport. Si je garde ce dépôt pour moi, je ne commets, selon le principe de tautologie qui est celui de mon examen vérificateur, absolument aucune contradiction ; car, dès lors, je ne le considère plus comme la propriété d'un autre ; garder pour soi quelque chose que je ne considère pas comme la propriété d'autrui est une attitude parfaitement conséquente. Le changement de *point de vue* n'est pas une contradiction, car il n'est pas question de ce point de vue en tant que tel, mais de l'objet et contenu, qui ne doit pas se contredire. Tout de même que je peux — comme je fais quand je me débarrasse de quelque chose en en faisant cadeau à quelqu'un — changer le point de vue selon lequel quelque chose est ma propriété en celui que c'est la propriété d'un autre, sans être coupable ce faisant d'une contradiction, je peux aussi et tout autant parcourir le chemin inverse. — Ce n'est donc pas parce que je trouve que quelque chose ne se contredit pas que ce quelque chose est un droit ; mais c'est parce que cette chose est ce qui est juste et droit, qu'elle est un droit. Que quelque chose *soit* la propriété de l'autre, c'est le *fondement* même de tout ; je n'ai pas à raisonner sur cela, ni à rechercher ou attendre que me viennent toutes sortes de pensées, associations et autres considérants ; je n'ai | **375** | à penser ni à l'édiction de lois, ni à la vérification ; avec ce genre de mouvement de ma pensée je bousculerais ce rapport, dès lors qu'en fait je pourrais tout aussi bien faire du contraire, à ma convenance, une chose adéquate à mon savoir tautologique indéterminé, et donc en faire la loi. Mais au contraire, savoir si telle détermination ou telle autre détermination opposée est le juste et droit, est une chose déterminée *en soi* et *pour soi* ; moi, pour moi-même, je pourrais faire loi celle que je voudrais, voire tout aussi bien ne faire d'aucune détermination une loi, et dès lors que je commence à vérifier, je suis déjà sur la voie non éthique de l'insouci des bonnes mœurs et de la coutume. Que le juste soit pour moi *en soi* et *pour soi*, c'est cela qui fait que je suis dans la substance éthique ; en sorte qu'elle est l'*essence* de la conscience de soi ; tandis que cette dernière est l'*effectivité* et l'*existence* de cette substance, son *Soi-même* et sa *volonté*. | **376** |

45 *Sache*.

46 *Unangemessenheit*.

47 *Übel* : le « mal » au sens général, y compris médical — comme dans la maladie — par opposition à *das Böse*, qui est un mal plus moral (le Mal du Malin, du Méchant, du Mauvais, etc.).

48 *Das Gute*.

49 *Das Wohl*.

50 *Gleichheit*. Dans tout ce contexte, la notion d'égalité prend le dessus, sans se défaire toutefois du sens majeur de *gleich*.

51 *Einmütigkeit*.

52 *Untrüglich*. C'est-à-dire aussi « absolument sûr et certain ».

53 Sophocle, *Antigone*, vers 456-457. La traduction est sans doute, d'après Karl Rosenkranz, celle que Hegel s'était faite lui-même.

VI

L'esprit

La raison est esprit dès lors que la certitude d'être toute réalité est élevée à la vérité, et qu'elle est consciente d'elle-même comme de son monde, et du monde comme d'elle-même. — Cet advenir de l'esprit a été mis en évidence par le mouvement immédiatement antérieur, dans lequel l'objet de la conscience, la catégorie pure, s'est élevé au concept de la raison. Dans la raison *observatrice*, cette pure unité du *Je* 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 la *trouve*. Mais la vérité de l'observation est, au contraire, l'abolition de cet instinct découvreur immédiat, de cette existence sans conscience de cette unité. La *catégorie contemplée*, la *chose ordinaire trouvée*, entre dans la conscience comme l'*être pour soi* du Je qui se sait maintenant dans l'essence objectale comme le *Soi-même*. Mais cette détermination de la catégorie comme l'être pour soi opposé à l'être en soi, est tout aussi unilatérale, elle est un moment qui s'auto-abolit. C'est pourquoi la catégorie est déterminée pour la conscience telle qu'elle est dans sa vérité universelle, | **377** | comme essence qui est *en soi* et *pour soi*. Cette détermination encore *abstraite* qui constitue la *Chose elle-même*, n'est encore que l'*essence spirituelle*, et la conscience de celle-ci n'en est qu'un savoir formel, qui se baguenaude avec toutes sortes de contenus d'elle ; elle est en fait encore distinguée de la substance, comme quelque chose de singulier ; ou bien elle promulgue des lois arbitraires, ou bien, elle estime avoir les lois, telles qu'elles sont en soi et pour soi, dans son savoir en tant que tel ; et elle se considère comme la puissance jugeante de ces lois. — Ou encore, vu du côté de la substance, celle-ci est l'essence spirituelle qui est *en soi* et *pour soi* sans être encore *conscience* de soi-même. — Or l'essence qui est *en soi* et *pour soi*, et qui en même temps est effective à ses yeux en tant que conscience et se représente soi-même à soi, c'est *l'esprit*.

Son *essence* spirituelle a déjà été désignée comme la *substanceéthique* ; mais l'esprit est *l'effectivité éthique*. Il est le *Soi-même* de la conscience effective à laquelle il vient, ou plus précisément qui vient elle-même se faire face comme *monde* effectif objectal qui cependant a tout autant perdu pour le Soi-même toute signification d'une instance étrangère que le Soi-même a de son côté perdu toute signification d'un être pour soi séparé de ce monde, dépendant ou indépendant. Étant la *substance* et l'essence universelle, identique à soi, perdurante — il est le *fondement* et *point de départ* non déplacé et non dissous de l'activité de tous — et leur *but* et *finalité* comme *en soi* pensé de toutes les consciences de soi. — Cette substance est pareillement l'*œuvre* universelle qui s'engendre | **378** | par l'*activité* de tous et de chacun comme leur unité et identité, car elle est l'*être pour soi*, le Soi-même, l'activité. En tant qu'il est la *substance*, l'esprit est l'inflexible et juste *identité à soi-même* ; mais en tant qu'*être pour soi*, cette substance est la bonté dissoute, qui se sacrifie, en laquelle chacun accomplit son œuvre propre, déchire l'être universel et en prend sa part. Cette dissolution et désarticulation de l'essence en singularités est précisément le *moment* de l'activité et du Soi-même de tous ; il est le mouvement et l'âme de la substance, et l'essence universelle produite par une opération. C'est précisément en ce qu'elle est l'être dissous dans le Soi-même qu'elle n'est pas l'essence morte, mais est *effective* et *vivante*.

L'esprit est ainsi l'essence réelle absolue qui se porte elle-même, et toutes les figures antérieures de la conscience en sont des abstractions. Elles consistent en ceci que l'esprit s'analyse, différencie ses moments, et s'attarde à certains moments singuliers. Cette opération d'isolement en ces différents moments a l'esprit à la fois comme *présupposé* et comme *pérexistence*, ou encore, elle n'existe qu'en lui, qui est l'existence. Ils ont, ainsi isolés, l'apparence qu'ils *seraient* en tant que tels ; mais ce qui montre combien ils ne sont que des moments ou des grandeurs évanescentes, c'est la façon qu'ils ont de s'écouler progressivement puis de revenir en leur fondement et essence ; et cette essence précisément est ce mouvement et cette dissolution de ces moments. Au point où nous en sommes, celui où est posé l'esprit, ou la réflexion de ces moments en soi-même, notre propre réflexion peut brièvement | **379** | évoquer leur souvenir sous cet aspect. Ces moments étaient :

la conscience, la conscience de soi, et la raison. L'esprit est donc *conscience* tout court, ce qui comprend en soi la certitude sensible, le percevoir et l'entendement, dès lors que, dans l'analyse de soi, il maintient fermement le moment qui veut qu'il soit à ses yeux une effectivité *objectale* qui *est*, et fait abstraction de ce que cette effectivité est son propre être pour soi. Si au contraire il maintient l'autre moment de l'analyse, savoir, que son objet est son *être pour soi*, il est alors 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 de la raison*, qui, comme le désigne bien le verbe *avoir*, a l'objet comme étant *en soi* déterminé de manière rationnelle, ou de la valeur de la catégorie, mais de telle manière que pour la conscience de l'objet, l'objet n'a pas encore la valeur de la catégorie. Il est la conscience de l'examen de laquelle nous venons justement. Cette raison qu'il *a*, enfin regardée par lui comme une raison qui *est* raison, ou encore : la raison qui est *effective* en lui et qui est son monde, voilà ce qu'il est dans sa vérité ; il *est* l'esprit, il est l'essence *éthique effective*.

L'esprit, dans la mesure où il est la *vérité immédiate*, est la *vie éthique* d'un *peuple*, sa vie soucieuse des bonnes mœurs et de la coutume ; l'individu qui est un monde. Il doit continuer de progresser jusqu'à la conscience quant à ce qu'il est immédiatement, abolir la belle vie éthique, et parvenir, | **380** | à travers toute une série de figures, jusqu'au savoir de soi. Toutefois, ces figures se distinguent en ceci des figures précédentes qu'elles sont les esprits réels, des effectivités proprement dites, et qu'au lieu d'être uniquement des figures de la seule conscience, elles sont les figures d'un monde.

Le monde *éthique vivant* est l'esprit dans sa *vérité* ; à mesure que d'abord celui-ci accède au *savoir* abstrait de son essence, l'attitude éthique, le souci des bonnes mœurs et de la coutume, sombre et périt dans l'universalité formelle du droit. L'esprit, désormais scindé en lui-même, décrit dans son élément objectal comme en la réalité d'une dure effectivité tout le parcours de l'un de ses mondes, du *royaume de la culture*, et face à ce monde, dans l'élément de la pensée, parcourt le *monde de la croyance*, le *royaume de l'essence*. Mais ces deux mondes saisis par l'esprit revenu de cette perte de soi-même et rentrant en lui-même, saisis donc par le *concept*, sont égarés et révolutionnés par l'*intelligence* et son expansion, par les *Lumières*, et le royaume divisé et étalé en un *en deçà*[1] et un *au-delà* retourne dans la conscience de soi, qui dès lors s'appréhende dans la *Moralité* comme l'essentialité, cependant qu'elle appréhende l'essence comme Soi-même effectif, ne met plus hors de soi-même son *monde* et le *fondement* de celui-ci, mais laisse s'éteindre en soi peu à peu le feu de tout cela, et est comme certitude de la *conviction* morale[2] *l'esprit certain de lui-même*. | **381** |

Le monde éthique, le monde déchiré en l'au-delà et l'ici-bas, et la vision morale du monde sont donc les esprits dont le mouvement et le retour dans le Soi-même simple et étant pour soi de l'esprit vont se développer, et dont nous verrons surgir, comme leur but et leur résultat, la conscience de soi effective de l'esprit absolu. | **382** |

1 *Diesseits* a souvent le sens de l'« ici-bas » dans la topique des représentations religieuses. Ici nous conservons la symétrie.

1 *Das Gewissen* : la « conscience » morale (au sens où l'on parle de bonne ou mauvaise conscience). Hegel joue du rapport étroit, en allemand, entre *die Gewissheit* (« la certitude ») et *das Gewissen*.

A.

l'*esprit vrai*, le souci des bonnes mœurs et de la coutume

L'esprit, dans sa vérité simple, est conscience, et ouvre ses moments dans tout leur déploiement. L'*action* le sépare en substance et en conscience de celle-ci ; et divise tout aussi bien la substance que la conscience. La substance, comme *essence* universelle et *fin* visée, vient se faire face à soi-même comme effectivité *singularisée* ; le médian infini entre ces termes est la conscience de soi qui est *en soi* unité de soi et de la substance, et le devient désormais *pour soi*, réunit l'essence universelle et son effectivité singularisée, élève la seconde au niveau de la première, et agit de manière éthique, soucieuse des bonnes mœurs et de la coutume — et rabaisse la première au niveau de la seconde, et réalise la fin visée, la substance seulement pensée ; elle produit l'unité de son Soi-même et de la substance comme son *œuvre*, et, ce faisant, comme *effectivité*.

Dans le désagrégement de la conscience, la substance simple a, pour une part, conservé l'opposition à la conscience de soi, et pour une autre part, tout aussi bien, elle expose chez elle-même la nature de la conscience, | **383** | qui est de se différencier en soi-même, comme un monde articulé en ses masses. Elle se disjoint donc en une essence éthique différenciée, en une loi humaine et une loi divine. De la même façon, la conscience de soi qui vient lui faire face s'impartit, selon son essence, à l'une de ces puissances, et se scinde, comme savoir, à la fois en non-savoir de ce qu'elle fait, et en savoir de ce qu'elle fait, savoir qui, du coup, est un savoir trompé. Elle découvre donc dans son acte tout aussi bien la contradiction *des puissances* en lesquelles la substance se divisait, et leur destruction réciproque, que la contradiction de son savoir du caractère éthique de son action avec ce qui est éthique en soi et pour soi, et rencontre *son propre* déclin. Mais en fait, la substance éthique est devenue par ce mouvement *conscience de soi effective*, ou encore, *ce* Soi-même-ci est devenu un Soi-même *en soi et pour soi*, mais en cela précisément, l'attitude éthique, le souci des bonnes mœurs et de la coutume a sombré corps et biens.

a. Le *monde éthique,* la loi humaine et la loi divine, l'homme et la femme

La substance simple de l'esprit se partage en tant que conscience. Ou encore : de même que la conscience de l'être abstrait, de l'être sensible passe dans la perception, | **384** | il en va ainsi de la certitude immédiate de l'être réel, éthique ; et de même que pour la perception sensible l'être simple devient une chose aux propriétés multiples, de même pour la perception éthique[3], l'occasion de l'action est une effectivité faite d'une pluralité de relations éthiques. Mais si pour la première, l'inutile pluralité des propriétés s'étrécit en l'opposition essentielle de la singularité et de l'universalité, plus encore, pour la seconde, qui est la conscience substantielle purifiée, la pluralité des moments éthiques devient la dualité d'une loi de la singularité et d'une loi de l'universalité. Toutefois, chacune de ces masses de la substance demeure l'esprit tout entier ; si, dans la perception sensible, les choses n'ont pas d'autre substance que les deux déterminations de la singularité et de l'universalité, elles n'expriment ici que l'opposition superficielle des deux côtés l'un face à l'autre.

La singularité a en l'essence que nous examinons ici la signification de la *conscience de soi* en général, et non pas celle d'une conscience contingente singulière. La substance éthique est donc dans cette détermination la substance *effective*, l'esprit absolu *réalisé* dans la pluralité de la *conscience* existante ; il est la communauté, *l'essence commune* qui était *pour nous* l'essence absolue au moment de l'entrée dans la configuration pratique de la raison, et qui a surgi ici *pour soi-même* dans sa vérité d'essence éthique consciente[4], et comme l'*essence pour* la conscience, | **385** | qui est notre objet. Cette communauté est l'esprit qui est *pour soi*, en ce qu'il se conserve lui-même dans la *contre-apparence des individus*, et qui est *en soi*, ou encore, substance, en conservant ceux-ci en lui-même. En tant qu'il est la *substance effective*, l'esprit est *un peuple*, en tant que *conscience effective*, il est *citoyen* de ce peuple. *Cette* conscience a son *essence* à même l'esprit simple et la certitude de soi-même dans l'*effectivité* de cet esprit, dans le peuple tout entier, et a immédiatement en cela sa *vérité* ; elle ne l'a donc pas dans quelque chose qui n'est pas effectif, mais dans un esprit qui a une *existence* et une *validité reconnue*.

On peut donner à cet esprit le nom de loi humaine, puisqu'il est essentiellement dans la forme de *l'effectivité consciente d'elle-même*. Il est dans la forme de l'universalité la loi *connue* et la coutume *existante* ; et, dans la forme de la singularité, il est la certitude effective de soi-même dans l'*individu* en général, tandis que la certitude de soi en tant qu'*individualité simple*, il l'est en tant que gouvernement ; sa vérité est le caractère ouvertement *valable* et de plein jour ; une *existence* qui pour la certitude immédiate passe dans la forme de l'existence affranchie et libre.

Mais une autre puissance fait face à cette puissance éthique et à son caractère manifeste : *la loi divine*. Le *pouvoir d'État* soucieux des bonnes mœurs et de la coutume, en tant qu'il est le *mouvement* de l'*activité consciente de soi*, trouve en l'*essence simple* et *immédiate* du souci éthique son opposé ; en tant qu'*universalité* | **386** | *effective*, il est une violence exercée contre l'être pour soi individuel ; et en tant qu'effectivité tout court, il a encore en l'essence *intérieure* un autre que ce qu'il est.

Il a déjà été rappelé que chacune des façons d'exister opposées de la substance éthique contient celle-ci tout entière et tous les moments de son contenu. Si donc la communauté est cette substance, en ce qu'elle est l'activité effective consciente de soi, l'autre côté a la forme de la

substance immédiate, ou qui est. Celle-ci est ainsi d'un côté le concept intérieur ou la possibilité universelle du souci éthique, en général, mais elle a d'autre part tout aussi bien chez elle-même le moment de la conscience de soi. Ce moment, qui exprime le souci éthique dans cet élément de l'*immédiateté* ou de l'*être*, ou encore une conscience *immédiate* de soi-même comme essence, tout autant que comme ce Soi-même dans un autre, c'est-à-dire une communauté *éthique naturelle*, c'est la *famille*. La famille fait face comme concept *sans conscience* et encore intérieur à son effectivité consciente pour soi de soi, fait face, comme l'*élément* de l'effectivité du peuple, au peuple lui-même, et comme *être* éthique *immédiat* au souci éthique qui se développe et se conserve par le *travail* pour l'universel : face-à-face des pénates et de l'esprit universel.

Cependant, bien que l'*être éthique* de la famille se détermine comme l'*immédiat*, si celle-ci à l'intérieur d'elle-même est essence *éthique*, ce n'est pas *dans la mesure où* elle est le rapport *de nature* entre ses membres, ni dans la mesure où leur relation est la relation *immédiate* de *membres singuliers effectifs* ; car | **387** | ce qui est éthique est en soi *universel*, et ce rapport de nature est essentiellement et tout aussi bien un esprit, et n'est éthique qu'en tant qu'essence spirituelle. Il faut voir en quoi consiste son caractère éthique propre. — En premier lieu, étant donné que la dimension éthique est l'universel en soi, la relation éthique des membres de la famille n'est pas la relation du sentiment ou le rapport de l'amour. La dimension éthique semble alors devoir être posée dans le rapport du membre *singulier* de la famille à la famille *tout entière* en ce qu'elle est la substance ; rapport tel que l'activité et l'effectivité du membre singulier n'ont qu'elle comme finalité et comme contenu. Mais la fin consciente visée par l'*activité* de ce tout, dans la mesure où elle se rapporte à ce tout, est elle-même le singulier. L'acquisition et la conservation du pouvoir et de la richesse, d'une part, ne touchent que le besoin et ressortissent au désir ; et, d'autre part, dans leur détermination supérieure, deviennent quelque chose qui n'est que médiat. Cette détermination n'échoit pas à la famille elle-même, mais se porte sur ce qui est véritablement universel, la communauté ; elle est même au contraire négative à l'égard de la famille, et consiste en ceci qu'elle lui retire l'individu singulier, assujettit sa dimension naturelle et sa singularité, et le tire vers la *vertu*, vers la vie dans et pour l'universel. La fin *positive* qui caractérise la famille, c'est l'individu singulier en tant que tel. Et pour que cette relation, maintenant, soit éthique, cet individu, qu'il soit celui qui agit, ou celui à qui cette action s'adresse, ne peut entrer en scène | **388** | par l'effet d'une *contingence*, comme cela se produit, par exemple, dans le cas d'une assistance ou de quelque service rendu. Le contenu de l'action mue par le souci des bonnes mœurs et de la coutume[5] doit être substantiel, ou encore, être entier et universel ; c'est pourquoi elle ne peut se référer qu'à l'individu singulier *tout entier*, ou à celui-ci en tant qu'il est universel. Et cela, encore, non pas au sens où l'on se *représenterait* seulement qu'un *service rendu* favoriserait tout son bonheur, alors qu'ainsi, tout comme l'action immédiate et effective qu'il est, ce service n'effectuerait chez lui que quelque chose de singulier ; ni non plus au sens où, effective aussi en tant qu'éducation, dans toute une *série* d'efforts, l'action mue par le souci des bonnes mœurs et de la coutume aurait aussi cet individu en tant que tout comme objet et le produirait comme une œuvre — situation où l'*action effective*, outre la fin négative qu'elle vise à l'encontre de la famille, n'a par ailleurs qu'un contenu limité ; ni non plus enfin au sens où elle serait un expédient par lequel en vérité l'individu singulier tout entier serait sauvé ; car elle est elle-même un acte complètement contingent, dont l'occasion est une effectivité commune, qui peut aussi bien être, que ne pas être. L'action, donc, qui embrasse l'existence tout entière du parent consanguin, et qui a celui-ci pour objet et contenu — c'est-à-dire, non pas le citoyen, car celui-ci n'appartient pas à la famille, ni celui qui est censé devenir citoyen et *cesser* de valoir comme *tel individu singulier*, mais *tel* individu singulier appartenant à la famille, en tant qu'essence *universelle* dégagée de l'effectivité sensible, c'est-à-dire singulière — cette action donc, ne concerne plus l'être *vivant*, mais le *mort* qui, sortant de la longue série de son existence dispersée, | **389** | se ressaisit dans la configuration une et achevée et s'est élevé de l'inquiétude de la vie contingente au repos de l'universalité simple. — Parce qu'il n'est *effectif* et *substantiel* que comme citoyen, l'individu singulier, tel qu'il n'est pas citoyen, et appartient à la famille, n'est que l'ombre *ineffective* et dépulpée.

Cette universalité à laquelle parvient l'individu singulier *en tant que tel* est l'*être pur*, la *mort* ; c'est l'état passif *naturel immédiat de ce qui est devenu*, et non l'*activité* d'une *conscience*. C'est pourquoi le devoir du membre de la famille est d'ajouter ce dernier aspect, afin que son dernier *être* aussi, cet être *universel*, n'appartienne pas uniquement à la nature et ne demeure pas quelque

chose de non doué de raison, mais soit le produit d'une *activité* et qu'en lui soit affirmé le droit de la conscience. Ou encore, étant donné qu'en vérité le repos et l'universalité de l'essence consciente de soi n'appartiennent pas à la nature, le sens de l'action est au contraire que tombe l'apparence de pareille activité dont la nature a eu la prétention, et que la vérité soit instaurée. — Ce que la nature faisait chez lui, c'est le côté à partir duquel son devenir universel se présente comme le mouvement de quelque chose qui *est*. Certes, ce côté tombe lui-même à l'intérieur de la communauté éthique et a celle-ci pour fin ; la mort est l'achèvement et le travail suprême que l'individu en tant que tel prend en charge pour elle. Mais dès lors que l'individu est essentiellement quelque chose de *singulier*, il est contingent | **390** | que sa mort ait été immédiatement en connexion avec son travail pour l'universel et qu'elle ait été le résultat de ce travail. D'une part, si elle l'a été, elle est la négativité *naturelle* et le mouvement du singulier en tant qu'être qui *est*, dans lequel la conscience ne rentre pas en soi, ni ne devient conscience de soi ; ou encore, dès lors que le mouvement de ce qui *est*, est d'être aboli et de parvenir à l'*être pour soi*, la mort est le côté de la scission dans lequel l'être pour soi qui est obtenu est autre chose que l'être étant qui entrait dans le mouvement. — Comme le souci éthique est l'esprit dans sa vérité *immédiate*, les côtés en lesquels sa conscience se disjoint, tombent aussi dans cette forme de l'*immédiateté*, et la singularité passe dans cette négativité *abstraite* qu'elle doit, *essentiellement*, sans consolation ni réconciliation *chez elle-même*, recevoir par une *action effective* et *extérieure*. — La consanguinité complète donc le mouvement naturel abstrait, par le fait qu'elle ajoute le mouvement de la conscience, interrompt l'œuvre de la nature, et arrache à la destruction la personne parente par le sang, ou, mieux, parce que la destruction, son devenir-être pur, est nécessaire, qu'elle prend même sur soi l'acte de destruction. — Ce qui se produit par là, c'est que l'être *mort*, l'*être* universel devient aussi quelque chose qui est rentré en soi, un *être pour soi*, ou que la singularité *singulière* pure et sans force est élevée à l'*individualité universelle*. Le mort, puisqu'il a libéré son *être* de son *activité* | **391** | ou de son Unicité négative, est la singularité vide, un simple *être pour autre chose* passif, livré à toutes espèces d'individualité basses et déraisonnables, et aux forces de matières abstraites, qui sont maintenant plus puissantes que lui, la première, en raison de la vie qu'elle a, les secondes en raison de leur nature négative. Cette activité du désir sans conscience et d'essences abstraites, qui déshonore le mort, la famille l'en préserve, elle y substitue la sienne, et marie le parent aux entrailles de la terre, à l'impérissable individualité élémentaire ; et elle en fait ainsi le compagnon d'une communauté qui au contraire surmonte et maintient liées les forces des matières singulières et les puissances vitales viles, qui voulaient se libérer *face à* lui et le détruire.

C'est donc cet ultime devoir qui constitue la parfaite loi *divine*, ou encore, l'action *éthique* positive à l'égard de l'individu singulier. Tout autre rapport envers lui, qui n'en reste pas à l'amour, mais est de l'ordre du souci éthique, ressortit à la loi humaine, et a cette signification négative qu'il élève l'individu singulier au-dessus de l'inclusion dans la communauté naturelle à laquelle il appartient en tant qu'individu singulier *effectif*. Mais quand bien même le droit humain a pour contenu et puissance la substance éthique effective consciente d'elle-même, le peuple tout entier, tandis que, de leur côté, la loi et le droit divins ont pour contenu et puissance l'individu singulier qui est au-delà de l'effectivité, celui-ci n'est pas dépourvu de puissance ; | **392** | sa puissance est le pur *universel abstrait* ; l'individu *élémentaire* qui, en ce qu'il est son fondement, arrache à son tour et réinsère dans l'abstraction pure comme en son essence l'individualité, qui elle-même s'arrache à l'élément et constitue l'effectivité consciente d'elle-même du peuple. — Nous développerons plus loin la façon dont cette puissance se présente chez le peuple lui-même.

Or il y a aussi, dans l'une comme dans l'autre loi, des *différences* et des *degrés*. Dès lors, en effet, que les deux essences ont chez elles le moment de la conscience, la différence se déploie au sein d'elles-mêmes, et cela constitue leur mouvement et leur vie propre et caractéristique. L'examen de ces différences montre le mode d'*activation* et de *conscience de soi* des deux *essences universelles* du monde éthique, ainsi que leur *corrélation* et le *passage* de l'une dans l'autre.

La *communauté*, la loi supérieure publiquement en vigueur sous le soleil, a sa dimension vivante effective dans le *gouvernement*, comme ce en quoi elle est individu. Ce gouvernement est l'*esprit effectif réfléchi en soi*, le *Soi-même* simple de la substance éthique tout entière. Cette force simple permet certes à l'essence de s'étendre dans toute son articulation et de donner à chaque partie pérexistence et être pour soi propre. L'esprit y a sa *réalité* ou son *existence*, et la famille est l'*élément* de cette réalité. Mais il est en même temps la force du tout qui rassemble de nouveau

| **393** | ces parties en l'Un négatif, leur donne le sentiment de leur non-autonomie et les maintient dans la conscience de n'avoir leur vie que dans le tout. La communauté peut donc bien, d'un côté, s'organiser dans les systèmes de l'autonomie personnelle et de la propriété, du droit des personnes et du droit concernant les choses ; et, pareillement, les modes de travail en vue des fins d'abord singulières — du rapport et de la jouissance — peuvent bien s'articuler et s'autonomiser en rassemblements propres. L'esprit du rassemblement universel est la *simplicité* et l'essence *négative* de ces systèmes qui s'isolent. Pour ne pas les laisser s'enraciner et se figer dans cet isolement, pour ne pas laisser par là même le tout se disloquer et l'esprit se dissiper dans les airs, le gouvernement doit de temps en temps les secouer dans leur intérieur par des guerres, et donc perturber et léser l'ordre qu'ils se sont ménagé et le droit d'autonomie, mais donner à sentir aux individus, qui en s'y enfonçant s'arrachent au tout et tendent de toutes leurs forces vers l'inviolable *être pour soi* et la sécurité de la personne, au sein même de ce travail qui leur est imposé, leur maître : la mort. Par cette dissolution de la forme de la pérexistence, l'esprit contrecarre le glissement hors de l'existence éthique et l'engloutissement dans l'existence naturelle, préserve et élève le Soi-même de sa conscience dans la *liberté* et dans sa *force*. — L'essence négative se montre comme la *puissance* proprement dite de la communauté et comme la *force* | **394** | de son autoconservation ; la communauté a donc la vérité et le confortement de sa puissance à même l'essence de la *loi divine* et du *royaume souterrain*.

La loi divine qui règne dans la famille a pareillement de son côté des différences en soi, dont la relation constitue le mouvement vivant de son effectivité. Mais parmi les trois rapports, celui de l'homme et de la femme, celui des parents et des enfants, et celui des enfants entre eux, en qualité de frères et sœurs, c'est d'abord le *rapport* de l'*homme* et de la *femme* qui est la connaissance *immédiate* qu'une conscience a de soi dans l'autre, et la connaissance de la reconnaissance mutuelle. Mais comme il s'agit de la connaissance *naturelle*, et non de la connaissance éthique de soi, elle n'est que la *représentation* et l'*image* de l'esprit, et non l'esprit effectif lui-même. — Or la représentation ou l'image a son effectivité chez un autre que ce qu'elle est ; c'est pourquoi ce rapport n'a pas son effectivité chez lui-même, mais chez l'enfant, c'est-à-dire chez un autre dont il est le devenir et où lui-même disparaît ; et cette alternance des générations qui progressent continûment a sa consistance durable[6] dans le peuple. — La piété réciproque de l'homme et de la femme est donc mêlée de relation naturelle et de sentiment, et leur rapport n'a pas chez lui-même son retour en soi ; il en va de même s'agissant du second rapport, celui de la *piété* réciproque des *parents* et des *enfants*. La piété des parents à | **395** | l'égard de leurs enfants est précisément affectée par cet attendrissement que procure le fait d'avoir la conscience de son effectivité dans l'autre et de voir devenir en lui l'être pour soi, sans le récupérer : celui-ci demeure au contraire une effectivité propre, étrangère — tandis qu'à l'inverse la piété filiale des enfants à l'égard des parents est affectée de l'émotion d'avoir le devenir de soi-même ou l'en soi chez un autre en voie de disparition, et de n'obtenir l'être pour soi et la conscience de soi propre que par la séparation d'avec l'origine ; séparation en laquelle cette origine s'éteint.

Ces deux rapports demeurent à l'intérieur du passage d'une partie à l'autre et de la non-identité des côtés qui leur sont impartis. — Mais c'est entre le *frère* et la *sœur* que se produit le rapport non mêlé. Ils sont l'un et l'autre le même sang, mais ce sang est parvenu chez eux à son *repos* et à son *équilibre*. C'est pourquoi ils ne se désirent pas l'un l'autre, pas plus qu'ils ne se sont donné l'un à l'autre, ni n'ont reçu l'un de l'autre cet être pour soi, mais ils sont l'un face à l'autre des individualités libres. C'est pourquoi le féminin a en tant que sœur le *sentiment intime* suprême de l'essence éthique ; il ne parvient pas à la *conscience* et à l'effectivité de celle-ci, parce que la loi de la famille est l'essence qui est *en soi*, l'essence *intérieure* qui ne se trouve pas au jour de la conscience, mais demeure sentiment intérieur, le divin dégagé de l'effectivité. Le féminin est attaché à | **396** | ces pénates, il contemple en eux d'une part sa substance universelle, mais d'autre part aussi sa singularité, de telle manière cependant que cette relation de singularité n'est pas en même temps la relation naturelle du plaisir. — Or, en tant que *fille*, la femme doit voir disparaître les parents avec un émoi naturel et une tranquillité éthique, car c'est seulement aux dépens de ce rapport qu'elle parvient à l'*être pour soi* dont elle est capable ; dans les parents, elle ne contemple donc pas son être pour soi de manière positive. — Mais les rapports de la *mère* et de la *femme* ont la singularité, d'une part, comme quelque chose de naturel qui appartient au plaisir, d'autre part, comme quelque chose de négatif qui n'y aperçoit que son disparaître, et c'est pourquoi précisément

cette singularité est pour une part quelque chose de contingent, qui peut être remplacé par une autre. Dans la maison du souci éthique, du souci des bonnes mœurs et de la coutume, ce n'est pas sur *tel* homme, ce n'est pas sur *tel* enfant, mais sur *un homme*, *des enfants*, en général — ce n'est pas sur la sensibilité, mais sur l'universel que ces rapports et que la condition de la femme[7] se fondent. La différence de son souci éthique par rapport à celui de l'homme consiste précisément en ceci que dans sa détermination et destination à la singularité, et dans son plaisir, elle demeure immédiatement universelle et étrangère à la singularité du désir[8] ; cependant que chez l'homme ces deux côtés se disjoignent, et dès lors qu'il possède, en tant que citoyen, la force *consciente de soi* de l'*universalité*, il s'achète par là même le droit du *désir*, tout en se conservant en même temps la liberté de s'en affranchir. Dès lors donc que dans ce rapport de la femme la singularité est immiscée, le caractère éthique de ce rapport n'est pas pur ; mais dès lors que ce caractère éthique l'est, | **397** | la singularité est *indifférente*, et la femme se passe du moment de la connaissance de soi comme étant *tel* Soi-même dans l'autre. — Le frère, au contraire, par rapport à la sœur, est la tranquille essence identique en général, et la reconnaissance de la sœur en lui est pure et non mêlée de relation naturelle ; c'est pourquoi l'indifférence de la singularité et la contingence éthique de celle-ci ne sont pas présentes dans ce rapport ; mais le moment du *Soi-même singulier* reconnu et reconnaissant est autorisé ici à proclamer son droit, parce qu'il est attaché à l'équilibre du sang et à la relation sans désir. C'est pourquoi, pour la sœur, la perte du frère est irremplaçable, et le devoir qu'elle a envers lui est le devoir suprême.

Ce rapport est en même temps la frontière où la famille fermée sur elle-même se dissout et sort d'elle-même. Le frère est le côté par lequel l'esprit de la famille devient une individualité qui se tourne vers autre chose et passe dans la conscience de l'universalité. Le frère quitte ce souci éthique *immédiat*, *élémentaire*, et donc, à proprement parler, *négatif* de la famille, pour aller conquérir et produire le souci éthique effectif, conscient de lui-même.

Il passe de la loi divine, dans la sphère de laquelle il vivait, à la loi humaine. Tandis que la sœur devient, ou que la femme demeure celle qui préside la maison et la conservatrice de la loi | **398** | divine. L'un et l'autre sexe dépassent de la sorte leur essence naturelle et entrent en scène dans leur signification éthique, comme des diversités que se répartissent entre elles les deux différences que la substance éthique se donne. Ces deux essences *universelles* du monde éthique ont leur *individualité* déterminée en des consciences de soi *naturellement* distinctes, parce que l'esprit éthique est l'unité *immédiate* de la substance avec la conscience de soi — *immédiateté* qui apparaît donc, en même temps, du côté de la réalité et de la différence, comme l'existence d'une différence naturelle. — Il s'agit du côté qui, chez la figure de l'individualité à soi-même réelle, se montrait, dans le concept de l'essence spirituelle, comme *nature originellement déterminée*. Ce moment perd l'indéterminité qu'il a encore là, ainsi que la diversité contingente des dispositions et aptitudes. Il est maintenant l'opposition déterminée des deux sexes, dont la naturalité reçoit en même temps la signification de leur détermination éthique.

La différence des sexes et de leur contenu éthique demeure cependant dans l'unité de la substance, et le mouvement de cette différence est précisément le devenir durable de celle-ci. L'homme est expédié par l'esprit familial dans la communauté et trouve en celle-ci son essence consciente de soi ; de même que la famille a par là même en lui sa substance et pérexistence universelle, de même à l'inverse la communauté | **399** | a en la famille l'élément formel de son effectivité et en la loi divine sa force et ce qui fait sa preuve. Ni l'une ni l'autre n'est, seule, en soi et pour soi ; la loi humaine, dans son mouvement vivant, sort de la loi divine, la loi en vigueur sur terre sort de la loi souterraine, la loi consciente de la loi inconsciente, la médiation sort de l'immédiateté et retourne précisément ainsi au lieu d'où elle était partie. Tandis que la puissance souterraine a son *effectivité* sur la terre ; elle devient par la conscience existence et activité.

Les essences éthiques universelles sont donc la substance en tant que conscience universelle, et la sont en tant que conscience singulière. Elles ont pour effectivité universelle le peuple et la famille, mais elles ont l'homme et la femme pour Soi-même naturel et comme individualité activante. C'est dans ce contenu du monde éthique que nous voyons atteintes les fins que s'assignaient les précédentes figures sans substance de la conscience ; ce que la raison n'appréhendait que comme objet est devenu conscience de soi, et ce que cette dernière n'avait qu'en elle-même est présent comme effectivité vraie. — Ce que l'observation savait comme quelque chose de *trouvé en l'état*,

à quoi le Soi-même n'avait aucune part, est certes ici un ethos, une coutume éthique trouvée telle quelle, mais est une effectivité qui en même temps est acte et œuvre de celui qui trouve. — L'individu singulier, tout en cherchant le plaisir *de la jouissance de sa singularité*, le trouve dans la famille, et la nécessité en laquelle ce plaisir périt est sa propre | **400** | conscience de soi en tant que citoyen de son peuple — ou encore, c'est de savoir la *loi du cœur* comme loi de tous les cœurs, la conscience *du Soi-même* comme l'ordre universel reconnu — c'est la *vertu* qui jouit des fruits de son sacrifice ; elle produit ce à quoi elle tend, savoir, faire sortir et élever l'essence à la présence effective, et la jouissance est cette vie universelle. — Enfin, c'est la conscience *de la Chose elle-même* qui est satisfaite dans la substance réelle qui contient et conserve de manière positive les moments abstraits de cette catégorie vide. Celle-ci[9] dispose chez les puissances éthiques d'un contenu authentique qui est venu se mettre à la place des commandements sans substance que la saine raison voulait donner et savoir — de même qu'elle détient par là un critère, à la fois riche d'un contenu et déterminé à même soi, permettant de soumettre à examen et vérification non pas les lois, mais ce qui est fait.

Le Tout est un tranquille équilibre de toutes les parties, et chaque partie est un esprit indigène qui ne cherche pas sa satisfaction au-delà de lui-même, mais l'a en lui par cela même qu'il est lui-même dans cet équilibre avec le tout. — Certes, cet équilibre ne peut être vivant que par le surgissement en lui de l'inégalité[10] et l'intervention de la *Justice* qui ramène celle-ci à l'égalité. Mais la justice n'est ni une entité étrangère, une essence[11] qui se trouverait dans un au-delà, ni l'effectivité, indigne de cette essence, de méchancetés, de trahisons, d'ingratitudes | **401** | mutuelles, etc., que le tribunal mettrait en œuvre sur le mode de la contingence sans pensée, en agissant comme une corrélation non comprise et par action et omission inconscientes ; au contraire, en tant que Justice du droit *humain*, qui ramène dans l'universel l'être pour soi sorti de l'équilibre, l'autonomie des différents ordres sociaux et des individus, elle est bien plutôt le gouvernement du peuple, qui est l'individualité présente à soi de l'essence universelle et la volonté propre et consciente de soi de tous. — Mais la Justice qui ramène à l'équilibre l'universel, dont le pouvoir sur l'individu singulier devient plus fort que tout, est tout aussi bien l'esprit simple de celui qui a subi une injustice ; lequel ne se décompose pas en celui qui a subi ce tort, d'une part, c'est-à-dire lui-même, et d'autre part une essence dans quelque au-delà. C'est cet esprit lui-même qui est la puissance souterraine, et c'est *son* Érinye[12] qui exerce la vengeance ; car son individualité, son sang, continue de vivre dans sa maison ; sa substance a une effectivité qui perdure. L'injustice qui peut être commise à l'endroit de l'individu singulier dans le royaume du souci éthique consiste uniquement en ceci qu'il lui *arrive*, tout simplement, quelque chose. La puissance qui inflige à la conscience l'injustice d'en faire une pure chose, c'est la nature, c'est l'universalité, non pas celle de la *communauté*, mais l'*abstraite universalité* de l'*être* ; et dans la résorption[13] de l'injustice[14] subie, la singularité ne se tourne pas contre la première, car ce n'est pas d'elle qu'elle a souffert, mais contre la seconde. La conscience du sang de l'individu résorbe cette injustice, | **402** | comme nous l'avons vu, de telle manière que ce qui est *arrivé* devienne bien plutôt une *œuvre*, afin que l'*être*, l'*Ultime*, soit aussi quelque chose de *voulu* et donc de réjouissant.

Le royaume éthique est, de la sorte, dans sa *pérexistence*, un monde immaculé que ne souille aucune scission. De même, son mouvement est un devenir tranquille de l'une à l'autre de ses puissances, où chacune d'elles conserve et produit l'autre. Certes, nous voyons bien ce monde se partager en deux essences et en leurs effectivités ; mais leur opposition est au contraire l'avération de l'une par l'autre, et ce en quoi elles se touchent immédiatement en ce qu'elles sont effectives, leur mitan et élément, est leur interpénétration immédiate. L'un des extrêmes, l'esprit universel à soi-même conscient, est concaténé avec son autre extrême, sa force et son élément, avec l'esprit *sans conscience*, par l'individualité de l'*homme*. En revanche, la *loi divine* a son individualisation, ou encore, l'esprit *sans conscience* de l'individu singulier a son existence chez la femme, par l'intermédiaire de laquelle, en tant qu'elle est le *terme médian*, il monte de son ineffectivité à l'effectivité, passe de l'ignorant et du non-su au royaume conscient. C'est la réunion de l'homme et de la femme qui constitue le milieu actif du tout et l'élément qui, scindé en ces extrêmes de la loi divine et de la loi humaine, est tout aussi bien leur réunion immédiate, qui fait de ces deux premiers syllogismes un seul et même syllogisme, | **403** | et qui réunit le mouvement antagonique de l'effectivité descendant vers l'ineffectivité — de la loi humaine qui s'organise en membres autonomes, et descend vers le danger et l'épreuve de la mort — et, d'autre part, celui de la loi souterraine montant à l'effectivité du jour et à l'existence consciente — qui ressortissent pour le

premier à l'homme, et pour le second à la femme — en un seul et unique mouvement.

b. L'action mue par le souci éthique, le savoir humain et le savoir divin, la faute et le destin

Compte tenu, cependant, de la façon dont est constituée l'opposition dans ce royaume éthique, la conscience de soi n'est pas encore entrée en scène dans son droit comme *individualité singulière* ; celle-ci ne vaut ici en lui, d'un côté, que comme *volonté générale*, et de l'autre que comme *sang* de la famille ; *tel individu singulier* ne vaut guère que comme l'*ombre ineffective*. — *Aucun acte* n'a *encore* été commis ; or c'est l'acte qui est le *Soi-même effectif*. — C'est lui qui trouble la tranquillité de l'organisation et du mouvement du monde éthique. Ce qui apparaît dans celui-ci comme ordre et accord de ses deux essences, dont l'une avère et complète l'autre, devient par l'acte un passage d'*opposés*, où chacun se démontre, au contraire, | **404** | davantage comme la nullité de soi-même et de l'autre que comme leur avération — devient le mouvement négatif ou l'éternelle nécessité du terrible *destin*, qui engloutissent et emportent dans l'abîme de la *simplicité* de celui-ci la loi divine aussi bien que la loi humaine, ainsi que les deux consciences de soi dans lesquelles ces puissances ont leur existence — et passe pour nous dans l'*être pour soi absolu* de la conscience de soi purement individuelle.

Le fond d'où procède et sur lequel se déploie ce mouvement est le royaume du souci éthique ; mais l'*activité* de ce mouvement est la conscience de soi. En tant que conscience *éthique*, elle est la *simple et pure orientation dans la direction* de l'essentialité éthique, ou encore, elle est le *devoir*. Il n'y a pas en elle d'arbitraire, et pareillement, pas de lutte, pas d'indécision, dès lors que sont abandonnées la pratique légiférante et celle de l'examen vérificateur des lois : l'essentialité éthique est au contraire pour la conscience l'immédiat, l'inflexible, le non-contradictoire. C'est pourquoi on n'a pas ici ce mauvais spectacle de celui qui se trouve pris dans la collision du devoir et de la passion, ni le spectacle comique de celui qui se trouve dans la collision du devoir et du devoir, laquelle, quant au contenu, est la même chose que celle qui oppose le devoir et la passion ; car la passion est tout aussi susceptible d'être représentée comme devoir, étant donné que, dès que la conscience se retire de l'essentialité substantielle immédiate du devoir et rentre en soi-même, celui-ci devient le formel-universel dans lequel tous les contenus rentrent et s'adaptent aussi bien, ainsi qu'il est apparu ci-dessus. Mais la collision | **405** | des devoirs est comique parce qu'elle exprime la contradiction, savoir, celle d'un *absolu habité d'une opposition*, qui donc est l'absolu et, immédiatement, la nullité de ce prétendu absolu, ou du devoir. — Mais la conscience éthique sait ce qu'elle a à faire, et elle est bien décidée à appartenir à une loi, que ce soit la loi divine ou la loi humaine. Cette immédiateté de sa résolution est un *être en soi* et a donc en même temps la signification d'un être naturel, ainsi que nous l'avons vu. C'est la nature, et non la contingence des circonstances ou du choix, qui impartit l'un des sexes à l'une, et l'autre à l'autre loi — ou inversement, ce sont les deux puissances éthiques elles-mêmes qui se donnent chez les deux sexes leur existence et réalisation effective individuelle.

Or, par le fait que d'une part l'attitude éthique consiste essentiellement en ce caractère immédiatement *décidé*, et donc que, pour la conscience, seule l'une des lois est l'essence, et que d'autre part les puissances éthiques sont effectives dans le *Soi-même* de la conscience, il leur revient cette signification de s'*exclure* et d'être *opposées* les unes aux autres ; elles sont *pour soi* dans la conscience de soi, de la même manière que, dans le royaume du souci éthique, elles ne sont qu'*en soi*. La conscience éthique, parce qu'elle est *décidée* pour l'une d'entre elles, est essentiellement un *caractère* ; pour elle, l'*essentialité* de l'une et de l'autre n'est pas la même ; si bien que l'opposition apparaît comme une *malheureuse* collision du seul devoir et de l'*effectivité* dépourvue de droit. La conscience éthique, | **406** | en tant que conscience de soi, est dans cette opposition, et, en tant que telle, elle tend dans le même temps à soumettre par la violence cette effectivité, contraire à la loi à laquelle elle appartient, ou à la circonvenir. Dès lors qu'elle ne voit le droit que d'un côté, tandis qu'elle voit le non-droit de l'autre, le tort, celle des deux qui appartient à la loi divine aperçoit, de l'autre côté, *violence* humaine et contingente ; tandis que celle qui est impartie à la loi humaine ne voit de l'autre côté que l'obstination[15] et la *désobéissance* de l'être pour soi intérieur ; car les ordres du gouvernement sont le sens universel, public, exposé au grand jour ; tandis que la volonté de l'autre loi est le sens souterrain, enfermé et verrouillé dans l'intérieur, qui apparaît dans son existence comme volonté de la singularité, et qui, dans sa contradiction avec la première loi, est l'outrage, la forfaiture.

Tout ceci fait naître chez la conscience l'opposition de ce qui est *su* et de ce qui *n'est pas su*, de

même que cela fait naître, dans la substance, celle du *conscient* et de l'*inconscient* ; et le *droit* absolu de la *conscience de soi* éthique entre en conflit avec le *droit* divin *de l'essence*. Pour la conscience de soi en tant que conscience, l'effectivité objectale a, en tant que telle, une essence ; mais selon sa substance, la conscience de soi est l'unité de soi et de cet opposé ; et la conscience de soi éthique est la conscience de la substance ; c'est pourquoi l'objet en ce qu'il est opposé à la conscience de soi a complètement perdu la signification d'avoir | **407** | pour soi une essence. De même que les sphères où il n'est qu'une simple *chose* ont disparu depuis longtemps, ont disparu aussi celles où la conscience sort quelque chose de soi, le fige et fait d'un moment singulier une essence. Face à ce genre d'unilatéralité, l'effectivité a une force propre ; elle est liguée à la vérité contre la conscience, et expose seulement alors à celle-ci ce qui est la vérité. Mais la conscience éthique a bu dans la coupe de la substance absolue l'oubli de toute unilatéralité de l'être pour soi, de ses fins et de ses concepts caractéristiques et propres, et du coup, elle a en même temps noyé dans cette eau stygique toute essentialité propre et toute signification autonome de l'effectivité objectale. C'est pourquoi son droit absolu est qu'en agissant selon la loi éthique elle ne trouve dans cette effectivation quoi que ce soit d'autre que le seul accomplissement de cette loi elle-même, et que l'acte ne montre rien d'autre que ce qu'est la pratique éthique. — Le souci éthique, en ce qu'il est l'*essence* absolue et, en même temps, la *puissance* absolue, ne peut pas tolérer qu'on invertisse son contenu. S'il n'était que l'essence absolue sans la puissance, il pourrait encore faire l'épreuve d'un invertissement par l'individualité ; mais celle-ci, en tant que conscience éthique a, en abandonnant l'être pour soi unilatéral, renoncé à pratiquer l'invertissement ; de même qu'à l'inverse, la simple puissance serait invertie par l'essence, si elle était encore un être pour soi de ce genre. C'est en vertu de | **408** | cette unité que l'individualité est forme pure de la substance, qui est le contenu, et l'activité n'est le passage de la pensée dans l'effectivité que comme le mouvement d'une opposition inessentielle dont les moments n'ont pas de contenu particulier, distinct l'un de l'autre, ni d'essentialité. C'est pourquoi le droit absolu de la conscience éthique est que l'*acte*, la *figure* de son *effectivité*, ne soit rien d'autre que ce qu'elle *sait*.

Mais l'essence éthique s'est elle-même dissociée en deux lois, et la conscience, comme conduite non scindée à l'égard de la loi, n'est impartie qu'à l'une des deux lois. De même que cette conscience *simple* s'en tient sans démordre au droit absolu que l'essence, telle qu'elle est *en soi*, lui soit *apparue*, à elle en tant que conscience éthique, de même cette essence s'en tient au droit de sa *réalité*, ou encore, au fait d'être double. Mais ce droit de l'essence ne fait pas face, en même temps, à la conscience de soi, de telle sorte qu'il serait quelque part ailleurs : il est au contraire l'essence propre de la conscience de soi ; c'est là seul qu'il a son existence et sa puissance, et son opposition est l'acte *de cette dernière*. Celle-ci, en effet, la conscience de soi, dès lors précisément qu'elle est à ses propres yeux comme Soi-même et passe à l'acte, s'élève de l'*immédiateté simple* et pose elle-même la *scission*. L'acte lui fait abandonner la déterminité du souci éthique, qui est d'être la certitude simple de la vérité immédiate, et pose la séparation de soi-même en soi-même comme l'actif et en l'effectivité négative pour lui | **409** | qui lui fait face. L'acte fait donc qu'elle devient *faute*. Car dans cet acte c'est elle qui *agit*, et cet agir est son essence la plus propre ; et la *faute* acquiert aussi la signification de *crime* : car en tant que conscience éthique simple elle s'est tournée vers l'une des lois, mais elle s'est dédite de l'autre, elle l'offense par son acte. — La *faute* n'est pas l'indifférente essence ambiguë, selon laquelle l'acte, tel qu'il appert *effectivement* au grand jour, pourrait être ou ne pas être l'*agir* de son Soi-même, comme s'il pouvait se rattacher à l'agir quelque chose d'extérieur et de contingent qui ne ressortirait pas à l'agir, en sorte que de ce côté l'agir serait innocent. Mais l'agir est lui-même cette scission qui consiste à se poser, soi, pour soi, et à poser, face à ce soi, une effectivité extérieure étrangère ; qu'il y ait semblable effectivité relève de l'agir lui-même et est son fait. C'est pourquoi il n'est d'innocent que l'inactivité, comme celle de l'être d'une pierre, mais même celle d'un enfant ne l'est pas. — Mais, quant au contenu, *l'actionéthique*, mue par le souci des mœurs et de la coutume, a chez elle-même le moment du crime, parce qu'elle n'abolit pas la répartition *naturelle* des deux lois entre les deux sexes, mais demeure au contraire, en tant qu'orientation *non scindée* dans la direction de la loi, à l'intérieur de l'*immédiateté naturelle*, et fait, en tant qu'agir, de cette unilatéralité une faute, celle qui consiste à ne saisir que l'un des côtés de l'essence et à se comporter négativement par rapport à l'autre, c'est-à-dire à l'offenser. Quant à savoir où échoient dans la vie éthique universelle | **410** | la faute et le crime, les faits et agissements, nous l'exprimerons plus tard avec davantage de précision ; pour l'instant, il va immédiatement de soi que ce n'est pas *tel individu singulier* qui agit et qui est coupable ; cet individu, en effet, en ce qu'il

est *tel* Soi-même, n'est que l'ombre ineffective, ou encore, n'est que comme Soi-même universel, et l'individualité est purement et simplement le moment *formel* de l'*agir*, tandis que le contenu ce sont les lois et les mœurs, et plus précisément pour l'individu singulier, celles de son état social ; il est la substance, en tant que genre, qui certes devient espèce du fait de sa déterminité, mais dans le même temps que l'espèce demeure l'universel du genre. La conscience de soi ne descend au sein du peuple que de l'universel à la particularité, et non jusqu'à l'individualité singulière qui pose dans son activité un Soi-même exclusif, une effectivité à soi négative ; au fondement de son action, au contraire, il y a la confiance assurée dans le Tout, où rien d'étranger, aucune crainte ni hostilité, ne s'immisce.

La conscience de soi éthique fait donc maintenant à même son acte l'expérience de la nature développée de l'action *effective*, aussi bien quand elle s'est rendue à la loi divine, que lorsqu'elle s'est rendue à la loi humaine. La loi manifeste pour elle est dans l'essence rattachée à la loi opposée ; l'essence est l'unité des deux lois ; mais l'acte n'a mis en œuvre que l'une d'entre elles contre l'autre. Toutefois, étant rattachée à elle dans l'essence, l'accomplissement de l'une provoque l'autre, et ce, telle que l'acte l'a rendue, c'est-à-dire en tant qu'essence lésée, | **411** | et désormais hostile, criant vengeance. N'est clair pour l'action que l'un des côtés, celui de la décision en général. Mais cette décision est *en soi* le négatif qui pose en face d'elle quelque chose qui lui est étranger[16], alors qu'elle est le savoir. C'est pourquoi l'effectivité garde caché en soi l'autre côté étranger au savoir, et ne se montre pas à la conscience telle qu'elle est en soi et pour soi : elle ne montre pas au fils le père dans celui qui l'a insulté et qu'il tue ; elle ne montre pas la mère en la personne de la reine qu'il prend pour femme. Il y a de la sorte aux trousses de la conscience de soi éthique une puissance occulte qui ne se montre qu'une fois l'acte commis, et qui la saisit dans l'occurrence même de l'acte ; l'acte accompli est en effet l'opposition abolie du Soi-même qui sait et de l'effectivité qui lui fait face. L'instance agissante ne peut nier le crime ni sa faute — commettre l'acte c'est mettre en mouvement l'immobile, faire devenir ce qui était encore seulement enfermé dans sa virtualité, et ainsi rattacher l'inconscient au conscient, ce qui n'est pas à l'être. C'est donc dans cette vérité que l'acte se montre au grand jour — comme quelque chose en quoi un conscient est relié à un inconscient, le propre à une instance étrangère, comme l'essence scindée dont la conscience découvre l'autre côté, comme étant également le sien, mais comme la puissance qu'elle a offensée et dont elle a provoqué l'hostilité. | **412** |

Il se peut que le droit qui se tenait en embuscade ne soit pas dans sa figure caractéristique pour la *conscience* agissante, mais soit seulement *en soi*, dans la faute intérieure de la décision et de l'action. Mais la conscience éthique est plus complète, sa faute est plus pure lorsqu'elle *connaît à l'avance* la loi et la puissance à laquelle elle vient faire face, lorsqu'elle la tient pour une force de violence et d'injustice, pour une contingence éthique et, comme Antigone, commet sciemment le crime. L'acte accompli inverse son point de vue : l'*accomplissement* du crime énonce lui-même que ce qui est *éthique* doit nécessairement être *effectif* ; car l'*effectivité* de la fin visée est la fin visée par 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 que, liguée avec elle, elle n'est donnée à aucun droit qui ne soit le vrai droit. La conscience éthique doit reconnaître son opposé en vertu de cette effectivité et en vertu de sa propre activité, elle doit, comme étant son effectivité, reconnaître sa faute ;

C'est parce que nous souffrons que nous reconnaissons avoir failli[17].

Cette reconnaissance exprime le clivage aboli de la *fin* éthique et de l'*effectivité*, elle exprime le retour à la *mentalité* éthique qui sait que rien ne vaut sinon ce qui est juste et droit. Mais par là même l'instance agissante abandonne son *caractère* et l'*effectivité* de son Soi-même et a péri corps | **413** | et biens. Son *être*, c'est d'appartenir à sa loi éthique comme à sa substance ; mais, dans la reconnaissance de l'opposé, cette loi a cessé d'être à ses yeux la substance ; et plutôt que son effectivité, elle a atteint l'ineffectivité, la mentalité. — Certes, la substance apparaît bien *à même* l'individualité, comme le *pathos* de celle-ci, et celle-ci apparaît comme ce qui anime cette substance et donc est au-dessus d'elle ; mais elle est un pathos qui est en même temps le caractère de l'instance agissante. L'individualité éthique ne fait qu'un, immédiatement et en soi, avec cet universel de l'instance agissante, elle n'a son existence qu'en lui, et n'est pas en mesure de survivre au naufrage que cette puissance éthique endure par le fait de la puissance opposée.

Mais elle a en l'espèce la certitude que l'individualité dont le pathos est cette puissance opposée *n'endure pas davantage de mal qu'elle n'en a infligé*. Le mouvement des puissances éthiques l'une face à l'autre, et des individualités qui les font naître à la vie et à l'action, n'a atteint son *véritable terme ultime* qu'en ce que les deux côtés ont connu le même naufrage. Aucune des puissances, en effet, n'a quelque avance sur l'autre qui ferait d'elle un moment *plus essentiel* de la substance. La même essentialité et la coexistence indifférente de chacune aux côtés de l'autre est leur être vide de Soi-même ; dans l'*acte* elles sont une instance radicalement autonome, mais différente, ce qui contredit l'unité du Soi-même et constitue leur absence de droit | **414** | et leur nécessaire déclin. Le *caractère* appartient tout aussi bien, pour une part, selon son pathos ou sa substance, à une seule de ces puissances, que d'autre part, du côté du savoir, l'un comme l'autre caractère sont divisés en quelque chose de conscient et quelque chose d'inconscient ; et dès lors que chacun suscite lui-même cette opposition, et que, par l'acte, le non-savoir aussi est son œuvre, il se met dans la faute qui le consume. La victoire de l'une des puissances et de son caractère et la défaite de l'autre côté seraient donc uniquement la partie et l'œuvre inachevée, qui progresse irrésistiblement vers l'équilibre des deux. C'est seulement dans l'égale soumission des deux côtés que le droit absolu est accompli, et que la substance éthique est entrée en scène comme la puissance négative qui engloutit les deux côtés, comme le *destin* tout-puissant et juste.

Si les deux puissances sont prises selon leur contenu déterminé et l'individualisation de celui-ci, l'image de leur conflit qui a pris figure se présente, quant à son côté formel, comme le conflit du souci éthique et de la conscience de soi avec la nature sans conscience et une contingence qu'elle rend présente — contingence qui a un droit face à la conscience, car celle-ci n'est que l'esprit *vrai*, n'est en unité qu'*immédiate* avec sa substance — et, quant à son contenu, comme le clivage de la loi divine et de la loi humaine. Le jeune homme sort de l'essence sans conscience, de l'esprit familial, et devient l'individualité de la communauté ; mais le fait qu'il appartienne encore à la nature | **415** | à laquelle il s'est arraché se manifeste en ce qu'il sort dans la contingence de deux frères qui s'emparent de cette communauté avec un même droit ; l'inégalité qui résulte de ce que la naissance de l'un est postérieure à celle de l'autre, n'a *pour eux*, qui entrent dans l'essence éthique, en tant que différence naturelle, aucune espèce d'importance. Mais le gouvernement, en ce qu'il est l'âme simple ou le Soi-même de l'esprit du peuple, ne supporte pas de dualité de l'individualité, et la nature, comme contingence de la pluralité, vient faire face à la nécessité éthique de cette unité. C'est pourquoi ces deux frères se désunissent, et leur même droit au pouvoir d'État[18] les détruit tous les deux, qui ont aussi pareillement tort l'un et l'autre. Vu de manière humaine, celui qui a commis le crime est celui qui, n'étant pas en *possession*, agresse la communauté à la tête de laquelle se trouvait l'autre ; celui, en revanche, qui a le droit de son côté est celui qui a su prendre l'autre uniquement en tant qu'*individu singulier*, détaché de la communauté, et l'a chassé dans le cadre de cette absence de pouvoir ; il n'a porté atteinte qu'a l'individu en tant que tel, et non pas à la communauté, à l'essence du droit humain. La communauté attaquée et défendue par la singularité vide se maintient, cependant que les frères trouvent l'un et l'autre, et l'un par l'autre, leur mutuel trépas ; car l'individualité qui attache *à son être pour soi* la mise en péril du Tout, s'est elle-même rejetée de la communauté, et se dissout en elle-même. Mais | **416** | elle honorera l'un d'entre eux, celui qui se trouvait de son côté ; tandis que s'agissant de celui qui proclamait déjà sur ses murailles qu'elle serait dévastée, le gouvernement, la simplicité restaurée du Soi-même de la communauté, le prive par punition des derniers honneurs ; celui qui était venu, l'infâme, porter la main sur l'esprit suprême de la conscience, doit être dépouillé de l'honneur de son essence tout entière achevée, de l'honneur de l'esprit qui s'en est allé.

Mais si l'Universel ébrèche ainsi légèrement la pointe pure de sa pyramide, et l'*emporte* assurément sur le principe de singularité en révolte, sur la famille, il s'est, ce faisant, seulement laissé entraîner dans un *combat* avec la loi divine, l'esprit conscient de soi-même ne s'est engagé que dans une *lutte* avec l'esprit non-conscient. Ce dernier, en effet, est l'autre puissance essentielle et donc non point détruite, mais simplement offensée par la première. Mais face à la loi qui exerce le pouvoir au grand jour, l'esprit conscient de soi n'a pour la réalisation *effective* que l'aide de l'ombre exsangue. C'est pourquoi, en tant que loi de la faiblesse et de l'obscurité, il succombe d'abord à la loi du jour et de la force, car de ces deux puissances, la première est en vigueur sous la terre, mais non sur la terre. Simplement, la réalité effective qui a enlevé à l'intérieur son honneur et son pouvoir, a, ce faisant, consumé son essence. L'esprit manifeste a la racine de sa force dans le

monde souterrain des enfers. La *certitude* à la fois sûre et s'assurant d'elle-même qui est celle du peuple n'a la *vérité* de son serment, de ce lien qui rassemble tout le monde en un ensemble unique, que dans la substance | **417** | non consciente et muette de tous, dans les eaux de l'oubli. En sorte que l'accomplissement de l'esprit manifeste se transforme en son contraire, et l'esprit découvre que son droit suprême est le suprême déni de droit, que sa victoire est bien plutôt son propre naufrage. C'est pourquoi le mort outragé dans son droit sait trouver pour sa vengeance des outils qui sont de mêmes effectivité et violence que ceux de la puissance qui l'offense. Et ces puissances-là sont d'autres communautés dont les chiens ou les oiseaux ont souillé les autels avec le cadavre qui n'a pas été élevé à l'universalité non consciente par la restitution aux profondeurs de l'individu élémentaire qu'il méritait, mais est resté posé sur la terre dans le royaume de l'effectivité, et acquiert désormais, comme force de la loi divine, une universalité effective consciente de soi. Elles engagent les hostilités et détruisent la communauté qui a déshonoré et brisé sa propre force : la piété familiale.

Dans cette représentation, le mouvement de la loi humaine et de la loi divine a l'expression de sa nécessité en des individus chez lesquels l'universel apparaît comme un *pathos* et l'activité du mouvement comme un agir *individuel*, qui donne à la nécessité de celui-ci l'apparence de la contingence. Mais l'individualité et l'agir constituent le principe de la singularité en général qu'on a nommé, dans sa pure universalité, loi divine intérieure. | **418** | Comme moment de la communauté manifeste, ce principe n'a pas seulement cette efficience souterraine — ou extérieure dans son existence — mais également une existence et un mouvement effectifs tout aussi manifestes à même le peuple effectif. Et, pris sous cette forme, ce qui avait été représenté comme mouvement simple du pathos individualisé prend une autre allure, le crime et la destruction de la communauté qu'il instaure prennent la forme propre de son existence. La loi humaine donc — c'est-à-dire, dans son existence universelle : la communauté ; dans son activation en général : la virilité ; et dans son activation effective ; le gouvernement — *est*, se *meut* et se *conserve* en consommant en soi-même la séparation des pénates, ou encore la singularisation autonome en familles auxquelles préside la féminité, et les maintient dissoutes dans la continuité de sa fluidité. Mais la famille est en même temps de manière générale l'élément de cette loi humaine, le fondement universel moteur de la conscience singulière. Dès lors qu'elle ne se donne d'existence durable qu'en troublant le bonheur familial et en dissolvant la conscience de soi dans l'universel, la communauté se crée chez cela même qu'elle opprime et qui lui est en même temps essentiel, dans la féminité en général, son propre ennemi intérieur. Celle-ci — l'éternelle ironie de la communauté — modifie par l'intrigue la fin universelle visée par le gouvernement | **419** | en une fin privée, transforme son activité universelle en œuvre de tel individu déterminé, et invertit la propriété générale de l'État en possession et ornement de la famille. Elle fait par là même de la sévère et rigoureuse sagesse de l'âge mûr, qui, dans le dépérissement de la singularité — du plaisir, de la jouissance, ainsi que de l'activité effective —, ne pense plus que l'universel et ne pourvoit plus qu'à soi, un objet de raillerie pour la malice velléitaire de l'immature jeunesse, et un objet de mépris pour son enthousiasme ; elle élève tout simplement à la position de ce qui a validité reconnue la force de la jeunesse, celle du fils en qui la mère a mis au monde son seigneur et maître, du frère, en qui la sœur détient l'homme comme son semblable, du jeune homme, par qui la fille est enlevée à sa non-autonomie et parvient à la jouissance et à la dignité du statut de femme parmi les femmes. — Mais la communauté ne peut se conserver qu'en réprimant cet esprit de singularité, et comme celui-ci est un moment essentiel, elle le crée certes lui-même précisément ainsi, et ce en adoptant une attitude répressive à l'égard de cet esprit qu'elle considère comme un principe hostile. Toutefois, dès lors que, se séparant de la fin universelle, il n'est que malice et néant en soi, ce principe ne pourrait rien si la communauté ne reconnaissait pas elle-même la force de la jeunesse, la virilité, qui n'est pas encore mûre et demeure au sein de la singularité, comme la *force* du Tout. Car la communauté est un peuple, elle est elle-même individualité, et n'est essentiellement pour *soi* qu'en ce que *d'autres individualités* | **420** | *sont pour elle*, et qu'elle les *exclut* d'elle et se sait indépendante d'elles. Le côté négatif de la communauté, réprimant *vers l'intérieur* la singularisation des individus, mais *auto-agissante* vers l'*extérieur*, trouve ses armes chez l'individualité. La guerre est l'esprit et la forme en lesquels le moment essentiel de la substance éthique, la *liberté* absolue de l'*essence* éthique *radicalement autonome* par rapport à toute existence, est donné dans son effectivité et son avération. Dès lors que, d'un côté, elle fait sentir la force du négatif aux *systèmes* singuliers de la propriété et de l'autonomie personnelle, ainsi qu'à la *personnalité* singulière elle-même,

cette essence négative, précisément, s'élève d'autre part, dans la guerre, comme conservatrice du Tout ; le vaillant jeune homme chez qui la gent féminine trouve son plaisir, le principe réprimé de corruption, sort en pleine lumière et est ce qui prévaut. C'est désormais la force naturelle, et ce qui apparaît comme contingence de la chance, qui décide de l'existence de l'essence éthique et de la nécessité spirituelle ; et dès lors que l'existence de l'essence éthique repose sur la force et la bonne fortune, il *est déjà décidé* qu'elle a péri. — Comme c'était le cas des seuls pénates antérieurement dans l'esprit du peuple, ce sont maintenant les esprits-du-peuple *vivants* qui par l'effet de leur individualité périssent dans une communauté *universelle*, dont l'*universalité simple* est morte et sans esprit, et dont la vie est l'individu *singulier* en tant qu'il est singulier. | **421** | La figure éthique de l'esprit a disparu, une autre vient prendre sa place.

Ce déclin et naufrage de la substance éthique et son passage dans une autre figure sont donc déterminés par le fait que la conscience éthique est par essence *immédiatement* orientée dans la direction de la loi ; cette détermination d'immédiateté implique que la nature tout simplement entre dans l'action mue par le souci éthique. Son effectivité dévoile seulement la contradiction et le germe de mort et corruption que la belle unanimité et le tranquille équilibre de l'esprit éthique ont, précisément, à même cette quiétude et beauté ; l'immédiateté a en effet cette signification contradictoire d'être à la fois la tranquillité sans conscience de la nature et l'inquiète quiétude consciente de soi de l'esprit. — C'est en vertu de cette naturalité que ce peuple éthique tout particulièrement est une individualité déterminée, et donc limitée par la nature, dont il trouve l'abolition chez une autre individualité. Mais dès lors que cette déterminité — qui est posée dans l'existence, qui est limitation, mais qui tout aussi bien est le négatif en général et le Soi-même de l'individualité — disparaît, la vie de l'esprit et cette substance consciente en tous d'elle-même sont perdues. Cette substance émerge chez eux comme une *universalité formelle*, elle ne leur est plus immanente comme esprit vivant : la simple et pure compacité de son individualité a explosé au contraire en une multitude de points. | **422** |

c. Le statut juridique[19]

L'unité universelle en laquelle revient l'unité vivante immédiate de l'individualité et de la substance est la communauté sans esprit qui a cessé d'être la substance elle-même sans conscience de soi des individus, et où ils ont maintenant, selon leur être pour soi singulier, le statut reconnu d'instances radicalement autonomes et de substances. L'Universel éclaté dans l'atomicité de la pluralité absolue des individus, cet esprit maintenant mort est une *identité* dans laquelle *tous* valent, comme autant de *chacuns*, pour des *personnes*. Ce qui dans le monde du souci éthique s'appelait la loi divine cachée est effectivement passé de son intérieur dans l'effectivité ; dans le premier, l'*individu singulier* n'avait de valeur et n'était effectif qu'au titre du *sang* universel, commun à toute la *famille*. En tant que *tel* individu singulier, il était l'esprit *privé de Soi-même qui s'en est allé* ; désormais il est sorti de son ineffectivité. C'est parce que la substance éthique n'est que l'esprit *vrai*, que l'individu singulier revient dans la *certitude* de lui-même. Il est la substance éthique en tant qu'elle est l'universel *positif*, mais son effectivité est d'être un *Soi-même* universel *négatif*. — Nous avons vu les puissances et les figures du monde éthique sombrer dans la nécessité simple du *destin* vide. Cette puissance qui est la sienne est la substance se réfléchissant dans sa simplicité ; mais l'essence absolue se réfléchissant en soi, cette nécessité du destin | **423** | vide, que nous venons d'évoquer précisément, n'est rien d'autre que le *Je* de la conscience de soi.

Ce Je vaut ainsi et est désormais considéré comme l'essence qui est *en soi* et *pour soi* ; ce statut de *reconnaissance* est sa substantialité ; mais celle-ci est l'*universalité abstraite*, parce que son contenu est *tel Soi-même dur et desséché*, et non le Soi-même dissous dans la substance.

C'est donc la personnalité qui, ici, est sortie de la vie de la substance éthique ; elle est l'autonomie de la conscience *effectivement en vigueur et reconnue*. La *pensée non effective* de cette autonomie, qui advient à soi par le *renoncement* à l'*effectivité*, s'est déjà présentée antérieurement comme conscience de soi *stoïque* ; de même que cette conscience stoïque procédait de la domination et de la servitude, comme existence immédiate de la *conscience de soi*, de même la personnalité procède de l'*esprit* immédiat — qui est la volonté générale dominante de tous et tout aussi bien leur obéissance de serviteur. Ce qui pour le stoïcisme n'était l'*en soi* que dans l'*abstraction* est désormais *monde effectif*. Le stoïcisme n'est rien d'autre que la conscience qui amène à sa forme abstraite le principe du statut juridique, l'autonomie plate et sans esprit ; par sa fuite hors de l'*effectivité*, elle n'atteignait

que la pensée de l'autonomie ; la conscience y est absolument pour *soi* par le fait qu'elle ne rattache pas son essence à une quelconque existence, mais a abandonné toute existence, et pose son essence uniquement dans l'unité de la pensée pure. De la même façon, le droit de la personne n'est attaché ni à une existence | **424** | plus riche ou plus puissante de l'individu en tant que tel, ni non plus à un esprit vivant universel, mais au contraire à la pure unicité de son effectivité abstraite, ou encore, à cette unicité comme conscience de soi en général.

De même, maintenant, que l'autonomie *abstraite* du stoïcisme représentait l'effectivation de la personnalité, cette autonomie-ci répétera à son tour le mouvement de la première. La première passe dans le trouble et le désarroi sceptique de la conscience, dans un verbiage sans queue ni tête du négatif, qui erre d'une contingence de l'être et de la pensée à l'autre, les résout, certes, mais tout aussi bien les réengendre dans l'autonomie absolue, et n'est en fait que la contradiction de l'autonomie et de la non-autonomie de la conscience. — De la même façon, l'autonomie personnelle du *droit* est bien plutôt ce même désarroi universel et cette dissolution réciproque. Car ce qui vaut et est tenu pour l'essence absolue, est la conscience de soi comme pure *unicité vide* de la personne. Face à cette universalité vide, la substance a la forme de *ce qui remplit* et du *contenu*, et ce contenu, désormais, est laissé entièrement libre et non ordonné ; car l'esprit qui le soumettait et le contenait dans son unité n'est plus présent. — C'est pourquoi, dans sa *réalité*, cette unicité vide de la personne est une *existence* contingente, un ensemble de faits et gestes sans essence qui ne parviennent à aucune consistance. Comme le scepticisme, le formalisme du droit | **425** | est donc, du fait même de son concept, dépourvu de contenu caractéristique, il trouve en l'état une pérexistence multiple, la possession, et lui imprime, comme lui, la même universalité abstraite qui la fait appeler *propriété*. Mais si, dans le scepticisme, l'effectivité ainsi déterminée s'appelle tout simplement *apparence*, et n'a qu'une valeur négative, dans le droit, elle a une valeur positive. Cette valeur négative de l'apparence consiste en ceci que l'effectif a la signification du Soi-même en tant que pensée, en tant qu'universel *en soi*, tandis que cette valeur positive dans le droit consiste en ceci que la réalité effective est *Mienne*, au sens de la catégorie, comme validité *reconnue* et *effective*. — L'une et l'autre sont le même *universel abstrait*[20] ; le contenu effectif ou la *déterminité* du Mien — que ce caractère mien concerne une possession extérieure, ou encore, la richesse, ou la pauvreté intérieure de l'esprit et du caractère — n'est pas contenu dans cette forme vide et ne la concerne en rien. Il ressortit donc à une *puissance propre*, qui est autre chose que ce qui est le formellement universel : qui est le hasard et l'arbitraire. — C'est pourquoi la conscience du droit fait dans l'exercice de sa validité effective bien plutôt l'expérience même de la perte de sa réalité et de sa parfaite inessentialité ; et c'est pourquoi désigner un individu comme une *personne* est une expression de mépris.

La libre puissance du contenu se détermine de telle manière que la dispersion dans la *pluralité* absolue des atomes personnels est en même temps, par la nature même de cette déterminité, recollectée en *Un* point unique tout | **426** | aussi dépourvu d'esprit, qui leur est étranger, et qui, pour une part, semblablement à la raideur cassante de leur personnalité d'atome est une effectivité purement singulière, mais en même temps, par opposition à leur singularité vide, a pour eux le sens de tout contenu, et donc de l'essence réelle, et par opposition à leur effectivité prétendument absolue, et en soi sans essence, est la puissance universelle et l'effectivité absolue. Ce maître du monde est de la sorte à ses yeux la personne absolue qui englobe en même temps en soi toute existence, et pour la conscience de qui il n'existe pas d'esprit plus élevé. Il est une personne ; mais la personne solitaire qui est venue faire face *à Tous* ; ce Tous est ce qui constitue l'universalité reconnue de la personne, car le singulier en tant que tel n'est vrai que comme pluralité universelle de la singularité ; séparé de celle-ci, le Soi-même solitaire est en réalité le Soi-même ineffectif, sans force. — En même temps, il est la conscience du contenu passé de l'autre côté et venu face à cette personnalité universelle. Mais ce contenu, une fois libéré de sa puissance négative, est le chaos des puissances spirituelles qui, déchaînées en autant d'entités élémentaires, s'affrontent sauvagement dans une débauche furieuse et destructrice ; leur conscience de soi sans force est l'enclos impuissant et le sol de leur tumulte. Et se sachant ainsi la quintessence de toutes les puissances effectives, ce maître du monde est la monstrueuse conscience de soi qui se sait comme le dieu effectif ; mais dès lors qu'il n'est que le Soi-même | **427** | formel qui ne parvient pas à les dompter, son mouvement et sa jouissance de soi sont une débauche tout aussi monstrueuse.

Le maître du monde a la conscience effective de ce qu'il est, de la puissance universelle de

l'effectivité, dans la violence destructrice qu'il exerce à l'égard du Soi-même de ses sujets qui lui fait face. Sa puissance, en effet, n'est pas l'*unicité* de l'esprit, en laquelle les personnes reconnaîtraient leur propre conscience de soi ; celles-ci, au contraire, en tant que personnes, sont pour soi et excluent la continuité avec d'autres de la raideur cassante absolue de leur ponctualité ; elles sont donc dans un rapport uniquement négatif, aussi bien les unes envers les autres qu'envers lui-même, qui est leur relation ou leur continuité. En tant qu'il est cette continuité, il est l'essence et le contenu de leur formalisme ; mais un contenu qui leur est étranger, et une essence hostile qui abolit précisément ce qui pour elles était leur essence, l'être pour soi vide de contenu, et qui, en tant que continuité de leur personnalité, détruit précisément cette dernière. La personnalité juridique, dès lors que le contenu qui lui est étranger se fait valoir et reconnaître en elle — et il se fait valoir en elles parce qu'il est leur réalité —, découvre donc, au contraire, son insubstantialité. L'affouillement ravageur de ce sol sans essence se donne face à cela la conscience de sa totale maîtrise sur toutes choses, mais ce Soi-même n'est que dévastation, et donc il est seulement hors de soi ; il est même, bien plutôt, le rejet de sa conscience de soi. | **428** |

Voici donc en quoi consiste et à quoi ressemble le côté dans lequel la conscience de soi comme essence absolue est *effective*. Mais la *conscience* refoulée de cette effectivité *et repoussée en soi-même* pense cette inessentialité qui est la sienne ; nous avons vu antérieurement l'autonomie stoïcienne du pur penser traverser le scepticisme et trouver sa vérité dans la conscience malheureuse, c'est-à-dire la vérité quant à ce qu'il en est de son être en soi et pour soi. Si ce savoir apparaissait, alors, uniquement comme l'opinion unilatérale de la conscience en tant que telle, ici c'est la vérité *effective* de cette opinion qui entre en jeu. Elle consiste en ceci que cette *validité universelle* de la conscience de soi est la réalité qui s'est étrangée à elle. Cette *validité* est l'effectivité universelle du Soi-même, mais celle-ci est immédiatement tout aussi bien son invertissement : la perte de son essence. — L'effectivité du Soi-même qui n'est pas présente dans le monde éthique, dans le monde soucieux des bonnes mœurs et de la coutume a été obtenue par son retour dans la *personne ;* ce qui dans ce monde éthique était uni et unanime entre en scène désormais de façon développée, mais étrangé à soi. | **429** |

3 Jeu de mots entre *sinnlich* (« sensible ») et *sittlich* (« éthique »).

4 *Ein bewußtes, sittliches Wesen*. C'est-à-dire aussi une personne qui consciemment se comporte comme il faut…

5 *Die sittliche Handlung*. Cette notion évoque les titres de nouvelles ou brefs romans moraux du XVIII[e] siècle. Il s'agit presque de la « bonne action » du discours populaire.

6 *Der Bestand*. Ce terme, qui est l'abstractum du verbe *bestehen*, désigne encore le stock, la réserve disponible, les ressources inventoriables, mais aussi une plantation homogène bien circonscrite dans l'espace, le plus souvent une forêt.

7 *Des Weibes*. Le terme est plus « biblique » et dépréciatif que *die Frau*, employé ci-dessus notamment.

8 *Begierde* : ce terme a pris aujourd'hui une connotation « libidineuse » forte, déjà présente à l'époque de Hegel (nominalisation de *begehren* : « désirer fortement »).

9 La Chose elle-même.

10 *Die Ungleichheit*. Le terme signifie aussi la rupture de l'harmonie, la discordance, par référence à l'équilibre (*das Gleichgewicht*).

11 Le sens « institutionnel » de *Wesen* pèse ici fortement en raison du contexte : c'est l'instance judiciaire qui est évoquée presque directement.

12 Dans sa graphie allemande, le nom des déesses de la Vengeance, filles de la Nuit et du Temps, évoque très directement la notion de souvenir (*Erinnerung*).

13 *Die Auflösung* : le processus (judiciaire) de réparation du dommage aboutit au dénouement de l'affaire et à la disparition du tort causé.

14 *Das Unrecht*. Le terme, dans tout ce contexte, assume aussi les connotations judiciaires courantes, telles que tort, dol, dommage, etc.

15 *Der Eigensinn*.

16 *Fremd* a assez souvent, comme ici, le sens d'« inconnu », « non familier ».

17 *Antigone*, vers 926.

18 *Die Staatsmacht*. Il s'agit du concept qui, plus généralement, désigne jusqu'au XIX^e^ siècle, « le pouvoir politique ».

19 *Der Rechtzustand*. *Der Zustand* désigne littéralement l'état dans lequel on se trouve, la situation, ce que nous traduisons ici par « statut », afin d'éviter la confusion avec l'État comme instance politique. Le mot composé comporte une connotation forte de passivité : les choses et les personnes sont dans un certain état, elles *sont* disposées d'une certaine façon (en l'espèce : atomisées).

20 Jeu de mots sur *Mein* (« le mien ») et *Allgemeine* (« universel »).

B.

l'esprit étrangé à lui-même ;
la culture

La substance éthique conservait l'opposition incluse dans sa conscience simple, et conservait celle-ci en unité immédiate avec son essence. C'est pourquoi chez elle l'essence a la déterminité simple de l'*être* pour la conscience qui est immédiatement orientée vers elle, et dont elle est l'ethos, la coutume ; la conscience ne se considère pas plus comme *tel Soi-même exclusif*, que la substance n'a le sens d'une existence exclue de cette essence, avec laquelle elle n'aurait à se fondre que par un étrangement de soi-même, qu'elle aurait en même temps à produire. Tandis que l'esprit dont le Soi-même est l'absolument discret a son contenu face à lui comme une effectivité tout aussi dure, et la détermination du monde, ici, est d'être quelque chose d'extérieur, le négatif de la conscience de soi. Mais ce monde est essence spirituelle, il est en soi l'interpénétration de l'être et de l'individualité ; cette sienne existence est l'*œuvre* de la conscience de soi ; mais elle est tout aussi bien une effectivité immédiatement donnée qui lui est étrangère, qui a un être caractéristique, et en laquelle la conscience de soi ne se reconnaît pas. Cette effectivité extérieure est l'essence extérieure | **430** | et le contenu libre du droit ; mais cette effectivité extérieure dont le maître du monde du droit se saisit en lui-même n'est pas seulement telle essence élémentaire qui se présente au Soi-même de manière contingente, mais elle est son travail, non pas son travail positif, mais au contraire son travail négatif. Elle acquiert son existence par la *propre* aliénation et désessentiation de la conscience de soi que semble infliger à celle-ci la violence extérieure des éléments déchaînés dans la dévastation qui règne dans le monde du droit. Ceux-ci pris pour soi ne sont que la dévastation pure et la dissolution d'eux-mêmes ; mais cette dissolution, cette essence négative qui est la leur, est précisément le Soi-même, qui est leur sujet, leur activité et leur devenir. Mais cette activité et ce devenir, par lesquels la substance devient effective, sont l'étrangement de la personnalité, car le Soi-même qui vaut *immédiatement* — c'est-à-dire *sans étrangement* — en soi et pour soi, est sans substance, est le jouet de ces éléments furieux ; *sa* substance est donc son aliénation elle-même, et l'aliénation est la substance, ou encore : l'ensemble des puissances spirituelles s'ordonnant en un monde et se conservant par là même.

La substance, de cette manière, est *esprit, unité* consciente de soi du Soi-même et de l'essence, cependant que l'un et l'autre signifient pourtant aussi l'étrangement l'un pour l'autre. L'esprit est *conscience* d'une effectivité objectale libre pour soi. Mais à cette conscience fait face l'unité du Soi-même et de l'essence | **431** |, à la conscience *effective* fait face la conscience *pure*. D'un côté, la conscience de soi effective passe, en s'aliénant, dans le monde effectif et celui-ci passe en elle ; mais de l'autre, cette effectivité précisément, aussi bien la personne que l'objectalité, est abolie ; elles sont de purs universels. Cet étrangement qui est le leur est la *conscience pure*, ou encore, l'*essence*. Le présent a immédiatement son opposé en son *au-delà*, qui est sa pensée et son être-pensé ; de même que cet au-delà a son opposé en l'ici-bas, qui est son effectivité étrangée à lui.

C'est pourquoi cet esprit ne s'élabore pas seulement *Un* monde unique, mais un monde double, divisé et opposé. — Le monde de l'esprit éthique est la propre *présence* de cet esprit ; et c'est pourquoi chaque puissance de ce monde est dans cette unité, et dès lors que l'une et l'autre se distinguent, dans l'équilibre avec le tout. Rien n'a la signification du négatif de la conscience de

soi ; même l'esprit qui s'en est allé est présent dans le *sang* de la parenté, dans le *Soi-même* de la famille, et la *puissance* universelle du gouvernement est la *VOLONTÉ*, le Soi-même du peuple. Tandis qu'ici, le présent ne désigne que l'*effectivité* objectale qui a sa conscience au-delà ; chaque moment singulier en tant qu'*essence* reçoit celle-ci, et donc l'effectivité, d'un autre, et dès lors qu'il est effectif, son essence est autre chose que son effectivité. Rien n'a un esprit fondé et immanent en lui-même, | **432** | mais tout est hors de soi dans un esprit étranger — l'équilibre du tout n'est pas l'unité demeurant chez soi-même et l'apaisement de son retour en elle-même, mais repose sur l'étrangement de l'opposé. C'est pourquoi le Tout, de même que chaque moment singulier, est une réalité étrangée à elle-même ; il se décompose en un royaume où la *conscience de soi* est *effective*, aussi bien qu'elle y est comme son objet, et un autre royaume, celui de la conscience *pure*, au-delà du premier, qui n'a pas de présence effective, mais qui est dans la *Croyance*. Or, de même que le monde éthique abandonne la séparation de la loi divine et de la loi humaine et de leurs figures, et que sa conscience abandonne la séparation en savoir et absence de conscience pour revenir dans son destin, dans le *Soi-même* en tant que *puissance négative* de cette opposition, de même ces deux règnes de l'esprit étrangé à soi reviendrontils dans le *Soi-même* ; mais si le premier était le premier *Soi-même*, qui a validité immédiate, la *personne* singulière, ce second règne, celui qui abandonne son aliénation pour rentrer en lui-même, sera le *Soi-même universel*, la conscience appréhendant le *concept* ; et ces mondes spirituels dont tous les *moments* prétendent être une effectivité fixée et une pérexistence non spirituelle se dissoudront dans la *pure intelligence*. C'est celle-ci, en ce qu'elle est le Soi-même se *saisissant* lui-même, qui achève la culture ; elle n'appréhende rien que le Soi-même, et appréhende tout comme le Soi-même, c'est-à-dire qu'elle *comprend* tout conceptuellement comme le Soi-même, éradique toute objectalité, et transforme | **433** | tout être *en soi* en un être *pour soi*. Tournée contre la croyance comme royaume de l'*essence*, à la fois étranger et situé au-delà, elle est ce qu'on appelle *les Lumières*. Celles-ci, en ce royaume où l'esprit étrangé cherche son salut comme dans la conscience du repos identique à soi, accomplissent aussi l'étrangement ; elles y dérangent le ménage qu'il tenait là, en y introduisant les ustensiles du monde d'ici-bas, dont il ne peut nier qu'ils sont sa propriété, puisque aussi bien sa conscience ressortit pareillement à ce monde. — En même temps, dans cette besogne négative, la pure intelligence se réalise elle-même et produit son propre objet, la méconnaissable *essence absolue* et l'*Utile*. Dès lors que, de cette manière, l'effectivité a perdu toute substantialité, et que plus rien n'est *en soi* en elle, le règne du monde réel, comme celui de la croyance, est renversé, et cette Révolution produit la *liberté absolue*, grâce à laquelle l'esprit antérieurement étrangé est complètement revenu en soi, abandonne ce pays de la culture et passe dans un autre pays, dans le pays de la *conscience morale*. | **434** |

I
Le monde de l'esprit étrangé à lui-même

Le monde de cet esprit se dédouble en deux mondes ; le premier est celui de l'effectivité ou de l'étrangement proprement dit de l'esprit ; tandis que l'autre est celui que l'esprit, s'élevant au-dessus du premier, s'édifie dans l'éther de la pure conscience. Ce second monde, *opposé* qu'il est à l'étrangement du premier, n'en est, pour cette même raison, pas libéré, mais n'est au contraire que l'autre forme de l'étrangement, lequel consiste précisément à avoir la conscience dans deux sortes de monde et englobe les deux. Ce que nous examinons ici n'est donc pas la conscience de soi de l'essence absolue, telle qu'elle est *en soi* et pour *soi*, ce n'est pas la religion, mais la *croyance*, en ce que celle-ci est la *fuite* hors du monde effectif et n'est donc pas *en soi* et *pour soi*. C'est pourquoi cette fuite hors du règne du présent est immédiatement chez elle-même la fuite double. La conscience pure est l'élément dans lequel l'esprit s'élève, mais elle n'est pas seulement l'élément de la *croyance*, elle est aussi, tout aussi bien, celui du *concept* ; et c'est pourquoi l'une et l'autre entrent en scène de concert et simultanément, la première n'entrant en ligne de compte que par opposition au second. | **435** |

a. La culture et son royaume de l'effectivité

L'esprit de ce monde est l'*essence* spirituelle pénétrée par une conscience de *soi* qui se sait présente immédiatement comme telle conscience *qui est pour soi* et qui sait *l'essence* comme une effectivité face à elle-même. — Mais l'existence de ce monde, ainsi que l'effectivité de la conscience de soi, reposent sur le mouvement dans lequel cette conscience de soi se défait de sa personnalité et

l'aliène, et ce faisant produit son monde et se rapporte à lui comme à une terre étrangère et lointaine dont elle aurait désormais à faire la conquête. Toutefois, le renoncement à son être pour soi est lui-même l'engendrement de l'effectivité, et c'est par lui que la conscience de soi s'empare donc immédiatement de celle-ci. — Ou encore, la conscience de soi n'est *quelque chose*, n'a de *réalité* que dès lors qu'elle s'étrange elle-même ; c'est par là qu'elle se pose comme universelle, et c'est cette sienne universalité qui constitue sa valeur et son effectivité. Cette *égalité* avec tous dans l'universalité n'est donc pas celle du droit, n'est pas cette reconnaissance et notoriété dont bénéficie la conscience de soi par le seul fait qu'elle *est* ; mais c'est au contraire le fait qu'elle vaille et soit reconnue qui résulte de la médiation étrangeante où elle s'est rendue conforme à l'universel. L'universalité sans esprit du droit fait bon accueil à n'importe quel mode naturel du caractère comme | **436** | de l'existence et le justifie. Mais l'universalité prise en compte ici est celle qui a connu un *devenir*, et c'est à cause de cela qu'elle est *effective*.

Ce par quoi, donc, l'individu a ici valeur et effectivité, c'est la *culture*. Sa vraie *nature* et substance *originelle* est l'esprit de l'*étrangement* de l'être *naturel*. C'est pourquoi cette aliénation est tout aussi bien la *fin* visée par lui que son *existence* même. Elle est en même temps le *moyen* ou le *passage* tant de la *substance pensée* dans l'*effectivité* qu'inversement de l'*individualité déterminée* dans l'*essentialité*. Cette individualité fait d'elle-même, dans un processus de *formation*, ce qu'elle est *en soi* et c'est seulement par là qu'elle finit par *être en soi*, et a une existence effective ; son effectivité et son pouvoir sont à la mesure de la culture qu'elle a. Bien que le Soi-même se sache ici effectif en tant que *tel* Soi-même, son effectivité ne consiste cependant qu'en l'abolition du Soi-même naturel ; en sorte que la nature *déterminée* à l'origine se réduit à l'*inessentielle* différence de grandeur, à une plus ou moins grande énergie de la volonté. Mais la fin et le contenu de celle-ci ressortissent uniquement à la substance universelle elle-même, et ne peuvent être que quelque chose d'universel ; la particularité d'une nature qui devient fin et contenu est quelque chose d'*impuissant* et d'*ineffectif* ; elle est une *manière*[21] qui se donne un mal considérable, aussi vain que ridicule, pour se mettre elle-même en œuvre ; elle est la contradiction qui consiste à donner l'effectivité au particulier, alors que celle-ci est immédiatement l'universel. Quand donc, de façon erronée, on place l'individualité dans la *particularité* | **437** | de la nature et du caractère, on ne trouve plus alors dans le monde réel d'individualités ni de caractères, mais les individus ont alors au contraire l'un pour l'autre une existence identique ; cette pseudo-individualité à laquelle on croit à tort n'est précisément que l'existence supputée depuis un *point de vue intime*, laquelle n'a pas de demeure durable en ce monde, où n'acquiert d'effectivité que ce qui s'aliène soi-même, c'est-à-dire uniquement l'universel. — Ce *qu'on suppute ainsi intimement* vaut donc pour ce que cette existence est, pour une manière. La manière n'est pas tout à fait la même chose que l'*espèce*, en français, « de tous les sobriquets, le plus redoutable, car il désigne la médiocrité et exprime le plus haut degré de mépris[22] ». Les expressions *manière* et *être bon à sa manière*[23], ou *dans son genre*, sont des locutions qui, en allemand, ajoutent à cette signification l'honnête mimique destinée à faire savoir qu'on ne voulait pas être si méchant que cela, ou bien encore, n'inclut pas encore en soi, en réalité, la conscience de ce qui est manière et de ce qui est culture et effectivité.

Ce qui, en ce qui concerne l'*individu* singulier, apparaît comme sa culture, est le moment essentiel de la *substance* elle-même, savoir le passage immédiat dans l'effectivité de son universalité pensée, ou encore, l'âme simple de celle-ci, pour laquelle l'*en soi* est quelque chose de *reconnu* et une *existence*. C'est pourquoi le mouvement de l'individualité qui se cultive est immédiatement le devenir de celle-ci en ce qu'elle est l'essence objectale universelle, c'est-à-dire que ce mouvement est le devenir du monde effectif. Et ce monde, bien que devenu par l'intermédiaire de l'individualité, est pour la conscience de soi quelque chose d'immédiatement | **438** | étrangé, et a pour elle la forme d'une effectivité qui n'est pas dérangée. Mais étant certaine, en même temps, qu'il est sa substance, la conscience de soi vise à s'en emparer ; elle conquiert ce pouvoir sur lui par la culture, laquelle, de ce côté, apparaît de telle façon que la conscience de soi se conforme à l'effectivité, et ce autant que l'y autorise l'énergie de son caractère et de son talent originaires. Ce qui apparaît ici comme une violence de l'individu à laquelle la substance succomberait et, ce faisant, serait abolie, est la même chose que ce qu'est l'effectivation de cette substance. Car le pouvoir de l'individu consiste en ceci qu'il s'adapte à elle, c'est-à-dire qu'il se défait de son Soi-même, se pose donc lui-même comme la substance objectale qui est. C'est pourquoi sa culture et son effectivité propre sont l'effectivation de la substance elle-même.

Le Soi-même n'est effectif à soi qu'en tant que Soi-même *aboli*. C'est pourquoi il ne constitue pas pour lui l'unité de la *conscience* de soi-même et de l'objet ; mais c'est ce dernier qui pour lui est le négatif de soi-même. C'est donc le Soi-même, en ce qu'il est l'âme, qui développe et forme la substance en ses moments de telle sorte que l'opposé spiritualise l'autre, que chaque terme opposé donne pérexistence à l'autre par son propre étrangement et la reçoive pareillement de lui. En même temps, chaque moment a, face à l'autre, sa déterminité comme une validité indépassable et une effectivité solidement établie. La pensée fixe cette différence de la plus universelle des façons | **439** | par l'opposition absolue du *bon* et du *mauvais*, lesquels, en se fuyant l'un l'autre, ne peuvent en aucune manière devenir la même chose. Mais cet Être fermement établi a pour âme le passage immédiat dans l'opposé ; l'existence est au contraire le renversement de toute déterminité en sa déterminité opposée, et cet étrangement seul est l'essence et la conservation du tout. C'est ce mouvement d'effectivation et cette spiritualisation des moments que nous devons examiner maintenant ; l'étrangement s'étrangera lui-même, et le tout, grâce à lui, se reprendra dans son concept.

Il faut d'abord examiner la substance simple elle-même dans l'organisation immédiate de ses moments existants, mais encore non spiritualisés. De même que la nature se décompose en ses éléments universels, parmi lesquels l'*air* est l'essence *permanente* purement universelle et transparente — tandis que l'*eau* est celle qui est toujours *sacrifiée* — que le *feu* est leur unité *animante* qui résout sans cesse leur opposition tout autant qu'elle scinde leur simplicité en cette opposition — et que la *terre* enfin est le *nœud solide* de cette co-articulation et le *sujet* de ces essences, ainsi que de leur procès, leur départ et leur retour — de la même manière, l'*essence* intérieure ou l'esprit simple de l'effectivité consciente de soi se décompose en tout autant de masses du même genre, universelles, mais spirituelles, se déploie en un monde — en une *première* masse, l'essence *universelle en soi*, l'essence spirituelle *identique à soi ;* en une seconde masse, l'essence qui est *pour soi* | **440** | devenue *non identique* en elle-même, qui se *sacrifie* et *fait don* de soi ; et en une *troisième* essence, qui en tant que conscience de soi est sujet, et a immédiatement chez elle-même la force du feu — dans la première essence, elle est consciente d'elle-même comme étant *l'être en soi* ; tandis que dans la seconde, elle a le devenir de *l'être pour soi* grâce au sacrifice de l'universel. Mais l'esprit lui-même est l'être *en soi et pour soi* du tout qui se *scinde* en la substance en tant qu'elle perdure et la substance en tant qu'elle se sacrifie, et tout aussi bien la *reprend* dans son unité, à la fois comme la flamme qui s'allume et la consume, et comme sa figure qui dure. — Nous voyons que ces essences correspondent à la communauté et à la famille du monde éthique, mais sans l'esprit familier que celles-ci possèdent. En revanche, si le destin est étranger à cet esprit, la conscience de soi est et se sait ici comme leur puissance effective.

Il faut examiner ces membres, à la fois tels qu'ils sont d'abord représentés au sein de la conscience pure, comme des *pensées* ou des essences qui sont *en soi*, et tels qu'ils le sont dans la conscience effective, en tant qu'essences *objectales*. Dans la première forme, celle de la simplicité, la première *essence*, en tant qu'*essence identique à soi-même*, immédiate et immuable, de toute conscience, est le *Bien* : la puissance spirituelle, indépendante, de l'*En soi*, chez qui le mouvement de la conscience qui est pour soi ne joue que de manière accessoire. L'autre essence, en revanche, | **441** | est l'essence spirituelle *passive*, ou encore, l'universel en ce qu'il s'abandonne complètement et laisse les individus prendre chez lui la conscience de leur singularité ; c'est l'essence nulle, le *Mauvais*. — Ce processus de dissolution continue absolue de l'essence est lui-même quelque chose qui perdure ; de même que la première essence est la base, le point de départ et le résultat des individus, et que ceux-ci en elle sont purement universels, la seconde en revanche est, d'un côté, le pur *être pour autre chose* qui se sacrifie, et d'autre part, précisément pour cette raison, leur retour constant à soi-même en tant que *singularité*, et leur permanent *devenir pour soi*.

Mais ces *notions* simples de Bien et de Mauvais sont tout aussi immédiatement étrangées à elles-mêmes ; elles sont *effectives* et sont dans la conscience effective comme des moments *objectaux*. Et ainsi la première essence est le *pouvoir d'État* et l'autre est la *richesse*. Le pouvoir d'État, de même qu'il est la *substance* simple, est aussi l'*œuvre* universelle, l'ouvrage de tous ; et la *Chose*-même absolue dans laquelle est énoncée aux individus leur *essence*, et où leur singularité n'est tout simplement que la conscience de leur *universalité* — il est pareillement l'œuvre et le *résultat* simple d'où disparaît le fait que celui-ci provient de leur propre *activité* ; cette œuvre demeure la base absolue et la pérexistence de toute leur activité. — Cette substance éthérique *simple* de leur

vie, du fait de cette détermination de leur immuable identité à soi, est *Être*, et partant, uniquement *être pour autre chose*. Elle est donc en soi immédiatement l'opposé | **442** | d'elle-même : *richesse*. Et bien que cette richesse soit instance passive ou nulle, elle n'en est pas moins pareillement essence spirituelle universelle, elle est tout autant *résultat* en constant *devenir* du *travail* et de l'*activité* de *tous*, qu'elle se redissout à son tour en *jouissance* de tous. Certes, dans la jouissance, l'individualité devient *pour soi*, ou encore, devient comme individualité *singulière*, mais cette jouissance elle-même est résultat de l'activité universelle ; de même que réciproquement elle produit le travail universel et la jouissance de tous. L'*effectif* a tout simplement pour signification spirituelle d'être immédiatement universel. Certes, chaque individu singulier est d'avis qu'à ce moment il agit *pour son propre intérêt* ; car il s'agit du moment où il se donne la conscience d'être pour soi, et il ne prend pas l'effectif, à cause de cela, pour quelque chose de spirituel ; mais, même en regardant les choses de l'extérieur, il apparaît que chacun dans sa jouissance donne à jouir à tous, travaille tout autant pour les autres que pour soi dans son travail, et que tous travaillent pour chacun ; en sorte que son *être pour soi* est en soi *universel* et que l'intérêt personnel est quelque chose qui n'est que dans la tête des gens et ne saurait en aucun cas parvenir à rendre effectif ce dont ils sont persuadés, savoir, de faire quelque chose qui ne profiterait pas à tous.

La conscience de soi reconnaît donc dans ces deux puissances spirituelles sa substance, son contenu et la fin qu'elle vise ; elle y contemple sa double essence, son *être en soi* dans l'une, son *être pour soi* dans l'autre. — Mais dans le même temps, étant l'esprit, elle est l'*unité* négative de leur pérexistence et de la séparation de l'individualité et de l'universel, ou encore, de l'effectivité | **443** | et du Soi-même. Domination et richesse sont donc présentes pour l'individu comme des objets, entendons, comme des objets dont il se sait *libre* et entre lesquels il croit qu'il peut choisir, ou même dont il croit qu'il peut ne choisir ni l'un ni l'autre. Lui-même, en ce qu'il est telle conscience libre et *pure*, vient faire face à l'essence en tant qu'essence qui n'est que *pour lui*. Il a dès lors l'essence en tant qu'*essence* en soi-même. — Dans cette conscience pure, les moments de la substance ne sont pas à ses yeux pouvoir d'État et richesse, mais les notions de *bien* et de *mauvais*. — Mais la conscience de soi est, par ailleurs, la relation de sa conscience pure à sa conscience effective, du pensé à l'essence objectale, elle est essentiellement le *jugement*. — Certes, pour les deux côtés de l'essence effective, il est déjà ressorti par l'effet de leurs déterminations immédiates lequel était le Bien, et lequel était le Mauvais ; le premier étant le pouvoir d'État, le second la richesse. Mais ce premier jugement ne peut être considéré comme un jugement de l'esprit ; l'un des côtés en lui n'a, en effet, été déterminé que comme *ce qui est en soi*, ou comme le positif, et l'autre uniquement comme ce qui est *pour soi*, et comme le négatif. Mais en tant qu'essences spirituelles, ils sont chacun l'interpénétration des deux moments et ne sont donc pas épuisés dans ces déterminations ; et la conscience de soi qui se réfère à eux est *en soi* et *pour soi* ; elle doit donc se référer à chacun de la manière double — ce qui fera ressortir leur nature — qui est d'être des déterminations étrangées à elles-mêmes. | **444** |

Or, pour la conscience de soi, est *bon* et *en soi* l'objet dans lequel elle se trouve, tandis qu'est mauvais celui dans lequel elle trouve le contraire de soi ; le *bien* est l'*identité*, et le *mauvais* la *non-identité* de la réalité objectale avec elle. En même temps, ce qui *pour elle* est bien et mauvais, est bien et mauvais *en soi*, car elle est précisément ce en quoi ces deux moments de l'être *en soi* et de l'être *pour elle* sont la même chose ; elle est l'esprit effectif des essences objectales, et le jugement est la démonstration de son pouvoir sur elles, qui *fait* d'elles ce qu'elles sont *en soi*. Ce n'est pas de savoir si ces essences objectales sont immédiatement en soi-même l'*identique* ou le *non-identique*, c'est-à-dire l'être en soi ou l'être pour soi abstrait, qui est leur critère et leur vérité, mais c'est ce qu'elles sont dans la relation que l'esprit a à elles ; leur identité, ou leur non-identité avec lui. La *relation* qu'il a envers ces essences, qui sont d'abord posées *comme des objets*, et deviennent *par lui* un *en soi*, devient en même temps *leur propre réflexion en elles-mêmes*, réflexion par laquelle elles acquièrent l'être spirituel effectif et qui fait survenir ce qui est *leur esprit*. Mais de même que leur première *détermination immédiate* se distingue de la *relation* que l'esprit instaure avec elles, de même le troisième moment, l'esprit propre de celles-ci, se distinguera du deuxième. — Leur *deuxième en soi*, celui qui surgit par la relation que l'esprit instaure avec elles, doit d'abord déjà se présenter différemment de l'en soi *immédiat* ; car cette *médiation-là* de l'esprit met au contraire la déterminité *immédiate* en mouvement et fait d'elle quelque chose d'autre. | **445** |

En suite de quoi, si la conscience qui *est en soi* et *pour soi* trouve bien maintenant dans le *pouvoir d'État* son *essence simple* et sa *pérexistence en général*, elle n'y trouve pas son *individualité* en

tant que telle ; elle trouve son *être en soi*, mais pas son *être pour soi* ; elle y trouve au contraire l'agir dénié comme agir singulier et mis sous le joug de l'obéissance. L'individu, devant ce pouvoir, se réfléchit donc en lui-même ; ce pouvoir est pour lui l'essence oppressive et ce qui est *mauvais* ; car au lieu d'être ce qui est identique, il est par excellence le non-identique à l'individualité. — La *richesse*, en revanche, est le *bien*, elle tend à la jouissance universelle, elle se donne et abandonne et procure à tous la conscience de leur soi-même. Elle est *en soi* bienfaisance universelle ; quand elle refuse quelque bienfait et n'agrée pas à tout besoin, il s'agit là d'une contingence qui ne porte pas préjudice à son essence nécessaire universelle, qui est de se communiquer à tous les individus singuliers et d'être un donateur à mille mains.

Ces deux jugements donnent aux notions de bien et de mauvais un contenu qui est le contraire de celui qu'elles avaient pour nous. — Toutefois la conscience de soi ne s'est encore référée qu'incomplètement à ses objets, savoir, uniquement selon le critère de l'*être pour soi*. Or, la conscience est tout aussi bien une essence qui est *en soi* et doit pareillement faire de ce côté-là aussi un critère qui permette enfin d'achever le jugement spirituel. De ce côté-là, c'est le *pouvoir d'État* | **446** | qui lui énonce son *essence* ; ce pouvoir est : partie, loi au repos, stable ; partie, gouvernement et commandement ordonnançant les différents mouvements singuliers de l'activité universelle ; l'une est la substance simple proprement dite, l'autre est son activité, par laquelle elle anime et conserve tous et soi-même. L'individu y trouve donc son fondement et son essence à la fois énoncés, organisés et mis en action. — En revanche, la jouissance de la *richesse* ne lui permet pas d'éprouver son essence universelle, mais seulement d'obtenir la conscience *périssable* et la jouissance de lui-même comme d'une *singularité* qui est pour soi, et de sa *non-identité* avec son essence. — Les concepts de bien et de mauvais prennent donc ici un contenu opposé au précédent.

Ces deux modalités du jugement trouvent chacune une *identité* et une *non-identité*. La première conscience jugeante trouve le pouvoir d'État *non identique* à elle-même, et la jouissance de la richesse *identique* à elle-même ; la seconde, en revanche, trouve le premier identique, et cette dernière *non identique* à elle. On a affaire ici à un double *constat d'identité* et à un double *constat de non-identité*, à des façons opposées de se référer aux deux entités réelles. — Ce jugement différent, nous devons nous-mêmes le juger, et pour cela il nous faut adopter le critère déjà mis en place. Celui-ci nous indique que la relation de la conscience *qui trouve identique* est le *bien*, et que celle qui trouve non identique est le *mauvais* ; et ces deux modes de relation, nous devons désormais les fixer eux-mêmes comme autant de *figures différentes de la conscience*. | **447** | En se comportant de manières différentes, la conscience en vient elle-même à se subsumer sous la détermination de la diversité, savoir, à être bonne ou mauvaise, et ceci n'est pas la conséquence de ce qu'elle aurait pour principe, soit, l'*être pour soi*, soit, le pur *être en soi*, étant donné que l'un et l'autre sont des moments également essentiels ; le jugement double que nous avons examiné a représenté les principes séparément, et ne contient donc que des modalités *abstraites* du *jugement*. La conscience effective a chez elle-même ces deux principes, et la différence échoit seulement dans son *essence*, savoir, dans la *relation* qu'elle entretient elle-même avec le réel.

La modalité de cette relation est celle de l'opposition entre un mode qui est un rapport au pouvoir d'État et à la richesse comme à un *égal*, et un mode qui est un rapport à quelque chose qui *n'est pas son égal*. La conscience de la relation fondée sur un sentiment de parité est la conscience *noble*. Dans la puissance publique elle considère ce qui est son égal de telle sorte qu'en cette puissance elle a son *essence simple* et l'activation de celle-ci, et se trouve en service d'obéissance effective ainsi que de respect intime vis-à-vis d'elle. Pareillement, dans la richesse, elle vise à ce que cette richesse lui procure la conscience de son autre côté essentiel, de l'*être pour soi* ; c'est pourquoi elle la considère également comme une *essence* en relation à elle-même, reconnaît celui dont elle tire jouissance comme un bienfaiteur et se sent tenue par une obligation de gratitude.

La conscience de l'autre relation, en revanche, est la conscience *basse* ou *vile*, qui maintient fermement l'*inégalité* ou la *non-identité* | **448** | avec les deux essentialités ; qui donc voit dans le pouvoir du souverain une entrave violente et une oppression de l'*être pour soi*, et par conséquent hait le souverain, n'obéit qu'avec une sourde malignité et est toujours prête à bondir en état de révolte — de la même façon que dans la richesse, par laquelle elle parvient à la jouissance de son être pour soi, elle ne considère que la non-identité, savoir, la non-identité avec l'*essence* qui dure ; dès lors qu'elle ne parvient, par elle, qu'à la conscience de la singularité et de la jouissance

périssable, l'aime tout en la méprisant, et que, quand disparaît la jouissance, ce qui en soi est chose disparaissante, elle considère que disparaît aussi son rapport au riche.

Or ces relations ne font encore qu'exprimer le *jugement*, la détermination de ce que les deux essences sont pour la conscience en tant qu'*objets*, mais pas encore ce qu'elles sont *en soi* et *pour soi*. La réflexion qui est représentée dans le jugement est d'une part d'abord seulement *pour nous* une position de l'une aussi bien que de l'autre détermination, et donc une même abolition de l'une et de l'autre, n'est pas encore la réflexion de celles-ci pour la conscience elle-même. Et d'autre part, elles ne *sont* encore qu'immédiatement des *essences*, elles ne sont ni *devenues* ceci, ni chez elles-mêmes conscience *de soi* ; ce pour quoi elles sont n'est pas encore leur vivification ; elles sont des prédicats qui ne sont pas encore eux-mêmes sujet. Et en vertu de cette séparation le tout du jugement spirituel échoit lui aussi encore à deux consciences dont chacune se trouve sous une détermination unilatérale. — Or, de même que l'*indifférence* | **449** | des deux côtés de l'étrangement — du côté de l'*en soi* de la pure conscience, c'est-à-dire des *notions* déterminées de bien et de mauvais, et du côté de leur *existence* comme pouvoir d'État et richesse — s'est élevée à la relation de l'un et de l'autre, c'est-à-dire au *jugement*, de même cette relation extérieure doit s'élever à l'unité interne, ou encore, doit, en tant que relation de pensée, s'élever à l'effectivité, et il faut que survienne l'esprit des deux figures du jugement. Et ceci se produit dès lors que le *jugement* devient une *conclusion*, un syllogisme, un mouvement de médiation dans lequel surgit la nécessité et le moyen terme des deux côtés du jugement.

La conscience noble se trouve donc dans le jugement face au pouvoir d'État dans une posture où celui-ci n'est certes pas encore un Soi-même, mais seulement la substance universelle dont cette conscience noble a cependant conscience comme de son *essence*, comme de sa fin et son contenu absolu. Et tout en se référant ainsi de manière positive à ce pouvoir, elle a un rapport négatif à l'endroit de ses propres fins, de son contenu particulier et de son existence particulière, elle les fait disparaître. Elle est l'héroïsme du *service* — la *vertu* qui sacrifie l'être singulier à l'universel, et ce faisant fait accéder celui-ci à l'existence — la *personne*, qui renonce d'elle-même à la possession et à la jouissance, et qui agit et est effective pour le pouvoir existant.

Par ce mouvement, l'universel est connecté avec l'existence en général, de même que la conscience existante s'éduque et forme par cette aliénation à l'essentialité. Ce dont cette conscience | **450** | s'étrange dans le service, c'est de sa conscience enfouie dans l'existence ; or l'*être* étrangé à soi est l'*en soi* ; cette éducation et culture lui confère donc du respect et pour lui-même et auprès des autres. Le pouvoir d'État cependant, qui n'était toujours que l'universel *pensé*, que l'*en soi*, devient précisément par ce mouvement un universel *qui est*, une puissance effective. Il n'est celle-ci que dans l'obéissance effective qu'il obtient par le *jugement* de la conscience de soi énonçant qu'il est *l'essence*, et par le libre sacrifice de celle-ci. Cette activité qui connecte l'essence avec le Soi-même produit cette effectivité *double*, à la fois soi-même comme ce qui a une effectivité *vraie*, et le pouvoir d'État comme le *vrai* qui a *validité effective*.

Mais cet étrangement ne fait pas encore de ce pouvoir une conscience de soi qui se sait comme pouvoir d'État ; il n'y a que sa *loi*, ou son *en soi*, qui vaille et soit reconnu ; il n'a pas encore de *volonté particulière* ; la conscience de soi en position de service, en effet, n'a pas encore aliéné son pur Soi-même, et ce n'est pas par lui qu'elle a investi d'esprit le pouvoir d'État ; elle ne l'a encore fait qu'avec son être ; elle ne lui a sacrifié que son *existence*, son être-là, pas son *être en soi*. — Cette conscience de soi vaut comme conscience de soi conforme à l'*essence*, elle est reconnue en vertu de son *être en soi*. En elle, c'est leur *essence* que les autres trouvent mise en action, et non leur être pour soi — leur pensée en général ou leur conscience pure s'y trouve accomplie, pas leur individualité. C'est pourquoi elle a validité dans leurs *pensées*, et jouit de | **451** | l'*honneur*. Elle est le *fier* vassal qui agit pour le pouvoir d'État dans la mesure où celui-ci n'est pas une volonté propre, mais une volonté *essentielle* et qui ne vaut pour soi que dans cet *honneur*, que dans la représentation *essentielle* de l'opinion générale, et non dans la représentation *pleine de gratitude* de l'individualité, car il n'a pas aidé celle-ci à parvenir à son *être pour soi*. Son *langage*, si elle se rapportait à une volonté propre du pouvoir d'État qui n'est pas encore advenue, serait le conseil qu'elle dispense pour le plus grand bien général.

Le pouvoir d'État est donc encore dépourvu de volonté face au conseil et ne décide pas encore entre les différentes opinions quant au plus grand bien général. Il n'est pas encore *gouvernement*, et du

coup, n'est pas encore en vérité pouvoir d'État. — L'*être pour soi*, la *volonté* qui n'est pas encore sacrifiée en tant que volonté, est l'esprit intérieur qui s'est détaché des ordres de la société, qui face à son énonciation du plus grand bien général se réserve son plus grand bien *particulier* et est enclin à faire de ce bavardage sur le plus grand bien *général* un succédané de l'action. Le sacrifice qui est fait de l'existence dans le service est certes complet quand il s'est poursuivi jusqu'à la mort ; mais l'épreuve surmontée du danger de la mort à laquelle on survit laisse subsister une existence déterminée, et, partant, un *pour soi particulier* qui rend équivoque et suspect le conseil donné pour le plus grand bien général et se réserve en fait, face à la force d'État, | **452** | l'opinion propre et la volonté particulière. Si bien que le comportement du pour soi par rapport à ce pouvoir est encore un rapport d'inégalité et qu'il tombe sous la détermination de la conscience vile, toujours prête à s'insurger.

Au sein même de cette forme, de l'inégalité de l'*être pour soi* face à l'universalité du pouvoir d'État, cette contradiction qu'il lui faut abolir contient en même temps la forme qui fait que cette aliénation de l'existence, en s'accomplissant, savoir, dans la mort, est elle-même une aliénation qui est, non une aliénation qui retourne dans la conscience — qui fait que cette conscience ne lui survit pas, et n'est pas *en soi* et *pour soi*, mais passe seulement dans son contraire sans réconciliation avec lui. C'est pourquoi le seul vrai sacrifice de l'*être pour soi* est celui où il s'abandonne de façon aussi parfaite que dans la mort, mais cependant se conserve tout aussi bien dans cette aliénation ; il devient ainsi effectif en tant que ce qu'il est en soi, comme l'unité identique de soi-même et de soi en tant que l'opposé. Par le fait même que l'esprit intérieur mis à l'écart, le Soi-même en tant que tel surgit sur le devant de la scène et s'étrange, le pouvoir d'État est en même temps élevé au Soi-même propre ; de même que sans cet étrangement les actions de l'honneur, de la conscience noble et les bons conseils de son intelligence des choses demeureraient l'équivoque qui aurait encore à l'écart cette embuscade secrète de l'intention particulière et de la volonté propre.

Toutefois, cet étrangement ne se produit que dans le *langage*, qui apparaît ici dans sa signification | **453** | caractéristique. — Dans le monde du souci des bonnes mœurs et de la coutume, où il est *loi* et *commandement* — dans le monde de l'effectivité, où il est d'abord *conseil*, le langage a l'*essence* pour contenu et il est la forme de ce contenu ; tandis qu'ici, il acquiert pour contenu même la forme qu'il est, et vaut en tant que *langage* ; telle est la force de la parole : elle est ce qui accomplit ce qu'il faut accomplir. Car le langage est l'*existence* du Soi-même pur, en tant que Soi-même. En lui, la *singularité pour soi* de la conscience de soi accède en tant que telle à l'existence de telle manière qu'elle est *pour d'autres*. Je, le Je en tant que tel Je *pur*, n'*existe* pas autrement. Dans toute autre manifestation, il est enfoncé dans une effectivité, il est dans une figure dont il peut se retirer ; il est réfléchi en soi à partir de son action, comme à partir de son expression physiognomonique, et laisse là, en sa carence d'âme, ce genre d'existence incomplète où il y a toujours aussi bien trop que pas assez. Tandis que le langage contient ce Je dans sa pureté, lui seul prononce Je, le Je proprement dit. Cette *existence* qui est la sienne est, en tant qu'*existence* de ce qui est là, une objectalité qui a chez elle-même sa vraie nature. *Je* est *tel* Je, ce Je-ci, mais est tout aussi bien Je *universel* ; son apparition est tout aussi immédiatement l'aliénation et la disparition de *ce* Je-ci, et par conséquent, sa perdurée dans son universalité. *Je* qui s'exprime est *entendu*. C'est une contagion dans laquelle il est immédiatement passé dans l'unité avec ceux pour lesquels il existe, et où il est conscience de soi universelle. — Dans le fait même qu'il soit *entendu*, l'écho de son *existence* même se *meurt* | **454** | immédiatement ; cet être-autre qui est le sien est repris en soi-même ; et c'est précisément ceci qui est son existence de *Maintenant* conscient de soi, de ne pas être là au moment où il est là, et d'être là, d'exister par cette disparition même. Disparaître ainsi, pour lui, est donc soi-même immédiatement rester ; c'est son propre savoir de soi, et son savoir de soi comme de quelqu'un qui est passé dans un autre Soi-même, qui a été entendu, et qui est quelque chose d'universel.

L'esprit acquiert ici cette effectivité parce que les extrêmes dont il est l'*unité* ont pour détermination tout aussi immédiate d'être pour eux-mêmes des effectivités propres. Leur unité est désintégrée en côtés rigides dont chacun est pour l'autre un objet effectif exclu de lui. L'unité intervient donc comme un *terme médian*, qui est exclu et distingué de l'effectivité des côtés à l'écart l'un de l'autre ; elle a donc elle-même une objectalité effective distincte de ses côtés et est *pour elle*, c'est-à-dire est quelque chose qui existe. La *substance spirituelle* accède en tant que telle à l'existence, dès lors d'abord qu'elle s'est acquis pour côtés ce genre de consciences de soi, qui savent ce pur Soi-même comme une effectivité *immédiatement valable*, en sachant tout aussi immédiatement que ceci

n’est que par l’étrangement d’une *médiation*. Par ce premier savoir, les moments se sont purifiés et clarifiés et sont devenus la catégorie qui se sait elle-même, et se sont par là purifiés jusqu’au point où ils sont des moments de l’esprit ; par le second, l’esprit accède en tant que | **455** | spiritualité à l’existence. Il est ainsi le terme médian qui présuppose ces extrêmes et est engendré par leur existence — mais il est tout aussi bien le tout spirituel qui surgit entre eux, qui se scinde en eux et engendre chacun d’eux seulement alors par ce contact, comme quelque chose qui dans son principe est un tout. — C’est le fait que les deux extrêmes soient déjà *en soi* abolis et désagrégés qui produit leur unité, et cette unité est le mouvement qui connecte les deux, échange leurs déterminations et les connecte, et ce, *au sein même de chaque extrême*. Cette médiation pose ainsi dans son effectivité le *concept* de chacun des deux extrêmes dans son effectivité, ou encore, elle fait de ce que chacun est *en soi* son *esprit*.

Les deux extrêmes, le pouvoir d’État et la conscience noble, sont désagrégés par cette dernière, le pouvoir d’État se décompose en l’universel abstrait auquel on obéit, et en la volonté qui est pour soi, mais qui n’échoit pas encore elle-même à cet universel abstrait ; et la conscience noble se décompose en l’obéissance de l’existence abolie, ou encore l’*être en soi* de l’estime de soi et de l’honneur ; et d’autre part en l’être pour soi pur non encore aboli, la volonté qui demeure encore dans l’embuscade de l’arrière-pensée. Les deux moments en lesquels les deux côtés se sont purifiés et clarifiés, et qui donc sont des moments du langage, sont l’*universel abstrait*, qu’on appelle le plus grand bien général, et le *pur Soi-même*, qui a renoncé dans le service à sa conscience enfoncée dans une existence multiple. L’un et l’autre sont, dans le concept, la même chose, car le pur Soi-même | **456** | est précisément l’universel abstrait, et c’est pourquoi leur unité est posée comme leur médian. Mais le *Soi-même* n’est seulement effectif qu’à l’extrême de la conscience — tandis que l’*en soi* ne l’est qu’à l’extrême du pouvoir d’État ; il manque à la conscience que le pouvoir d’État soit passé chez elle, non seulement en tant qu’*honneur*, mais aussi effectivement — et au pouvoir d’État, il manque que non seulement on lui obéisse en tant que « *plus grand bien général* », mais aussi en tant que volonté, ou encore, qu’il soit le Soi-même qui décide. L’unité du concept dans lequel le pouvoir d’État se trouve encore, et que la conscience est devenue en se purifiant, devient effective dans ce *mouvement de médiation* dont l’existence simple, en tant qu’*élément médian*, est le langage. — Cependant, elle n’a pas encore comme côtés deux Soi-même déjà là en tant que *Soi-même*, car le pouvoir d’État n’en est encore qu’à la spiritualisation qui en fait un Soi-même ; c’est pourquoi ce langage n’est pas encore l’esprit, tel qu’il se sait et s’énonce parfaitement.

La conscience noble, parce qu’elle est l’extrême du Soi-même, apparaît comme ce dont procède le *langage*, par lequel les côtés du rapport se configurent en totalités pourvues d’une d’âme. — L’héroïsme du service muet devient *héroïsme* de la *flatterie*. Cette réflexion parlante du service constitue le milieu et moyen terme spirituel qui se décompose, et réfléchit non seulement son extrême propre en soi-même, mais aussi en cet extrême lui-même l’extrême de la puissance universelle, et fait d’elle, | **457** | qui n’est encore qu’en *soi*, un *être pour soi* et une singularité de la conscience de soi. En sorte que l’esprit de ce pouvoir finit par être un *monarque illimité — illimité*, en ce que le langage de la flatterie élève le pouvoir à son *universalité* purifiée — ce moment, en tant que production du langage, de l’existence purifiée jusqu’à la clarté de l’esprit, est une identité à soi-même purifiée ; *monarque*, car il élève tout aussi bien la *singularité* à son sommet ; ce dont la conscience noble se défait de ce côté de l’unité spirituelle simple, est le pur *en soi de sa pensée*, son Je lui-même. Plus précisément, le langage élève la singularité, qui sans cela demeure de l’ordre du simple *point de vue intime*, à sa pureté existante en donnant au monarque le *nom* propre ; c’est en effet seulement dans le nom que la *différence* de l’individu singulier d’avec tous les autres est, non pas *estimée telle dans une opinion*, mais rendue effective par tous ; dans le nom, l’individu singulier *vaut et est reconnu* en sa singularité pure non plus seulement dans sa conscience, mais dans la conscience de tous. C’est par lui donc que le monarque est tout bonnement dissocié de tous, mis à part, et devient solitaire. En lui, il est l’atome qui ne peut rien partager ni communiquer à d’autres de son essence et qui n’a pas son pareil. — Ce nom est ainsi la réflexion en soi ou l’*effectivité* qui détient *en sa personne* le pouvoir universel ; c’est par lui que ce pouvoir est le *monarque*. Lui, cet *individu singulier-ci, se* sait à l’inverse être lui-même *cet individu singulier-ci* en ce qu’il est | **458** | le pouvoir universel par le fait que les nobles se disposent autour du trône, non seulement pour signifier qu’ils sont prêts à servir le pouvoir d’État, mais aussi à titre d’*ornements*, et qu’ils *disent* et *redisent* à celui qui est assis dessus ce qu’il *est*.

Le langage de leurs louanges est, de la sorte, l'esprit qui connecte les deux extrêmes *dans le pouvoir d'État lui-même* ; il réfléchit en soi la puissance abstraite et lui donne le moment de l'autre extrême, l'*être pour soi* qui veut et qui décide, et par là même lui donne une existence consciente de soi ; ou encore, cette conscience de soi *effective singulière* finit ainsi par se *savoir de manière certaine* comme le pouvoir. Il est le point du Soi-même dans lequel, par l'aliénation de la *certitude intérieure*, la multitude des points a conflué. — Mais dès lors que cet esprit propre du pouvoir d'État consiste à avoir son effectivité et son aliment dans le sacrifice de l'activité et du penser de la conscience noble, il est l'*autonomie étrangée* à elle-même ; la conscience noble, l'extrême de l'*être pour soi*, récupère l'extrême de *l'universalité effective* en échange de l'universalité de pensée dont elle s'est défaite. La puissance de l'État est *passée* à elle. C'est seulement chez elle que la puissance d'État est enfin véritablement mise en action ; dans son *être pour soi*, elle cesse d'être l'*essence indolente*, ainsi qu'elle apparaissait en tant qu'extrême de l'être en soi abstrait. — Considéré *en soi*, le *pouvoir d'État réfléchi en lui-même*, ou encore, le fait qu'il soit devenu esprit, ne signifie pas autre chose que ceci : qu'il | **459** | est devenu *moment* de la *conscience de soi*, c'est-à-dire qu'il n'est qu'en tant que pouvoir *aboli*. Ce faisant, il est désormais l'essence comme quelque chose dont l'esprit est d'être sacrifié et abandonné, ou encore, il existe comme *richesse*. Certes, face à la richesse que, selon le concept, il devient continûment, il perdure et pérexiste en même temps comme effectivité ; mais une effectivité dont le concept est précisément ce mouvement qui la fait passer, par le service et la vénération qui la font advenir, en son contraire, savoir, dans l'aliénation du pouvoir. Pour soi, le *Soi-même* caractéristique qui est sa volonté devient, en rejetant la conscience noble, une universalité qui s'aliène, une parfaite singularité et contingence abandonnée à la merci de la première volonté plus puissante venue ; ce qui lui reste d'autonomie *universellement* reconnue et non communicable, c'est le nom vide.

Si donc la conscience noble se déterminait et définissait comme celle qui se rapportait au pouvoir universel sur un mode de *parité*, sa vérité est au contraire de se conserver son propre être pour soi dans le service qu'elle accomplit, mais d'être, dans le renoncement proprement dit à sa personnalité, l'abolition et la destruction effectives de la substance universelle. Son esprit est le rapport de complète disparité qui consiste, d'un côté, à conserver sa volonté dans son honneur ; de l'autre, dans l'abandon de celle-ci, à s'étranger | **460** | pour une part son intériorité et devenir la suprême disparité avec soi-même, et pour une autre part à s'y soumettre la substance universelle et à rendre celle-ci complètement disparate à elle-même. — Il appert que, du coup, la déterminité qu'elle avait dans le *jugement* en regard de ce qui était traité de conscience vile, et, par là même, celle-ci aussi, ont disparu. Cette dernière a atteint son but, savoir, de faire passer le pouvoir universel sous l'être pour soi.

Ainsi enrichie par le pouvoir universel, la conscience de soi existe comme le *bienfait universel*, ou encore, elle est la *richesse* qui elle-même à son tour est objet pour la conscience. La richesse, en effet, est certes pour celle-ci l'universel assujetti, mais qui par cette première abolition n'est pas encore absolument revenu dans le Soi-même. — Le *Soi-même* n'a pas encore pour objet *lui-même en tant que Soi-même*, mais l'*essence universelle abolie*. Dès lors que cet objet vient seulement d'advenir, la relation que la conscience — qui n'a donc pas encore exposé sa non-identité avec lui — entretient avec lui, et qui est posée, est la relation *immédiate ;* elle est la conscience noble qui tient son être pour soi de l'universel devenu inessentiel, et par conséquent reconnaît cet objet et a de la reconnaissance envers le bienfaiteur.

La richesse a déjà chez elle-même le moment de l'être pour soi. Elle n'est pas l'universel désintéressé, dépourvu de Soi-même, du pouvoir d'État, ou encore la nature inorganique, naïve et spontanée de l'esprit, | **461** | mais elle est ce pouvoir tel qu'il se tient fermement à lui-même par la volonté, face à celui qui veut s'emparer de lui à des fins de jouissance. Mais dès lors que la richesse n'a que la forme de l'essence, cet être pour soi unilatéral, qui n'est pas *en soi*, mais est au contraire l'en soi aboli, est le retour inessentiel de l'individu en soi-même dans sa jouissance. La richesse a donc elle-même besoin d'être vivifiée ; et le mouvement de sa réflexion consiste en ce qu'elle devienne, elle, qui n'est que pour soi, un *être en soi et pour soi*, qu'elle, qui est l'essence abolie, devienne essence ; et ainsi elle tire et tient son propre esprit d'elle-même. — Il suffira, étant donné que la forme de ce mouvement a été discutée antérieurement, d'en déterminer ici le contenu.

La conscience noble ne se réfère donc pas ici à l'objet en tant qu'essence en général, mais c'est

l'*être pour soi* lui-même qui pour elle est quelque chose d'étranger ; elle *trouve* son Soi-même, en tant que tel, étrangé, comme une effectivité objectale fermement établie qu'elle doit recevoir d'un autre être pour soi tout aussi fermement établi. Son objet est l'être pour soi ; il est donc *ce qui est à elle* ; mais parce qu'il est l'objet, cet être pour soi est en même temps immédiatement une effectivité étrangère qui est un être pour soi propre, une volonté propre, c'est-à-dire qu'elle voit son Soi-même soumis au pouvoir d'une volonté étrangère et c'est de celle-ci qu'il dépend qu'elle veuille bien lui laisser ce Soi-même. | **462** |

La conscience de soi peut faire abstraction de tout côté singulier et c'est pourquoi, dans une obligation la liant à un côté de ce genre, elle garde son statut d'instance reconnue et sa *validité en soi* d'essence qui est pour soi. Mais ici, elle se voit, du côté de sa pure *effectivité* la plus propre, de son Je, à la fois hors d'elle-même et appartenant à un autre, elle voit sa *personnalité* en tant que telle dépendante de la personnalité contingente d'un autre, de la contingence d'un instant, d'un arbitraire ou même de la plus quelconque des circonstances. — Dans le statut juridique, ce qui est soumis au pouvoir de l'essence objectale apparaît comme un *contenu contingent* dont on peut faire abstraction, et ce pouvoir ne concerne pas le *Soi-même en tant que tel* : celui-ci, au contraire, est reconnu. Mais ici, le Soi-même voit la certitude de soi en tant que telle être la chose la plus dénuée d'importance, la personnalité pure être l'impersonnalité absolue. C'est pourquoi l'esprit de sa gratitude est le sentiment aussi bien de cette très profonde abjection que de la plus profonde révolte. Dès lors que le Je pur lui-même se contemple hors de lui et déchiré, tout ce qui a continuité et universalité, tout ce qui est loi et est réputé juste et bon, est, en même temps, dans ce déchirement, disloqué et réduit à néant. Tout ce qui est identique est dissous, car ce à quoi on a affaire, c'est à *la plus pure absence d'identité*, à l'inessentialité absolue de l'absolument essentiel, à l'être hors de soi de l'être pour soi ; le pur Je lui-même est absolument désagrégé. | **463** |

Si donc cette conscience récupère certes de la richesse l'objectalité de l'être pour soi et l'abolit, elle n'est pas seulement non achevée selon son concept, comme l'était la réflexion précédente, mais insatisfaite pour elle-même ; la réflexion, étant donné que le Soi-même se reçoit comme quelque chose d'objectal, est la contradiction immédiate posée dans le pur Je lui-même. Mais en tant que Soi-même, il est en même temps immédiatement au-dessus de cette contradiction, il est l'élasticité absolue qui réabolit ce caractère aboli du Soi-même, rejette cette abjection, où son être pour soi finit par lui être étranger, et se rebelle contre cette réception de lui-même, est *pour soi* dans le fait même du *recevoir*.

Dès lors, donc, que le rapport qui est celui de cette conscience est lié à ce déchirement absolu, la différence inhérente à ce rapport, savoir, d'être déterminé comme noblesse d'esprit face à la *bassesse*, tombe dans son esprit, et l'une et l'autre y sont la même chose. En outre, l'esprit de la richesse bienfaisante peut être distingué de l'esprit de la conscience qui reçoit le bienfait, et doit être examiné en particulier. — Il était l'être pour soi sans essence, l'essence abandonnée ; mais en étant communiqué, il devient *En soi* ; en accomplissant sa détermination, qui était de se sacrifier, la richesse abolit la singularité, qui consiste à ne consommer et jouir que pour soi, et, en tant que singularité abolie, elle est *universalité* ou *essence*. — Ce qu'elle communique, ce qu'elle donne à d'autres, c'est l'*être pour soi*. Toutefois | **464** | elle ne s'adonne pas comme une nature dépourvue de Soi-même, comme la condition de la vie s'abandonnant de manière spontanée et naïve, mais comme une essence consciente de soi, qui se tient soi-même pour soi-même : elle n'est pas la puissance inorganique de l'élément, dont la conscience réceptrice sait qu'elle est en soi périssable, mais le pouvoir sur le Soi-même, la puissance qui se sait *indépendante* et *arbitraire*, et qui sait en même temps que ce qu'elle dispense et dépense est le Soi-même d'un autre. — La richesse partage donc l'abjection avec le client, mais c'est l'orgueil qui vient prendre la place de la révolte. Car, tout comme le client, elle sait d'un côté l'*être pour soi* comme une *chose* contingente ; mais elle est elle-même cette contingence sous la coupe de laquelle la personnalité se trouve. Dans cette outrecuidance qui s'imagine avoir obtenu par un repas un Moi-même étranger et s'être acquis par là même la soumission de son essence la plus intime, elle ne voit pas la révolte intérieure de l'autre ; elle ne voit pas la répudiation intégrale de toute entrave, ce pur déchirement pour qui, dès lors que l'*identité à soi* de l'être pour soi est tout bonnement devenue non identique, tout ce qui est identique, toute pérexistence est déchirée et détruite, et qui donc détruit, de plus, l'opinion et le point de vue sur le bienfaiteur. La richesse se trouve immédiatement au bord de ce plus intime des précipices, de cet abîme sans fond où il n'est plus de substance ni rien à quoi se retenir ; et dans cet abîme elle ne

voit rien d'autre qu'une chose commune, un jeu de son humeur, un hasard de | **465** | son arbitraire ; son esprit est d'être l'opinion inconsistante, tout à fait dépourvue d'essence, la superficie désertée par l'esprit.

De même que la conscience de soi avait son langage face au pouvoir d'État, ou que l'esprit surgissait entre ces extrêmes comme terme médian effectif, elle n'est pas non plus dépourvue de langage face à la richesse, mais plus encore, c'est sa révolte qui a son langage propre. Le langage qui donne à la richesse le sentiment de son essentialité, et s'empare d'elle ce faisant, est également le langage de la flatterie, mais de la flatterie non noble — ce qu'il énonce en effet comme étant l'essence, il sait que c'est l'essence abandonnée, l'essence qui n'est pas *en soi*. Or, le langage de la flatterie, comme nous l'avons déjà rappelé antérieurement, est l'esprit encore unilatéral. Car si les moments de cet esprit sont bien le *Soi-même* parvenu à l'existence pure par purification de la culture du service, et l'*être en soi* du pouvoir, le pur concept cependant dans lequel le *Soi-même* simple et l'*en soi*, ce pur Je et cette essence ou cette pensée pure sont la même chose — cette unité des deux côtés entre lesquels l'interaction se déroule, n'est pas dans la conscience de ce langage. Pour lui l'objet est encore l'*en soi* par opposition au Soi-même. Ou encore : l'*objet* n'est pas en même temps pour lui son propre *Soi-même* en tant que tel. — Tandis que le langage du déchirement est le langage parfait et le véritable esprit existant de tout ce monde de la culture. Cette conscience de soi, | **466** | à laquelle échoit la révolte qui déclare abjecte son abjection, est immédiatement l'identité absolue à soi-même au sein du déchirement absolu, la pure médiation avec soi-même de la pure conscience de soi. Elle est l'identité du jugement d'identité dans lequel une seule et même personne est aussi bien sujet que prédicat. Mais ce jugement d'identité est en même temps le jugement infini ; car cette personnalité est absolument coupée en deux, et sujet et prédicat sont des *Êtres* chacun dans leur être tout simplement *indifférents* l'un à l'autre, qui ne sont en rien concernés l'un par l'autre, sans unité nécessaire, à tel point même que chacun est le pouvoir d'une personnalité propre. L'*être pour soi* a pour objet *son être pour soi* comme quelque chose de tout simplement *autre* et en même temps, tout aussi immédiatement, comme *soi-même*, soi-même en tant qu'un autre, non pas que cet autre eût un autre contenu, mais parce que le contenu est le même Soi-même dans la forme de l'antagonisme absolu et de l'existence parfaitement propre et indifférente. On a donc affaire ici à l'*esprit* de ce monde réel de la culture, conscient de soi dans sa vérité et *conscient* de son *concept*.

Il est cet invertissement et cet étrangement absolus et universels de l'effectivité et de la pensée ; la *pure culture*. Ce dont on fait l'expérience dans ce monde, c'est que ni les *essences effectives* du pouvoir et de la richesse — ni leurs *concepts* déterminés, le bien et le mal, ou la conscience du bien et du mal, la conscience noble et la conscience vile, n'ont de vérité ; mais que tous ces | **467** | moments s'invertissent au contraire l'un à l'intérieur de l'autre, et que chacun est le contraire de soi-même. — Le pouvoir universel qui est la *substance*, en parvenant à la spiritualité propre par le principe de l'individualité, ne reçoit le Soi-même propre que comme le nom qui lui est apposé, et tout en étant pouvoir *effectif*, est au contraire l'essence impuissante qui se sacrifie elle-même. — Mais cette essence démunie de Soi-même, et complètement abandonnée, ou encore, le Soi-même devenu chose, est au contraire le retour de l'essence en soi-même, l'*être pour soi qui est pour soi*, l'existence de l'esprit. — Les *pensées* de ces essences, les notions de *bien* et de *mauvais*, s'invertissent donc tout aussi bien dans ce mouvement ; ce qui est déterminé comme bien est mauvais ; ce qui est déterminé comme mauvais est bon. Les consciences de chacun de ces moments, jugées comme conscience noble et conscience vile, sont au contraire dans leur vérité tout aussi bien l'inverse de ce que ces déterminations sont censées être. La conscience noble est donc vile et abjecte, de la même façon que l'abjection se retourne en noblesse de la plus cultivée des libertés de la conscience de soi. Tout, d'un point de vue formel, est aussi bien, *vu de l'extérieur*, l'inverse de ce qu'il est *pour soi* ; et à son tour, ce qu'il est pour soi, il ne l'est pas en vérité, mais est autre chose que ce qu'il veut être. L'être pour soi est, au contraire, la perte de soi-même, et l'étrangement de soi est bien plutôt conservation de soi. — On constate donc ceci, que tous les moments exercent l'un à l'égard de l'autre une justice universelle, | **468** | que chacun est tout aussi bien en soi-même étrangé à soi, qu'il va par ailleurs s'imaginer en son contraire et de la sorte invertit ce contraire. — Mais l'esprit vrai est précisément cette unité des moments absolument séparés, et c'est, au reste, précisément par la *libre effectivité* de ces extrêmes *dépourvus de Soi-même*, en étant leur médian, qu'il accède à l'existence. Son existence est la *parlerie* universelle et le *jugement* ravageur, sous l'effet desquels tous ces moments censés valoir comme essences et membres effectifs du tout, se dissolvent, et qui sont aussi bien ce

jeu avec soi-même qui se dissout lui-même. C'est pourquoi cette parlerie et ce jugement sont le vrai et l'incoercible aussi longtemps qu'ils submergent tout ; ce dont il y a *seulement vraiment* à s'occuper dans ce monde réel. La moindre partie de ce monde y parvient à ce que son esprit soit exprimé, ou à ce qu'on parle d'elle ou dise avec esprit ce qu'elle est. — La conscience honnête prend chaque moment comme une essentialité durable et est l'inculte irréflexion qui consiste à ne pas savoir qu'elle fait tout aussi bien l'inverse. Tandis que la conscience déchirée est la conscience de l'invertissement, en l'occurrence, de l'invertissement absolu ; l'élément dominant en elle est le concept, qui rassemble les pensées fortement éloignées les unes des autres aux yeux de l'honnêteté, et dont le langage est par conséquent très spirituel : il a de l'esprit.

Le contenu du discours que l'esprit tient de et sur lui-même est donc l'invertissement de tous les concepts et de toutes les réalités, | **469** | la tromperie universelle de soi-même et des autres, et c'est précisément pour cela que l'impudence qu'il y a à énoncer cette tromperie est la plus grande vérité. Ce discours est l'extravagance du musicien dérangé 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, ricaneur[24] ». — À la conscience tranquille qui place d'honnête façon la mélodie du bien et du vrai dans l'égalité des tons, c'est-à-dire dans une seule et même note, ce discours apparaît comme « un galimatias de sagesse et de folie, comme un mélange d'habileté autant que de bassesse, d'idées justes et alternativement fausses, d'une perversité si générale de sentiments, d'une turpitude si complète, et d'une franchise si peu commune. Elle ne pourra refuser d'entrer dans tous ces tons et de parcourir de haut en bas toute l'échelle des sentiments, depuis le rejet et le mépris le plus profond jusqu'à la plus haute admiration et émotion ; dans celle-ci sera fondue une teinte de ridicule qui les dénature[25] » ; tandis que les premiers sentiments auront dans leur franchise même une teinte réconciliante, auront dans leur bouleversante profondeur ce caractère tout-puissant qui se donne à lui-même l'esprit. | **470** |

Si nous examinons maintenant, face au discours de cette confusion qui à ses propres yeux se trouve claire, le discours de cette *conscience simple* du vrai et du bien dont nous parlions, celui-ci ne pourra guère, face à la faconde franche et consciente d'elle-même de l'esprit de la culture, être autrement que monosyllabique ; cette conscience simple ne peut rien dire en effet à l'esprit qu'il ne sache et dise lui-même. Si elle va au-delà de son monosyllabisme, elle dit donc la même chose que ce que lui énonce, en y ajoutant la déraison d'imaginer qu'elle dit quelque chose de nouveau et de différent. Même les syllabes qu'elle prononce, *honteux*, *vil*, sont déjà cette déraison, car cet esprit les dit lui-même spontanément. Quand cet esprit invertit dans son discours tout ce qu'il y a de monotone, parce que ces choses identiques à soi ne sont qu'une abstraction, alors que dans leur effectivité elles sont au contraire l'invertissement en soi-même, et quand, à l'inverse, la conscience bien droite prend sous sa protection le bien et le noble, c'est-à-dire ce qui se maintient identique dans sa manifestation extérieure, de la seule manière qui soit ici possible — c'est-à-dire de telle manière qu'il ne perde pas sa valeur parce qu'il serait *lié* ou *mêlé* au mal (car c'est là sa *condition* et son corollaire *nécessaire*, et c'est en cela que consiste la *sagesse* de la nature) — cette conscience, tout en s'imaginant qu'elle contredisait, n'a fait alors que résumer le contenu du discours de l'esprit d'une manière triviale qui consiste à s'imaginer, de façon irréfléchie, qu'en faisant du *contraire* de ce qui est noble et bien la *condition* et le *corollaire nécessaire* de ce qui est noble et bien, elle fait autre chose que de dire que ce qui est nommé noble | **471** | et bon est dans son essence le contraire de soi-même, de même qu'à l'inverse ce qui est mauvais est ce qui est excellent.

Si la conscience simple substitue à cette *pensée* peu spirituelle l'*effectivité* de l'excellence, en exposant cette dernière dans l'*exemple* d'un cas inventé, ou même d'une anecdote authentique, et montre ainsi qu'elle n'est pas un nom vide, mais *existe* bel et bien, vient s'y opposer alors l'effectivité *universelle* de l'activité invertie du monde réel tout entier, où cet exemple ne constitue que quelque chose de tout à fait isolé, un cas d'*espèce*. Et exposer l'existence de ce qui est noble et bon comme une anecdote singulière, qu'elle soit inventée ou réelle, est bien la plus amère chose qu'on puisse en dire. — Si, pour finir, la conscience simple réclame la dissolution de ce monde où tout est inverti, elle ne peut adresser à l'*individu* l'exigence qu'il s'éloigne de ce monde, car Diogène dans son tonneau est encore conditionné par lui, et l'exigence formulée à l'endroit de l'individu singulier est précisément ce qui est considéré comme mauvais, savoir, se soucier *de soi* en tant qu'*individu singulier*. Mais adressée à l'*individualité* universelle, l'exigence de cet éloignement

ne peut avoir ce sens que la raison abandonnerait de nouveau la conscience spirituelle cultivée à laquelle elle est parvenue, enfoncerait de nouveau toute la richesse déployée de ses moments dans la simplicité du cœur naturel, et retomberait dans la sauvagerie et la proximité de la conscience animale | **472** | qu'on appelle nature, et aussi innocence, l'exigence de cette dissolution ne peut au contraire s'adresser qu'à l'*esprit* de la culture lui-même, pour lui demander de sortir de sa confusion, de revenir à soi comme *esprit* et d'acquérir une conscience plus haute encore.

Or l'esprit, en fait, a déjà accompli ceci chez lui-même. Le déchirement de la conscience, qui est conscient de lui-même et qui s'exprime, est l'éclat de rire méprisant sur l'existence, aussi bien que sur la confusion du tout et sur soi-même ; et ce rire est en même temps l'écho déclinant qui peut encore s'entendre de toute cette confusion. — Cette vanité, qui se perçoit elle-même, de toute effectivité et de tout concept déterminé est la réflexion redoublée du monde réel en soi-même ; une première fois, au sein de *ce Soi-même* de la conscience, en tant que celle-ci est *telle* conscience particulière, une deuxième fois, dans sa pure *universalité*, ou encore, dans la pensée. Du premier côté, l'esprit parvenu à soi a le regard dirigé vers l'intérieur du monde de l'effectivité, et a encore celui-ci pour fin et contenu immédiat ; mais de l'autre côté, son regard, pour une part, porte uniquement en lui-même, et est négatif à l'égard de ce monde, et, pour une autre part, est détourné de soi et dirigé vers le ciel, c'est l'au-delà de ce monde qui est son objet.

Dans ce premier côté, celui du retour dans le Soi-même, la *vanité* de toutes *choses* est *sa propre vanité*, ou encore, c'est le Soi-même qui *est* vain. C'est le Soi-même qui est pour soi, qui sait non seulement juger et discourir bavardement de tout, mais aussi dire, avec esprit, dans leur *contradiction* les essences fermement établies **| 473 |** de l'effectivité, aussi bien que les déterminations fermement établies que le jugement pose, et cette contradiction est leur vérité. — Du point de vue de la forme, il sait toute chose étrangée à soi-même ; l'*être pour soi* séparé de l'être *en soi* ; ce qu'on veut dire, et la fin visée, séparés de la vérité ; et, séparé à son tour de l'un et de l'autre, l'*être* pour *autre chose*, ce qui est avancé séparé de l'opinion véritable qu'on a, de ce qui est vraiment en cause et de l'intention vraiment poursuivie. — Il sait donc énoncer correctement chaque moment par opposition à l'autre, et notamment il sait dire l'état d'invertissement de tous, il sait mieux qu'il ne l'est ce que chaque moment est, quelle que soit sa déterminité. Dès lors qu'il connaît le substantiel selon le côté de l'*absence d'unité* et du *conflit* qu'il unit en lui-même, mais non du côté de cette unité, il s'y entend très bien à *juger* le substantiel, mais il a perdu la capacité de le *comprendre*, de l'*appréhender*. — Cette vanité a besoin en l'occurrence de la vanité de toutes choses pour puiser dans celles-ci la conscience du Soi-même qu'elle se donne, et donc les produit elle-même, est l'âme qui les porte. Pouvoir et richesse sont les fins suprêmes qu'il s'efforce d'atteindre, il sait que par le renoncement et le sacrifice il s'éduque jusqu'à l'Universel, parvient à la possession de celui-ci et atteint dans cette possession la validité universelle ; pouvoir et richesse sont les puissances reconnues effectives. Mais cette valeur qu'il a est elle-même vaine, et en s'emparant, précisément, de l'une et de l'autre, il les sait comme n'étant pas des instances autonomes, il sait au contraire que c'est lui-même qui est leur pouvoir dominant, et que, quant à elles, elles sont vaines. Et qu'il soit ainsi, **| 474 |** dans leur possession même, sorti d'elles, c'est ce qu'il expose dans ce langage plein d'esprit, qui, du coup, est à la fois son intérêt suprême et la vérité de tout cela. C'est en lui que *ce* Soi-même, en ce qu'il est ce pur Soi-même ne ressortissant pas aux déterminations effectives ni pensées, devient pour lui-même Soi-même spirituel, qu'il détient véritablement une validité universelle. Il *est* la nature de tous les rapports qui se déchire elle-même, et le déchirement conscient de celle-ci ; mais c'est uniquement comme conscience de soi révoltée qu'il connaît son propre déchirement, et dans ce savoir-là de celui-ci, il s'est immédiatement élevé au-dessus de lui. Tout contenu devient dans cette vanité quelque chose de négatif qui ne peut plus être compris positivement ; l'objet positif est seulement le *pur Je lui-même*, et la conscience déchirée est *en soi* cette pure identité à soi-même de la conscience de soi revenue à elle-même.

b. La croyance et l'intelligence pure

L'esprit de l'étrangement de soi-même a, dans le monde de la culture, son existence. Mais dès lors que ce tout a été étrangé à lui-même, il y a, au-delà de ce monde, le monde non effectif *de la pure conscience*, ou de la *pensée* en général. Ce monde-ci a pour contenu le purement pensé, la pensée est son élément absolu. Mais dès lors que la pensée est d'abord *l'élément* de ce monde-ci, la conscience ne fait *qu'avoir* ces pensées, mais | **475** | elle ne les *pense* pas encore, ou ne sait pas

que ce sont des pensées ; celles-ci sont au contraire pour elles dans la forme de la *représentation*. Elle quitte en effet l'effectivité pour passer dans la conscience pure, mais elle est elle-même encore de toute façon dans la sphère et la déterminité de l'effectivité. La conscience déchirée n'est d'abord qu'*en soi* l'*identité à soi* de la conscience pure, pour nous, et non pas pour elle-même. Elle n'est donc que l'élévation *immédiate*, non encore achevée en elle-même, et a encore en soi son principe opposé qui la conditionne, sans s'en être rendu maître par le mouvement intermédié. C'est pourquoi l'essence de sa pensée ne vaut pas pour elle *comme essence* uniquement dans la forme de l'En soi abstrait, mais dans celle d'un En soi d'*effectivité commune*, d'une effectivité qui a seulement été élevée dans un autre élément, sans avoir perdu en celui-ci la déterminité d'une effectivité non pensée. — Elle doit être essentiellement distinguée de *l'En soi* qui est l'essence de la conscience *stoïcienne* ; celle-ci ne prenait en compte que la *forme* de la *pensée* en tant que telle, qui, en l'espèce, puisait dans la réalité effective un contenu quelconque étranger à elle ; tandis que, pour la conscience dont nous parlons, ce n'est pas la *forme de la pensée* qui doit être prise en compte. — De la même façon, elle doit être distinguée de l'*En soi* de la conscience vertueuse, pour qui certes l'essence est en relation avec l'effectivité, pour qui elle est l'essence de l'effectivité elle-même — mais une essence de l'effectivité qui n'est elle-même encore qu'ineffective ; ce qui compte pour la conscience dont nous parlons c'est qu'au-delà même de | **476** | l'effectivité, elle soit quand même essence effective. De la même façon, le Juste et Bon en soi de la raison légiférante et l'universel de la conscience qui examine la loi n'ont pas la détermination de l'effectivité. — Si donc, à l'intérieur du monde de la culture lui-même, la pure pensée tombait comme un côté de l'étrangement, savoir, comme le critère du bien et du mauvais abstraits dans le jugement, une fois qu'elle a effectué tout le parcours du mouvement du tout, elle a été enrichie du moment de l'effectivité, et par là, du contenu. Mais cette effectivité de l'essence n'est en même temps qu'une effectivité de la conscience *pure*, non de la conscience *effective* ; et si elle est élevée dans l'élément de la pensée, elle ne vaut pas encore pour cette conscience comme une pensée, mais, au contraire, est pour elle au-delà de son effectivité propre ; car la première, l'effectivité de la conscience pure, est la fuite hors de cette dernière.

Si la *religion* — car il va de soi que c'est d'elle qu'il est question — entre en scène ici comme la croyance propre au monde de la culture, elle n'entre pas encore en scène telle qu'elle est *en soi et pour soi*. — Elle nous est déjà apparue dans d'autres déterminités, savoir, comme *conscience malheureuse*, comme figure du mouvement sans substance de la conscience elle-même. — Elle est apparue aussi à même la substance éthique, comme croyance aux Enfers, mais la conscience de l'esprit qui s'en est allé n'est pas à proprement parler *croyance*, n'est pas l'essence posée au-delà de l'effectif, dans l'élément de la conscience pure, elle a au contraire une présence | **477** | immédiate ; son élément est la famille. — Tandis qu'ici, la religion a pour une part procédé de la *substance*, et en est conscience pure ; et, d'autre part, cette conscience pure s'est étrangée à sa conscience effective, son *essence* s'est étrangée à son *existence*. Elle n'est donc certes plus le mouvement sans substance de la conscience, mais elle a encore la déterminité d'opposition à l'effectivité, en tant qu'elle est *telle* effectivité en général, et d'opposition à l'effectivité de la conscience de soi en particulier, c'est pourquoi elle n'est essentiellement qu'une *croyance*.

Cette *conscience pure* de l'essence absolue est une conscience *étrangée*. Il faut voir de plus près comment se détermine ce dont elle est l'autre, et on ne peut l'examiner qu'en liaison avec celui-ci. Dans un premier temps, en effet, cette conscience pure semble n'avoir face à soi que le *monde* de l'effectivité. Mais dès lors qu'elle est la fuite hors de ce monde-là, ce qui fait d'elle la *déterminité* de l'*opposition*, elle a ce monde chez elle-même ; c'est pourquoi la conscience pure est essentiellement étrangée à soi chez elle-même, et la croyance ne constitue qu'un côté d'elle. L'autre côté, en même temps, a déjà surgi pour nous. La conscience pure, en effet, est une réflexion depuis le monde de la culture telle que la substance de ce monde, ainsi que les masses en lesquels il s'articule, se montrent pour ce qu'elles sont, comme des entités *spirituelles*, comme des mouvements absolument inquiets ou des déterminations qui s'abolissent immédiatement en leur contraire. Leur essence, la conscience | **478** | simple, est donc la simplicité de la *différence absolue*, qui, immédiatement, n'est pas une différence. Elle est ainsi le pur *être pour soi*, non pas en tant qu'être pour soi *de tel individu singulier*, mais le Soi-même *universel* en lui-même, en tant que mouvement inquiet qui agresse la quiète *essence* stable de la *chose* et la pénètre de part en part. En elle, la certitude, qui se sait immédiatement comme vérité, est la pensée pure, présente comme le *concept absolu* dans la

puissance de sa *négativité*, qui détruit radicalement toute essence objectale censée se trouver face à la conscience, et en fait un être de la conscience. — Cette conscience pure est en même temps et tout aussi bien *simple*, puisque sa différence, précisément, n'en est pas une. Mais au titre de cette forme de la réflexion simple en soi-même, elle est l'élément de la croyance, dans lequel l'esprit a la déterminité de l'*universalité positive*, de l'*être en soi* face à cet être pour soi de la conscience de soi. — Refoulé de ce monde sans essence qui ne fait que se dissoudre, repoussé en soi-même, l'esprit, quant à sa vérité, est, de manière indissociablement unie, aussi bien le *mouvement absolu* et la *négativité* de sa propre apparition phénoménale, que l'essence *satisfaite* en elle-même, et le *repos* positif de ces deux moments. Mais quand ils se trouvent tout simplement sous la déterminité de l'*étrangement*, ces deux moments se disjoignent en une conscience double. Le premier moment est l'*intelligence* pure, en ce que celle-ci est le *procès* spirituel qui se résume dans la conscience *de soi*, procès qui a face à lui-même la conscience du positif, la forme de l'objectalité | **479** | ou de la représentation, et se tourne contre tout cela ; mais l'objet propre de l'intelligence pure est seulement le *pur Je*. — Tandis que la conscience simple du positif ou de la tranquille identité à soi a pour objet l'*essence* intérieure en tant qu'essence. C'est pourquoi l'intelligence pure n'a d'abord aucun contenu chez elle-même, puisqu'elle est l'être pour soi négatif ; tandis qu'à la croyance appartient le contenu, sans qu'il y ait intelligence des choses. Si l'intelligence ne sort pas de la conscience de soi, la croyance a certes pareillement son contenu dans l'élément de la pure conscience de soi, mais c'est dans l'activité de *pensée*, et non dans des *concepts*, dans la *pure conscience, pas dans la pure conscience de soi*. Ce qui fait, certes, qu'elle est pure conscience de l'*essence*, c'est-à-dire de l'*intérieur simple*, et donc *est* pensée : c'est-à-dire le moment principal dans la nature de la croyance, que le plus souvent on ne voit pas. L'*immédiateté* avec laquelle l'essence est en elle réside en ceci que son objet est *essence*, c'est-à-dire une *pure pensée*. Mais dans la mesure où l'*activité de pensée* pénètre dans la *conscience*, où la pure conscience pénètre dans la conscience de soi, cette *immédiateté* prend la signification d'un *être* objectal résidant au-delà de la conscience du Soi-même. C'est cette signification, que l'immédiateté et la simplicité du *pur* penser prennent dans la *conscience*, qui fait que l'*essence* de la croyance tombe du penser dans la *représentation* et devient un monde suprasensible, qui serait essentiellement un *autre* de la conscience de soi. | **480** | — Tandis que dans l'intelligence pure, le passage de la pensée pure dans la conscience a la détermination opposée ; l'objectalité y signifie un contenu seulement négatif, qui s'abolit et retourne dans le Soi-même, c'est-à-dire que seul le Soi-même est à ses yeux à proprement parler l'objet, ou encore, que l'objet n'a de vérité que pour autant qu'il a la forme du Soi-même.

De même que la croyance et l'intelligence pure ressortissent conjointement à l'élément de la conscience pure, elles sont aussi conjointement le retour depuis le monde effectif de la culture. C'est pourquoi elles se présentent sous trois aspects : chaque moment est, en premier lieu, *en soi* et *pour soi* hors de tout rapport avec l'autre ; en second lieu, chacun est en relation au monde *effectif* opposé à la pure conscience, et enfin, troisièmement, chaque moment est en relation à l'autre au sein de la pure conscience.

Le côté de *l'être en soi* et *pour soi* dans la conscience *croyante* est son objet absolu, dont nous avons mis en évidence le contenu et la détermination. Cet objet, en effet, d'après le concept de la croyance, n'est rien d'autre que le monde réel élevé à l'universalité de la pure conscience. C'est pourquoi c'est aussi l'articulation de ce monde réel qui constitue l'organisation de celui de la croyance, à ceci près que dans ce dernier, les différentes parties ne s'étrangent pas dans leur spiritualisation, mais sont des essences qui sont en soi et pour soi, des esprits retournés en soi et demeurant chez eux-mêmes. — C'est pourquoi le mouvement | **481** | de leur passage n'est que pour nous un étrangement de la déterminité dans laquelle elles sont dans leur différence, et ne constitue que pour nous une série *nécessaire* ; tandis que pour la croyance, leur différence n'est qu'une diversité au repos, et leur mouvement un advenir, un *événement*.

Pour les nommer brièvement d'après la détermination extérieure de leur forme, on dira que, de même que dans le monde de la culture le premier élément était le pouvoir d'État ou le bien, la première chose ici est l'*essence absolue*, l'esprit en soi et pour soi dans la mesure où il est la *substance* éternelle et simple. Mais cette substance, dans la réalisation de son concept, qui la détermine et définit comme esprit, passe dans l'*être pour autre chose* ; son identité à soi-même devient l'essence absolue *effective qui se sacrifie*, qui devient un *Soi-même*, mais un Soi-même transitoire et périssable. C'est pourquoi le troisième moment est celui du retour de ce Soi étrangé

et de la substance humiliée en sa simplicité première, et c'est seulement de cette manière qu'elle est enfin représentée comme esprit. –

Ces essences différenciées, une fois revenues du cours changeant du monde effectif et reprises en elles-mêmes par la pensée, sont les immuables esprits éternels dont l'être est de penser l'unité qu'elles constituent. Ainsi dégagées de la conscience de soi, ces essences y interviennent pourtant ; si l'essence était inébranlablement dans la forme de la première substance simple, elle resterait étrangère à la conscience. Mais l'aliénation de cette substance et ensuite son esprit ont chez eux le moment de l'effectivité, et par là même participent de la conscience de soi | **482** | croyante, ou encore, la conscience croyante appartient au monde réel.

Selon ce deuxième rapport, la conscience croyante a, d'une part, elle-même son effectivité dans le monde réel de la culture, elle en constitue l'esprit et l'existence, que nous avons examinés ; mais, d'autre part, elle vient s'opposer à cette effectivité qui est la sienne, en ce que celle-ci est vanité, et elle est le mouvement d'abolition de celle-ci. Ce mouvement ne consiste pas en une conscience débordant d'esprit qui dénoncerait le caractère inverti de ce monde réel, car elle est la conscience simple qui compte l'attitude spirituelle elle-même au nombre de ce qui est vain, étant donné que cette attitude a encore le monde réel pour fin. Mais face au règne tranquille de sa pensée, l'effectivité se tient comme une existence dépourvue d'esprit dont il faut donc venir à bout de manière externe. C'est cette obéissance du service et de l'action de grâce qui par l'abolition du savoir et de l'activité sensibles produit la conscience de l'unité avec l'essence en soi et pour soi, mais non pas toutefois comme unité effective contemplée : ce service est au contraire seulement la production continue qui n'atteint jamais parfaitement son but dans le présent. La communauté certes y parvient, car elle est la conscience de soi universelle ; mais pour la conscience de soi singulière il faut nécessairement que le royaume de la pensée pure demeure un au-delà de son effectivité, ou encore, dès lors que, par l'aliénation de l'essence éternelle, cet au-delà a accédé à l'effectivité, celle-ci est une effectivité sensible | **483** | non comprise conceptuellement ; or une effectivité sensible demeure indifférente aux autres effectivités sensibles, et l'au-delà n'a gagné en l'espèce que la détermination d'éloignement dans l'espace et le temps. Mais le concept, l'effectivité présente à soi de l'esprit, demeure dans la conscience croyante l'*intérieur* qui est tout, et qui est efficient, mais ne vient pas lui-même sur le devant de la scène.

À l'inverse, dans l'*intelligence pure*, le concept est ce qui seul est effectif, et ce troisième côté de la croyance, le fait d'être objet pour l'intelligence pure, est le rapport proprement dit dans lequel celle-ci se présente ici. — L'intelligence pure doit elle-même tout aussi bien être examinée, d'une part, en soi et pour soi, et d'autre part, dans le rapport au monde effectif, dès lors qu'elle est encore présente positivement, c'est-à-dire comme conscience vaine, et troisièmement enfin, dans ce rapport à la croyance.

Nous avons vu ce que l'intelligence pure est en soi et pour soi. De même que la croyance est la pure *conscience* au repos de l'esprit en ce qu'il est l'*essence*, l'intelligence pure est sa conscience *de soi*. C'est pourquoi elle sait l'essence non comme *essence*, mais comme *Soi-même* absolu. Aussi s'attache-telle à abolir toute autonomie *autre* que celle de la conscience de soi, qu'il s'agisse de ce qui est effectif ou de ce qui est *en soi*, et à en faire un *concept*. Elle n'est pas seulement la certitude qu'a la raison consciente de soi d'être toute vérité, mais elle *sait* qu'elle est cela. | **484** |

Toutefois, tel que le concept de cette intelligence pure apparaît, il n'est pas pour autant encore *réalisé*. La conscience qu'on en a apparaît encore, en conséquence, comme une conscience *singulière* et *contingente*, et ce qui pour cette conscience est l'essence apparaît comme une *fin visée* qu'elle a encore à réaliser effectivement. Elle n'a d'abord que l'*intention*[26] de rendre *universelle* l'*intelligence pure*, c'est-à-dire de faire de tout ce qui est effectif un concept, et un concept dans toutes les consciences de soi. L'intention est *pure*, car elle a pour contenu l'intelligence pure ; et cette intelligence est tout aussi *pure* car son contenu n'est que le concept absolu qui n'a pas d'opposé dans un objet, ni de limite en lui-même. Dans le concept non limité il y a immédiatement ces deux côtés que tout ce qui est objectal n'ait que la signification de l'*être pour soi*, de la conscience de soi, et que cette dernière ait la signification d'un *universel*, que l'intelligence pure devienne la propriété de toutes les consciences de soi. Ce deuxième côté de l'intention est un résultat de la culture dans la mesure où, tout comme les différences de l'esprit objectal, comme les parties et les déterminations de jugement de son monde, les différences qui

apparaissaient comme des natures originellement déterminées, ont également périclité. Génie, talent, bref, toutes les aptitudes particulières en général, appartiennent au monde de l'effectivité, dans la mesure où celui-ci a encore chez lui ce côté où il est règne animal de l'esprit qui se combat et se trompe lui-même pour ce qui est de conquérir les essences du monde réel, dans la violence mutuelle et la confusion. — Certes les différences | **485** | n'ont pas place en celui-ci en tant qu'espèces honnêtes. L'individualité ne se satisfait pas de la *Chose elle-même* ineffective, pas plus qu'elle n'a de contenu *particulier*, ni de fins propres. Elle n'a de valeur, au contraire, que comme quelque chose d'universellement valable, c'est-à-dire, en ce qu'elle est cultivée ; et la différence se réduit à une plus ou moins grande énergie ; à une différence de *grandeur*, c'est-à-dire à la différence inessentielle. Cette dernière diversité a elle-même périclité en ce que la différence, dans le parfait déchirement de la conscience, s'est entièrement renversée en différence absolument qualitative. Ce qui ici est l'Autre pour le Je, n'est que le Je lui-même. Dans ce jugement infini, toute unilatéralité et tout caractère propre de l'être pour soi originel sont anéantis ; le Soi-même se sait être, en tant que pur Soi-même, son propre objet ; et cette identité absolue des deux côtés est l'élément de l'intelligence pure. — C'est pourquoi elle est l'*essence* simple non différenciée en elle-même, ainsi que l'*œuvre* universelle et la possession universelle. Dans cette substance spirituelle *simple*, la conscience de soi se donne et se garde en tout objet la conscience de *cette* sienne *singularité* ou de l'*activité*, tout aussi bien qu'inversement son individualité y est *identique à elle-même* et universelle. Cette intelligence pure est donc l'esprit qui crie à l'adresse de *toute* conscience : *soyez pour vous-mêmes* ce que tous vous êtes *en vous-mêmes — des êtres de raison*. | **486** |

II
Les Lumières

L'objet spécifique contre lequel l'intelligence pure dirige la force du concept est la croyance, en ce qu'elle est la forme de la conscience pure qui l'affronte au sein du même élément. Mais elle a aussi une relation au monde effectif, car comme la croyance, elle est le retour depuis ce monde dans la pure conscience. Nous verrons d'abord comment se présente l'activité qu'elle déploie contre les intentions pas très pures et les intelligences qui comprennent ce monde à l'envers.

Nous avons déjà fait mention, ci-dessus, de la conscience en repos qui fait face à ce tourbillon qui se dissout et se reproduit sans cesse en lui-même ; c'est elle qui constitue le côté de l'intelligence et de l'intention pures. Mais, comme nous l'avons vu, il ne tombe pas dans cette conscience en repos d'*intelligence particulière* appliquée au monde de la culture ; c'est plutôt celui-ci, au contraire, qui a le sentiment le plus douloureux et l'intelligence la plus vraie de lui-même, le sentiment d'être la dissolution de tout ce qui s'attache de manière solide, de voir tous les moments de son existence écartelés sur la roue du supplice, de se voir briser tous les os ; il est également le langage de ce sentiment et le discours | **487** | très spirituel et sentencieux sur tous les aspects de son état. C'est pourquoi l'intelligence pure ne peut avoir ici aucune activité propre ni aucun contenu, et ne peut donc se comporter que comme l'*appréhension* fidèle formelle de cette intelligence spirituelle propre du monde et du discours qu'il tient. Et dès lors que ce langage est dispersé, que le jugement est un bavardage inepte d'un instant, tout aussitôt réoublié, et qu'il n'y a de tout que pour une tierce conscience, cette dernière ne peut se distinguer comme intelligence *pure* qu'en rassemblant en une image universelle ces traits qui se dispersent et en en faisant une seule et unique intelligence de tous.

Elle parviendra, par ce moyen simple, à dénouer la confusion de ce monde. Il est apparu en effet que ce ne sont pas les masses, ni les concepts et individualités déterminés qui sont l'essence de cette effectivité, mais que c'est celle-ci qui a sa substance et son ancrage uniquement dans l'esprit qui existe sous l'espèce du juger et du commenter, et que c'est seulement l'intérêt qu'il y ait un contenu pour cette pratique discoureuse et raisonneuse qui conserve le tout et les masses en lesquelles il est articulé. Dans ce langage de l'intelligence, sa conscience de soi est encore à ses propres yeux quelque chose *qui est pour soi, telle entité singulière* ; mais la vanité du contenu est en même temps vanité du Soi-même qui en sait la vanité. Or, dès lors que la conscience qui appréhende tranquillement tout ce bavardage spirituel de la vanité rassemble en une même collection les conceptions les plus perspicaces et incisives quant à la Chose, on voit péricliter à son tour, outre toute la | **488** | vanité qui peut exister par ailleurs, l'âme qui retient encore le tout, la vanité du

jugement spirituel. Cette collection montre au plus grand nombre un *Witz*, un vif-esprit encore meilleur, ou, à tout le moins, montre à tous un vif-esprit plus multiple que le leur, montre le mieux-savoir et le jugement en général comme quelque chose d'universel et de désormais universellement bien connu ; en sorte que s'anéantit l'unique intérêt qui était encore présent, et que l'intelligence singulière qu'on pouvait avoir individuellement se dissout dans l'intelligence universelle.

Cependant, le savoir de l'essence occupe encore une position solide au-dessus du savoir vain, et l'intelligence pure n'apparaît d'abord comme étant proprement en activité que dans la mesure où elle intervient contre la croyance.

a. La lutte des Lumières avec la superstition[27]

Les différents modes de comportement négatif de la conscience, d'une part, celui du scepticisme, d'autre part, celui de l'idéalisme théorique et pratique, sont des figures subordonnées par rapport à celui de l'*intelligence pure*, et de son extension, les *Lumières*. L'intelligence pure, en effet, est née de la substance, elle sait le pur *Soi-même* de la conscience comme étant absolu, et entre en rivalité avec la conscience pure de l'essence absolue de toute effectivité. — Dès lors que la croyance et | **489** | l'intelligence sont la même conscience pure, mais sont opposées quant à la forme, dès lors que pour la croyance l'essence est en tant que *pensée* et non en tant que *concept*, et, donc, est purement et simplement quelque chose d'opposé à la conscience *de soi* — tandis que pour l'intelligence pure l'essence est le *Soi-même* — elles sont chacune mutuellement le négatif pur et simple de l'autre. C'est à la croyance qu'échoit, lorsque l'une et l'autre se font face, tout *contenu*, car dans son paisible élément de pensée, chaque moment acquiert de la pérexistence — tandis que l'intelligence pure est d'abord sans contenu, elle en est même au contraire la pure disparition ; mais c'est par son mouvement négatif contre ce qui pour elle est négatif qu'elle se réalisera et se donnera un contenu.

Elle sait la croyance comme l'opposé d'elle-même, de la raison et vérité. De même qu'à ses yeux la croyance, de manière générale, est un tissu de superstitions, de préjugés et d'erreurs, de même à ses yeux la conscience de ce contenu continue à s'organiser en un règne de l'erreur, au sein duquel l'intelligence fausse se trouve être une première fois comme la *masse générale* de la conscience, de manière immédiate, spontanée et sans réflexion en soi-même ; mais où elle a aussi chez elle le moment de la réflexion en soi, ou de la conscience de soi, séparé de la spontanéité naïve, comme une intelligence et une intention mauvaise qui demeurent pour soi à l'arrière-plan, et par lesquelles cette conscience est bernée. La première, la masse, est la victime de la tromperie d'une *prêtrise* qui s'emploie à la réalisation de son envieuse vanité, c'est-à-dire son désir de rester seule en possession de l'intelligence, | **490** | ainsi qu'à l'accomplissement de ses autres intérêts personnels, et en même temps se conjure avec le *despotisme*, lequel à son tour, comme unité synthétique et sans concept du règne réel et de ce règne idéal — essence étrangement inconséquente au demeurant — domine la mauvaise intelligence de la masse et la mauvaise intention des prêtres, et réunit l'une et l'autre en elle-même, tire de la bêtise et de la confusion du peuple par le moyen de la prêtrise trompeuse, tout en méprisant l'un et l'autre, l'avantage de la domination tranquille et de l'accomplissement de ses envies et de son arbitraire, mais, en même temps, est tout autant que l'un et l'autre le même étouffement de l'intelligence, la même superstition et la même erreur.

Contre ces trois côtés de l'ennemi, les Lumières ne partent pas en guerre sans faire de différences ; dès lors, en effet, que leur essence est pure intelligence des choses, l'*universel* en soi et pour soi, leur véritable relation à l'autre extrême est celle où elles s'adressent à ce qui est *communautaire* et *semblable*. Le côté de la *singularité* s'isolant de la conscience spontanée universelle est ce qui leur est opposé et qu'elles ne peuvent pas toucher immédiatement. C'est pourquoi ce n'est pas la volonté de la prêtrise trompeuse et du despote oppresseur qui est l'objet immédiat de leur activité, mais c'est l'intelligence sans volonté, qui ne se singularise pas en être pour soi, le *concept* de la conscience de soi rationnelle qui a son existence dans la masse, mais n'y est pas encore présent comme concept. Toutefois, | **491** | en arrachant cette intelligence honnête et son essence spontanée aux préjugés et aux erreurs, l'intelligence pure détourne la réalité et la puissance de sa tromperie des mains de la mauvaise intention, dont le royaume a son *sol* et son *matériau* dans la conscience sans concept de la masse universelle — dont l'*être pour soi* a sa *substance* dans la conscience *simple* en général.

Or, la relation de l'intelligence pure à la conscience spontanée et naïve de l'essence absolue a alors ce double côté que, d'une part, elle est *en soi* la même chose qu'elle, mais que, d'autre part, cette conscience laisse libre cours à l'essence absolue et à ses parties dans l'élément simple de sa pensée, fait en sorte qu'elles s'y donnent de la pérexistence, ne les laisse valoir que comme son *en soi* et donc de manière objectale, mais dénie dans son En soi cet *être pour soi*. — Dans la mesure où, selon le premier côté, cette croyance est *en soi* pour l'intelligence pure, pure conscience *de soi*, et où elle n'est censée devenir ceci que *pour soi*, l'intelligence pure trouve chez ce concept de la croyance l'élément où elle se réalise elle, plutôt que la fausse intelligence.

Sous cet aspect où l'une et l'autre sont essentiellement la même chose, et où la relation d'intelligence pure a lieu dans et par le même élément, leur communication est une communication *immédiate*, leur échange par don et réception est un écoulement continu de l'une dans l'autre que rien ne vient troubler. Quels que soient sinon, par ailleurs, les pieux rentrés à force dans la conscience, elle est *en soi* cette simplicité | **492** | dans laquelle tout est dissous, oublié, naïf et spontané, et qui pour cette raison est purement et simplement réceptrice du concept. C'est pour cette raison que la communication de l'intelligence pure doit être comparée à une dilatation tranquille, ou à quelque chose comme l'*expansion* d'un parfum dans une atmosphère sans résistance. Elle est une contagion pénétrante qui dans un premier temps ne se fait pas remarquer comme quelque chose d'opposé par rapport à l'élément indifférent dans lequel elle s'insinue, et contre laquelle par conséquent on ne peut pas se défendre. C'est seulement quand la contagion s'est répandue qu'*elle* est *pour la conscience* qui s'est confiée à elle sans se faire de souci. C'était bien, en effet, l'essence simple, identique à soi et à elle-même, que la conscience recevait en soi-même, mais aussi, en même temps, la simplicité de la *négativité* réfléchie en soi, laquelle, après cela, se déploie à son tour, selon sa nature, comme quelque chose d'opposé, et rappelle ainsi à la conscience sa modalité d'avant ; cette simplicité est le concept qui est le savoir simple qui se sait soi-même et en même temps son contraire, mais sait ce dernier comme aboli en lui-même. Dans le même temps, donc, que l'intelligence pure est pour la conscience, elle s'est déjà répandue ; la lutte contre elle trahit la contagion qui s'est produite, elle intervient trop tardivement, et toute médecine ne fait qu'aggraver la maladie, car celle-ci a désormais attaqué la moelle de la vie spirituelle, savoir, la conscience dans son concept ou sa pure essence elle-même ; c'est pourquoi il n'est pas de force en elle qui serait plus forte que cette maladie. Étant donné qu'elle est dans l'essence elle-même, ses manifestations encore isolées | **493** | se laissent refouler et les symptômes superficiels peuvent être atténués. Ce qui lui est d'un extrême avantage, car, dès lors, elle ne dissipe pas inutilement sa force, ni ne se montre indigne de son essence, ce qui est le cas quand elle explose en symptômes et en éruptions singulières contre le contenu de la croyance et contre l'ensemble de tous les corrélats de son effectivité extérieure. Désormais au contraire, esprit invisible et discret, elle s'infuse de part en part dans toutes les parties nobles, et bientôt elle s'est méthodiquement emparée de toutes les entrailles et de tous les membres de l'idole sans conscience, puis « *un beau matin*, elle donne un coup de coude au camarade et patatras, l'idole est à terre[28] ». *Un beau matin*, dont le midi n'est pas sanglant, quand la contagion a pénétré tous les organes de la vie spirituelle. Seule la mémoire conserve encore, comme une espèce d'histoire passée on ne sait trop comment, la modalité morte de la figure antérieure de l'esprit ; et le nouveau serpent de la sagesse, surélevé pour l'adoration, n'a fait de cette manière que se dépouiller sans douleur d'une peau morte.

Mais ce tissage continu et muet, dans l'intérieur simple de sa substance, de l'esprit qui se cache à lui-même ce qu'il fait, n'est qu'un côté de la réalisation de l'intelligence pure. Son expansion ne consiste pas seulement en ce que ce qui se ressemble s'assemble ; et son effectivation n'est pas une simple extension sans opposition. L'activité | **494** | de l'essence négative est, tout aussi essentiellement, un mouvement développé qui se différencie en lui-même, qui doit, en tant qu'activité consciente, exposer ses moments dans une existence manifeste déterminée, et être présent comme une rumeur bruyante et un combat violent avec de l'opposé en tant que tel.

C'est pourquoi il faut voir maintenant comment *intelligence et intention pures* se comportent *négativement* par rapport à l'autre opposé qu'elles rencontrent. — L'intelligence et l'intention pures qui se comportent négativement, étant donné que leur concept est toute essentialité et que rien n'est en dehors d'elles, ne peuvent qu'être le négatif d'elles-mêmes. Elles deviennent ainsi, en tant qu'intelligence, le négatif de l'intelligence pure, non-vérité et non-raison, et en tant qu'intention, le négatif de l'intention pure, le mensonge et la malhonnêteté du but visé.

L'intelligence pure s'empêtre dans cette contradiction en se lançant dans le conflit et en estimant qu'elle combat *autre chose*. — Elle ne fait qu'estimer ceci, car son essence, en tant que négativité absolue, est précisément d'avoir l'être-autre chez elle-même. Le concept absolu est la catégorie ; il est ceci, que le savoir et l'*objet* du savoir sont la même chose. Du coup, ce que l'intelligence pure énonce comme son autre, ce qu'elle énonce comme erreur ou mensonge, ne peut rien être d'autre qu'elle-même ; elle ne peut condamner que ce qu'elle est. Ce qui n'*est* pas rationnel n'a pas de *vérité*, ou encore, ce qui n'est pas conçu, n'*est* pas ; en parlant donc d'un *autre* | **495** | que ce qu'elle est, la raison ne parle en réalité que d'elle-même ; en cela, elle ne sort pas d'elle-même. — Cette lutte avec l'opposé réunit donc en soi-même la signification qu'elle a d'être son *effectivation*. Celle-ci consiste, en effet, précisément dans le mouvement du développement des moments et de leur reprise en soi ; une partie de ce mouvement est la différenciation dans laquelle l'intelligence concevante se pose face à elle-même comme *objet* ; aussi longtemps qu'elle séjourne dans ce moment, elle est étrangée à elle-même. En tant qu'intelligence pure, elle est sans aucun *contenu* ; le mouvement de sa réalisation consiste en ce qu'elle advienne *elle-même* à elle-même en tant que contenu, car il ne peut lui advenir d'autre contenu, puisqu'elle est la conscience de soi de la catégorie. Mais en ne sachant le contenu d'abord dans l'opposé que comme *contenu*, et non encore comme soi-même, elle se méconnaît en lui. C'est pourquoi son achèvement a ce sens, qu'elle reconnaisse comme sien le contenu qui pour elle est d'abord objectal. Son résultat, pourtant, ne sera par là même ni la réparation des erreurs qu'elle combat ni même simplement son premier concept, mais une intelligence qui reconnaît la négation absolue d'elle-même comme sa propre effectivité, comme soi-même, ou encore : son concept qui se connaît lui-même. — Cette nature de la lutte des Lumières avec les erreurs, qui est de s'y combattre elles-mêmes et d'y condamner ce qu'elles affirment, est *pour nous*, ou encore, elle est ce qu'elles sont et ce que leur lutte est *en soi*. Mais le premier côté | **496** | de cette lutte, leur souillure par l'accueil dans leur *pureté* identique à soi du comportement négatif, est le côté où elles sont *objet pour la croyance*, qui les découvre donc comme mensonge, non-raison et mauvaise intention, de la même manière qu'elle est pour les Lumières erreur et préjugé. — À l'égard de leur contenu, elles sont d'abord l'intelligence vide à laquelle leur contenu apparaît comme quelque chose d'autre, c'est pourquoi elles le *trouvent* tel quel dans cette figure où il n'est pas encore le leur, comme une existence tout à fait indépendante d'elle, dans la croyance.

Les Lumières appréhendent donc leur objet dans un premier temps, et de manière générale, de telle manière qu'elles le prennent lui-même en tant qu'*intelligence pure* et, ne se reconnaissant pas elles-mêmes, le déclarent alors pour une erreur. Dans l'*intelligence* en tant que telle, la conscience comprend un objet de telle manière qu'il devient pour elle une essence de la conscience ou un objet qu'elle pénètre, dans lequel elle se maintient, demeure chez soi et présente à soi, et étant ainsi le mouvement de cet objet, qu'elle produit. Les Lumières ont tout à fait raison de caractériser précisément la croyance comme une conscience telle que ce qui pour elle est l'essence absolue, est un être de sa propre conscience, une notion à elle, quelque chose qui est produit par la conscience. Ce disant, elles la déclarent pour erreur et invention fictive quant à la même chose que ce qu'elles sont. — Les Lumières qui veulent instruire la croyance dans la nouvelle sagesse ne lui disent par là rien de nouveau ; car l'objet de la croyance est pour elle aussi, exactement | **497** | cela, savoir, pure essence de sa propre conscience, en sorte que celle-ci ne se pose pas comme perdue et niée en lui, mais au contraire lui fait confiance, c'est-à-dire précisément se trouve *en lui* comme étant *cette* conscience-ci, ou encore, comme conscience *de soi*. La *certitude de soi* de celui à qui je fais confiance est pour moi la *certitude de moi-même* ; je reconnais en lui mon être pour moi, en sorte qu'il le reconnaît, et que cet être pour moi est pour lui l'essence et la fin qu'il vise. Or, la croyance est confiance parce que sa conscience se *réfère immédiatement* à son objet et qu'elle contemple donc aussi le fait qu'elle est *une* avec lui, en lui. — En outre, dès lors qu'est objet pour moi ce en quoi je me reconnais moi-même, je suis, en même temps, en lui purement et simplement comme autre conscience de soi, c'est-à-dire comme une conscience de soi qui y a été étrangée à sa singularité particulière, c'est-à-dire à sa naturalité et contingence, mais qui, pour une part, y demeure conscience de soi, pour une part, y est précisément conscience *essentielle*, comme l'est l'intelligence pure. — Dans le concept de l'intelligence, il n'y a pas seulement ce fait que la conscience se reconnaisse elle-même dans l'objet dont elle a l'intelligence, et que sans abandonner le pensé et en sortir pour revenir d'abord en soi, elle s'y détient elle-même *immédiatement*, mais elle est consciente d'elle-même aussi comme mouvement de *médiation*, ou encore, d'elle-même en

tant qu'*activité* ou que production. Il y a par là même *pour elle* dans la pensée cette unité de soi comme unité du *Soi-même* et de l'objet. — Cette conscience-là précisément, la croyance l'est aussi ; l'*obéissance* | **498** | et l'*activité* sont un moment nécessaire par lequel s'instaure la certitude de l'être dans l'essence absolue. Cette activité de la croyance n'apparaît certes pas de telle manière que l'essence absolue elle-même serait produite par lui. Mais l'essence absolue de la croyance, essentiellement, n'est pas l'essence *abstraite* qui serait au-delà de la conscience croyante, mais, au contraire, l'esprit de la communauté, l'unité de l'essence abstraite et de la conscience de soi. C'est en ce que l'essence absolue est cet esprit de la communauté que l'activité de la communauté y est un moment essentiel ; mais l'esprit n'est cette essence que *par la production* de la conscience ; ou, plus exactement, il ne l'est *pas sans* être produit par la conscience ; de même, en effet, que cette production est essentielle, elle n'est pas non plus, d'aussi essentielle façon, l'unique fondement de l'essence, mais n'est qu'un moment. L'essence est en même temps en soi et pour soi-même.

De l'autre côté, le concept de l'intelligence pure est à ses propres yeux quelque chose d'*autre* que son objet ; car c'est précisément cette détermination négative qui fait l'objet. Elle exprime donc aussi, de l'autre côté, l'essence de la croyance comme quelque chose d'*étranger* à la conscience de soi, qui ne serait pas *son* essence, mais qu'on aurait glissé sous elle comme un monstrueux rejeton d'incube. Simplement, les Lumières ici sont complètement sottes ; la croyance les découvre comme un discours qui ne sait pas ce qu'il dit, et qui, lorsqu'il parle de tromperie des curés et d'illusion du peuple, ne comprend rien à la chose. | **499** | Elles en parlent comme si, par quelque abracadabra de prêtres illusionnistes, la conscience se voyait refiler, en guise d'essence, quelque chose d'absolument *autre* et *étranger*, et dans le même temps déclarent que c'est une essence de la conscience que d'y croire, d'avoir confiance en cette chose étrangère, et d'essayer de l'incliner en sa faveur ; c'est-à-dire qu'elle y contemplerait tout aussi bien *sa pure* essence que *son individualité* singulière et universelle, et produirait par son activité cette unité de soi avec son essence. Elles disent immédiatement de ce qu'elles déclarent comme quelque chose d'*étranger* à la conscience que c'est là ce qu'elle a *de plus propre*. — Comment peuventelles donc parler de tromperie et d'illusion ? En énonçant elles-mêmes *immédiatement* le contraire de ce qu'elles affirment de la croyance, elles se montrent, au contraire, elles-mêmes à celle-ci comme le *mensonge* conscient. Comment pourrait-il y avoir tromperie et illusion là où la conscience a immédiatement dans sa vérité la certitude de soi-même ; où elle *se* possède *elle-même* dans son objet, en ce qu'elle s'y trouve tout aussi bien qu'elle s'y produit ? La différence n'est même plus dans les mots. — Quand la question générale a été posée de savoir *s'il était permis d'abuser un peuple*, la réponse aurait dû être, en réalité, que c'était la question proprement dite qui ne valait rien, parce qu'il est impossible d'abuser un peuple en cette matière. — On peut certes, isolément, vendre du laiton en lieu et place d'or, placer des traites contrefaites à la place de vraies, on peut afficher pour un tas de gens une bataille perdue comme une bataille | **500** | gagnée, et rendre crédible pendant un certain temps toute une série d'autres mensonges sur des choses sensibles et des événements singuliers ; mais dans le savoir de l'essence au sein duquel la conscience a la *certitude* immédiate *d'elle-même*, l'idée d'une illusion fait complètement faillite.

Voyons maintenant comment la croyance reçoit les Lumières dans les moments *différenciés* de sa conscience, que la perspective mentionnée n'abordait d'abord que de manière générale. Or ces moments, sont : la pure pensée, ou encore, comme objet, l'*essence absolue* en soi et pour soi-même ; puis, sa *relation* à cet objet, en tant qu'elle est un *savoir*, le *fondement de sa croyance*, et finalement sa relation à cette essence dans sa pratique, ou encore, *son service*. De la même façon que l'intelligence pure s'est tout simplement reniée et méprise sur elle-même dans la croyance, elle va dans ces différents moments se comporter de façon tout aussi invertie.

L'intelligence pure a un rapport négatif à l'*essence absolue* de la conscience croyante. Cette essence est pure *pensée*, et la pure pensée est posée au sein d'elle-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 malgré tout uniquement la forme vide de l'objectalité ; il est dans la détermination du *représenté*. Or, dès lors que l'intelligence pure est la conscience pure selon le côté du *Soi-même qui est pour soi*, *l'Autre* lui apparaît comme un *négatif* de | **501** | la *conscience de soi*. Cet Autre pourrait encore être pris comme le pur *En soi* de la pensée, ou encore, comme l'*être* de la certitude sensible. Mais dès lors qu'il est pour le *Soi-même*, et que celui-ci, dans le même temps, en tant que *Soi-même* qui a un objet, est conscience effective, l'objet caractéristique, en tant

que tel, de l'intelligence pure est *une chose commune de la certitude sensible, une chose qui est*. Cet objet qui est le sien lui apparaît à même la *représentation* de la croyance. Elle la condamne, et condamne en elle son propre objet. Mais, en cela, elle commet déjà à l'égard de la croyance l'injustice d'appréhender son objet en en faisant le sien propre. Ce qui lui fait dire à propos de la croyance, que son essence absolue est un morceau de pierre, un bloc de bois qui a des yeux et qui ne voit pas[29], ou encore, un peu de pâte à pain qui aurait d'abord poussé dans les champs, et qui, transformée par des hommes, serait renvoyée sur ces mêmes arpents sous la forme de fumier — ou qu'il s'agisse encore d'autres façons dont la croyance anthropomorphise l'essence, en fait pour soi un objet et une représentation.

Les Lumières, qui se font passer pour le pur, font ici de ce qui pour l'Esprit est la vie éternelle et l'esprit saint une *chose périssable* effective, et la souillent de la perspective nulle en soi de la certitude sensible — d'une perspective qui n'est absolument pas présente pour la croyance en adoration, en sorte qu'elles la lui imputent de façon purement mensongère. Ce que la croyance vénère n'est absolument pas à ses yeux pierre ou bois ou pâte de pain, ni quelque autre chose sensible temporelle. S'il vient à l'idée des Lumières | **502** | de dire que l'objet de la croyance est *aussi* cela, ou même de dire qu'il est cela en soi et en vérité, la croyance, d'une part, connaît *cet Aussi* tout aussi bien qu'elles, mais pour elle il est hors de son adoration ; et, d'autre part, d'une manière générale, quelque chose comme une pierre (etc.) n'est pas à ses yeux *en soi* ; n'est en soi à ses yeux que l'essence de la pure pensée.

Le *second moment* est celui de la relation de la croyance, en tant que conscience *qui sait*, à cette essence. Pour elle, en tant que conscience pure qui pense, cette essence est immédiate ; mais la conscience pure est tout aussi bien relation *intermédiée* de la certitude à la vérité ; relation qui constitue le *fondement de la croyance*. Pour les Lumières, ce fondement devient pareillement *savoir* contingent de données *contingentes*. Mais le fondement du savoir, c'est l'Universel *qui sait*, et dans sa vérité, c'est l'*esprit* absolu qui, dans la conscience pure abstraite, ou encore, dans la pensée en tant que telle, n'est qu'*essence* absolue, mais qui, en tant que conscience de soi, est le *savoir* de soi. L'intelligence pure pose pareillement cet universel qui sait, le *simple esprit qui se sait soi-même*, comme un négatif de la conscience de soi. Elle est certes elle-même la *pure* pensée *intermédiée*, c'est-à-dire s'intermédiant elle-même avec elle-même, elle est le pur savoir ; mais en étant *intelligence pure, pur savoir*, qui ne se sait pas encore lui-même, c'est-à-dire pour qui il n'est pas encore qu'elle soit ce pur mouvement de médiation, ce mouvement, comme tout ce qu'elle est elle-même, lui apparaît comme autre chose. Conçue, donc, dans son effectivation, elle développe ce moment essentiel qui est le sien, | **503** | mais il lui apparaît comme ressortissant lui-même à la croyance, lui apparaît être dans sa déterminité quelque chose d'extérieur à elle, comme un savoir contingent d'histoires effectives de ce genre, tout à fait ordinaires. Elle invente donc pour la croyance religieuse cette fiction que sa certitude se fonderait sur quelques *témoignages historiques singuliers*, lesquels, considérés comme des témoignages historiques, n'ont certes pas quant à leur contenu le degré de certitude que les informations des gazettes nous donnent sur le premier événement venu ; que par ailleurs sa certitude reposerait sur le hasard contingent qui fait que ces témoignages ont été *conservés* — conservés par le papier, d'une part, et d'autre part, par l'habileté et l'honnêteté de la transposition d'un papier à un autre — enfin qu'elle reposerait sur l'*appréhension exacte* du sens de mots et de lettres mortes. Mais en fait, il ne vient pas à l'esprit de la croyance d'attacher sa certitude à des témoignages et à des contingences de ce genre ; dans sa certitude, la croyance est rapport spontané à son objet absolu, elle est un pur savoir de celui-ci, qui ne mêle pas la lettre, le papier et les copistes à sa conscience de l'essence absolue, et ne s'intermédie pas avec elle par la médiation de ce genre de choses ; cette conscience est, au contraire, le fondement auto-intermédié de son savoir ; c'est l'esprit lui-même qui est à ses propres yeux le témoignage de soi-même, aussi bien *à l'intérieur* de la conscience *singulière* que par la *présence universelle* de la croyance de tous en lui. Quand la croyance veut se donner aussi, à partir de la réalité historique, cette manière de fonder son contenu, | **504** | ou à tout le moins de le confirmer, dont parlent les Lumières, quand elle estime sérieusement, et agit en conséquence, que c'est cela qui est important, c'est qu'elle s'est déjà laissé séduire par les Lumières ; et les efforts qu'elle déploie pour se fonder ou s'affermir de la sorte ne sont que des témoignages qu'elle fournit de ce qu'elle a été atteinte par la contagion.

Reste encore le troisième côté, la *relation* de la *conscience* à *l'essence absolue* en tant qu'*activité*.

Cet activité est l'abolition de la particularité de l'individu ou de la modalité naturelle de son être pour soi, d'où procède pour lui la certitude d'être pure conscience de soi, de ne faire qu'un, par sa propre activité, c'est-à-dire, en tant que conscience singulière *qui est pour soi*, avec l'essence. — Dès lors que chez l'activité l'*adéquation à la fin* et la *fin* elle-même se distinguent, et que, pareillement, l'intelligence pure se *comporte de façon négative* à l'égard de cette activité, et se renie elle-même comme dans les autres moments, il faut qu'en regard de l'*adéquation à la fin* elle se présente comme défaut d'entendement, dès lors que l'intelligence liée à l'intention, la concordance de la fin et du moyen, lui apparaît comme quelque chose d'autre, et même comme le contraire — tandis qu'en regard de la *fin visée* elle doit prendre pour fin le Mal, la jouissance et la possession, et faire ainsi la preuve qu'elle est la plus impure des intentions, dès lors que l'intention pure est tout aussi bien, en tant qu'autre, intention impure.

En conséquence de quoi, pour ce qui regarde la *finalité*, nous voyons les Lumières trouver déraisonnable que l'individu croyant se donne la conscience supérieure de ne pas être enchaîné | **505** | à la jouissance et aux plaisirs naturels, en s'interdisant *effectivement* la jouissance et le plaisir naturels, et démontre *en acte* que son mépris pour celles-ci n'est pas *mensonger*, mais *vrai*. — De la même façon, elle trouve déraisonnable que l'individu s'absolve de sa déterminité d'être absolument singulier, excluant tous les autres et propriétaire d'un bien, en se détachant de sa propriété elle-même ; ce par quoi il montre, *en vérité*, qu'il ne prend pas son isolement au sérieux, mais au contraire qu'il est très haut au-dessus de la nécessité naturelle de se singulariser, et dans cette singularisation absolue de l'être pour soi, de nier les autres en ce qu'ils sont la même chose *que soi-même*. — L'intelligence pure trouve l'un et l'autre aussi bien inadéquat à sa fin, qu'injuste. *Inadéquat* pour se montrer affranchi du plaisir et de la possession, de s'interdire le plaisir et d'abandonner une possession ; ainsi, elle déclarera au contraire *insensé* celui qui pour manger prend le moyen de manger effectivement. — Elle trouve aussi *injuste* de s'interdire un repas et de ne pas abandonner le beurre, les œufs contre de l'argent, ou inversement de l'argent contre du beurre ou des œufs, mais de s'en défaire comme cela, sans rien recevoir en échange. Elle déclare comme fin en soi un repas ou la possession de choses de ce genre, et ce faisant se déclare elle-même être une très impure intention pour qui ce genre de jouissance et de possession importe tout à fait essentiellement. Certes elle affirme ainsi de nouveau, en tant qu'intention pure, la nécessité de l'élévation | **506** | au-dessus de l'existence naturelle et de l'avidité quant aux moyens de celle-ci ; simplement, elle trouve injuste et insensé que cette élévation doive être démontrée *par les actes*, ou encore : cette intention pure est en vérité une tromperie, qui exhibe une prétendue élévation *intérieure* et exige cette dernière, mais déclare superflu, insensé, et même injuste de la prendre au sérieux, de la *mettre effectivement en œuvre* et d'*avérer sa vérité*. — Elle se dénie donc elle-même, à la fois en tant qu'intelligence pure, puisqu'elle dénie l'action immédiatement adéquate, et en tant qu'intention pure, puisqu'elle dénie l'intention de manifester son affranchissement des fins visées par la singularité.

C'est ainsi que les Lumières se proposent à l'expérience de la croyance. Elles entrent en scène sous cette mauvaise apparence parce que précisément, par le rapport à un autre, elles se donnent une *réalité négative*, ou encore se présentent comme le contraire d'elles-mêmes ; mais l'intelligence et l'intention pures ne peuvent pas ne pas se donner ce rapport, car il est leur effectivation. — Celle-ci apparaissait d'abord comme réalité négative. Peut-être sa *réalité positive* estelle mieux faite ; voyons un peu comment elle se comporte. — Quand tout préjugé et toute superstition ont été bannis, la question qui se pose est : *qu'est-ce qu'on fait maintenant ? Quelle est donc la vérité que les Lumières ont répandue à leur place ?* — Elles ont déjà énoncé ce contenu positif dans leur éradication de l'erreur, car cet étrangement d'elles-mêmes est tout aussi bien leur réalité positive. Elles appréhendent chez cela même qui pour la croyance est | **507** | l'esprit absolu, ce qu'elles y découvrent en matière de *détermination*, bois, pierre, etc., comme autant de choses effectives singulières ; en concevant de cette manière *toute déterminité* en général, c'est-à-dire tout contenu et accomplissement de cet esprit, comme une *finitude*, comme *essence humaine et représentation*, l'*essence absolue* devient pour elles un *vide* auquel ne peuvent être accouplées aucunes déterminations, aucuns prédicats. Un tel accouplement serait en soi punissable, et c'est bien ce genre de copulation qui a accouché des monstres de la superstition. La raison, l'*intelligence pure* n'est certes, elle-même, pas vide, dès lors que le négatif d'elle-même est *pour elle* et est son contenu, elle est au contraire riche, mais seulement de singularité et de limite. Ne rien accoupler, ni

rien laisser échoir, de ce genre, à l'essence absolue, voilà son mode de vie plein d'intelligence ; elle sait mettre à leur place à la fois elle-même et sa richesse de finitude, et traiter dignement l'absolu.

En face de cette essence vide, il y a, *deuxième moment* de la vérité positive des Lumières, la *singularité* en général exclue d'une essence absolue, celle de la conscience et de tout être, comme *être en soi et pour soi absolu*. La conscience, qui dans sa toute première effectivité est *certitude sensible* et *opinion intime*, y revient depuis tout l'itinéraire de son expérience, et elle est de nouveau un savoir de *pur négatif d'elle-même*, ou un savoir de *choses sensibles*, c'est-à-dire de choses qui *sont*, qui se tiennent avec indifférence face à son *être pour soi*. Mais ici, elle | **508** | n'est pas conscience naturelle *immédiate*, elle est *devenue* à ses yeux cela. D'abord livrée et abandonnée à toute la complication dans laquelle elle est plongée par son déploiement, et maintenant ramenée à sa première figure par l'intelligence pure, son expérience lui a fait *découvrir* cette première figure comme le *résultat*. *Fondée* sur l'intelligence de la nullité de toutes les autres figures de la conscience, et, partant, de tout au-delà de la certitude sensible, cette certitude sensible là n'est plus opinion intime, mais elle est au contraire la vérité absolue. Certes, cette nullité de tout ce qui va au-delà de la certitude sensible n'est qu'une preuve négative de cette vérité, mais elle n'est pas capable d'en délivrer d'autre, car la vérité positive de la certitude sensible, à même celle-ci, est précisément l'être pour soi *non intermédié* du concept même comme objet, et ce dans la forme de l'être-autre, savoir, qu'il est *tout simplement certain* pour toute conscience qu'elle *est*, et que d'autres *choses effectives sont*, en dehors d'elle, et que, tout comme ces choses, elle est, dans son être *naturel, en soi et pour soi*, ou encore : qu'elle est *absolue*.

Le troisième moment de la vérité des Lumières, enfin, est le rapport des essences singulières à l'essence absolue, la relation des deux premiers moments. L'intelligence, comme intelligence pure de l'*identique* ou de l'*illimité, passe* aussi au-delà du *non-identique*, savoir de l'effectivité finie, ou *par-delà* soi-même comme simple être autre. Comme au-delà de cet être-autre elle a *le vide*, auquel elle | **509** | réfère donc l'effectivité sensible. Les deux côtés n'entrent pas comme *contenu* dans la détermination de ce *rapport*, étant donné que l'un d'eux est le vide, et qu'il n'y a donc de contenu que par l'autre côté, l'effectivité sensible. Mais la *forme* de la relation, à la détermination de laquelle le côté de l'*en soi* collabore, peut être faite comme on veut ; car la forme est le *négatif en soi*, et pour cette raison, l'opposé à soi. Être aussi bien que Néant ; *En soi*, tout comme le *contraire*, ou, ce qui est la même chose, la référence de l'*effectivité* à de l'*En soi*, en tant qu'*au-delà*, est tout aussi bien *dénégation* que *position* de cette effectivité. L'effectivité finie peut donc, à proprement parler, être prise exactement comme on a besoin d'elle. Le sensible est donc maintenant référé *positivement* à l'absolu en tant qu'*en soi*, et l'effectivité sensible est elle-même *en soi*. C'est l'absolu qui la fait et qui s'occupe bien d'elle. Quant à elle, à son tour, elle est aussi référée à lui comme à son contraire, comme à son *non-être* ; et selon ce rapport-ci elle n'est pas en soi, mais seulement *pour autre chose*. Si, dans la figure précédente de la conscience, les *concepts* de l'opposition se définissaient comme *bien* et comme *mal*, ils deviennent en revanche pour l'intelligence pure les abstractions plus pures de l'être *en soi* et de l'être *pour autre chose*.

L'une et l'autre façon de considérer les choses, celle de la relation positive, comme celle de la relation négative du fini à l'En soi, sont pourtant en fait également nécessaires, et tout, donc, est autant *en soi* que *pour autre chose* ; ou encore, tout est | **510** | *utile*. — Tout s'abandonne à d'autres choses, se laisse utiliser par d'autres, et est pour *ces autres*. Et puis voilà que, comme on dit, tout se redresse sur ses ergots, se raidit face à l'autre chose, est pour soi et se met à son tour à utiliser l'autre de son côté. — Pour l'homme, en tant qu'il est la chose *consciente* de cette relation, c'est de là que résultent son essence et sa position. L'homme, tel qu'il est immédiatement, est, en tant que conscience naturelle *en soi, bon*, en tant que conscience singulière, *absolu*, et ce qu'il y a d'autre est *pour lui*. Et de fait, étant donné que pour lui, en tant qu'animal conscient de soi, les moments ont la signification de l'universalité, *tout* est pour son contentement et sa réjouissance, et tel qu'il est sorti de la main de Dieu, il va dans le monde comme en un jardin planté pour lui. — Il faut aussi qu'il ait cueilli à l'arbre de la connaissance du bien et du mal ; il détient là une utilité qui le distingue de tous les autres, car le hasard a voulu que sa nature, qui est bonne en soi, soit *aussi* faite de telle manière que l'excès de réjouissance lui crée du dommage, ou plus exactement, sa singularité a *aussi* chez elle-même *son au-delà*, peut sortir au-delà d'elle-même et se détruire. En contrepartie, la raison est pour lui un moyen utile de limiter comme il convient ce dépassement, ou plus exactement, de se conserver soi-même dans la sortie au-delà du déterminé ; c'est là en effet la force de la conscience.

La jouissance de l'essence consciente *universelle* en soi doit elle-même, pour ce qui est de la variété et de la durée, être non pas quelque chose de déterminé, mais être universelle ; c'est pourquoi la mesure a pour détermination et destination d'empêcher | **511** | que le plaisir soit interrompu dans sa variété et sa durée ; c'est-à-dire que la détermination et destination de la mesure est la démesure. — De même que tout est utile à l'homme, il l'est lui-même à son tour, et sa détermination le destine tout aussi bien à faire de soi le membre d'une troupe, utile à la communauté et utilisable de manière universelle. Il doit se dépenser pour les autres exactement autant qu'il se soucie de lui-même, et dans la mesure même où il se dépense, il s'occupe tout autant de lui-même, une main lave l'autre. Mais où qu'il se trouve, il est bien à propos, il est utile aux autres et est utilisé.

Autre chose sera, d'une autre manière encore, utile à quelque chose et réciproquement ; mais toutes les choses ont, par leur essence même, cette mutualité utile, qui consiste à être référées à l'absolu de la double manière suivante : la positive, qui fait qu'elles sont *en soi et pour soi-même* — et la négative, qui fait qu'elles sont *pour d'autres*. C'est pourquoi la *référence* à l'essence absolue, ou la religion, est entre toutes les utilités la plus universellement utile ; car elle est l'*utilitépure même*, elle est cette pérexistence de toutes choses, ou encore, leur *être en soi et pour soi*, et elle est la chute de toutes choses, ou encore, leur *être pour autre chose*.

Pour la croyance, à dire vrai, ce résultat positif des Lumières est tout autant une abomination que leur attitude négative à son égard. Cette *intelligence* qui voit au cœur de l'essence absolue et ne voit rien en celle-ci que précisément l'essence *absolue*, l'*Être suprême**, ou le *vide* — cette *intention* que tout dans son existence immédiate soit *en soi*, ou encore, bon, | **512** | et qu'en fin de compte la référence de l'être conscient singulier à l'essence absolue, la *religion*, soit exprimée et épuisée par le concept d'utilité, tout cela pour la croyance est une chose purement et simplement *révulsante*. Cette *sagesse* propre des Lumières lui apparaît nécessairement en même temps comme la *platitude* même, et comme l'*aveu* de la platitude ; car elle consiste à ne rien savoir de l'essence absolue, ou, ce qui est la même chose, à ne savoir d'elle que cette vérité toute plate qu'elle n'est précisément que l'*essence absolue*, et à n'avoir de savoir, en revanche, que de la finitude, c'est-à-dire de la savoir comme le vrai et de savoir comme la chose suprême ce même savoir de la finitude comme du vrai.

La croyance, face aux Lumières, a le droit divin, le droit de l'absolue *identité à soi-même*, ou encore de la pensée pure, et les Lumières lui causent absolument un tort injuste ; elles la tordent, en effet, en tous ses moments, en font autre chose que ce que ces moments sont en elle. Mais les Lumières n'ont pour leur part, face à la croyance, et pour vérité, qu'un droit humain ; le tort qu'elles commettent, en effet, ce non-droit, est le droit de la *non-identité*, et n'est qu'inversion et altération, c'est un droit qui ressortit à la nature de la *conscience de soi* dans l'opposition à l'essence simple, ou à la *pensée*. Mais dès lors que ce droit qui est le leur est le droit de la conscience de soi, non seulement elles conserveront *aussi* leur droit, en sorte que deux droits égaux de l'esprit demeureront face à face, sans que l'un puisse satisfaire l'autre, mais elles revendiqueront même le droit absolu, car la conscience de soi est la négativité | **513** | du concept, qui n'est pas seulement *pour soi*, mais s'étend aussi à son contraire et gagne sur lui ; et la croyance elle-même, parce qu'elle est conscience, ne pourra pas leur refuser leur droit.

Les Lumières, en effet, ne se comportent pas à l'égard de la conscience croyante avec des principes qui leur seraient propres, mais avec des principes que celle-ci a elle-même chez elle. Elles ne font que lui rassembler ses *propres pensées* qui s'étaient dissociées en elle sans qu'elle en ait conscience ; que lui rappeler, à l'occasion de l'*une* de ses modalités, toutes les *autres* qu'elle a *aussi*, mais dont elle oublie chacune quand elle est chez l'autre. Elles se manifestent face à la croyance comme l'intelligence pure précisément en ce qu'à propos d'un moment *déterminé* elles ont l'intelligence du tout, c'est-à-dire sollicitent et convoquent chez ce moment le moment *opposé* qui se réfère à lui, et renversant l'un dans l'autre font surgir l'essence négative des deux pensées, le *concept*. Si elles apparaissent à la croyance comme torsion des choses et mensonge, c'est parce qu'elles mettent en évidence l'*être-autre* de ses moments ; elles lui semblent faire immédiatement par là même de ceux-ci autre chose que ce qu'ils sont dans leur singularité ; or cet *Autre* est tout aussi essentiel, et il est présent en vérité dans la conscience croyante elle-même, à ceci près que celle-ci n'y pense pas, mais l'a comme ça, quelque part ; si bien qu'il ne lui est pas étranger, ni ne peut être renié par elle.

Mais ces mêmes Lumières qui rappellent à la croyance l'opposé de ses moments | **514** | dissociés ont

tout aussi peu de lumières sur elles-mêmes. Elles ont une attitude purement *négative* vis-à-vis de la croyance, dans la mesure où elles excluent leur contenu de leur pureté et le prennent pour le négatif d'elles-mêmes. C'est pourquoi elles ne se reconnaissent pas elles-mêmes dans ce négatif, dans le contenu de la croyance, non plus qu'elles ne rassemblent, pour cette raison, les deux pensées, celle qu'elles amènent, et celle contre laquelle elles l'amènent. En ne reconnaissant pas que ce qu'elles vilipendent chez la croyance est immédiatement leur propre pensée, elles sont elles-mêmes dans l'antagonisme des deux moments, dont elles ne font que reconnaître l'un, savoir, chaque fois, celui qui est opposé à la croyance, tandis qu'elles en séparent l'autre, exactement comme fait la croyance. C'est pourquoi ce n'est pas elles qui produisent l'unité de l'un et de l'autre en tant qu'unité de ceux-ci, c'est-à-dire le concept, mais c'est le concept qui *naît* pour soi face à elles, ou encore : elles le trouvent uniquement comme quelque chose de *déjà là*. En soi, en effet, la réalisation de l'intelligence pure est précisément que celle-ci, dont l'essence est le concept, devienne d'abord à ses propres yeux comme quelque chose d'absolument *autre* et se dénie — car l'opposition du concept est l'opposition absolue — puis revienne de cet être-autre à soi-même, ou encore, parvienne à son concept. — Mais les Lumières *sont* seulement ce mouvement, elles sont l'activité encore sans conscience du concept pur, activité qui certes parvient à soi comme objet, mais prend cet objet pour quelque chose d'autre, et ne connaît pas non plus la nature du concept, savoir, que c'est le non-différencié qui se sépare absolument. — Face à la croyance, donc, l'intelligence | **515** | est la *puissance* du concept en ce qu'elle est le mouvement et la corrélation des moments épars dans sa conscience, corrélation dans laquelle leur contradiction est mise en évidence. C'est en cela que réside le *droit* absolu de la violence qu'elle exerce sur la croyance ; mais l'*effectivité* à laquelle mène cette violence réside précisément en ce que c'est la conscience croyante elle-même qui est le concept, et qui donc accorde elle-même sa reconnaissance à l'opposé que l'intelligence lui amène. Celle-ci continue d'avoir raison face à la croyance, parce que c'est elle qui fait valoir chez la croyance ce qui lui est nécessaire et ce qu'elle a chez elle-même.

Les Lumières revendiquent d'abord fortement le moment du concept selon lequel celui-ci est une *activité de la conscience*. Elles affirment *face* à la croyance que l'essence absolue de celle-ci est essence de *sa* conscience en tant qu'elle est un Soi-même, ou encore qu'elle est *produite* par la conscience. Aux yeux de la conscience croyante son essence absolue, de même qu'elle est à ses yeux un *En soi*, n'est pas en même temps comme une chose étrangère qui *s'y tiendrait* venue on ne sait trop d'où ni comment, mais sa confiance consiste précisément en ce qu'elle se *trouve* là comme *telle* conscience personnelle, son obéissance et son service consistant à la produire par son *activité* comme *son* essence absolue. Les Lumières ne rappellent à vrai dire cela à la croyance que lorsqu'elle énonce purement l'*en soi* de l'essence absolue *au-delà* de l'*activité* de la conscience. — Mais dès lors que, tout en apportant, il est vrai, à l'unilatéralité de la croyance | **516** | le moment opposé de son *activité* face à *l'être*, auquel celle-ci pense ici uniquement, elles ne conjoignent pas pareillement leurs propres pensées, elles isolent alors le pur moment de l'*activité* et affirment de l'*en soi* de la croyance qu'il *n*'est *qu*'une *production* de la conscience. Or, l'activité isolée opposée à l'en soi est une activité contingente, et en tant que pratique de représentation, elle est un engendrement de fictions — de représentations qui ne sont pas *en soi* — et c'est ainsi qu'elles considèrent le contenu de la croyance. — Mais à l'inverse, l'intelligence pure dit tout aussi bien le contraire. En affirmant le moment de l'*être-autre*, que le concept a chez lui, elle énonce l'essence de la croyance comme une essence *qui ne concernerait en rien* la conscience, qui serait *au-delà* de celle-ci, étrangère, non reconnue par elle. Aux yeux de la croyance, l'essence est, exactement comme elle-même, d'un côté bien connue d'elle, et elle y a la *certitude de soi-même*, et d'un autre côté insondable dans ses voies, et inaccessible dans son être.

Les Lumières affirment par ailleurs, face à la conscience croyante, un droit que celle-ci concède elle-même, quand elles considèrent l'objet de sa vénération comme de la pierre et du bois, ou comme une quelconque déterminité anthropomorphique finie. Étant donné, en effet, qu'elle est cette conscience scindée en deux, qui consiste à avoir un *au-delà* de l'*effectivité* et un pur *en deçà* de cet *au-delà*, il y a *aussi* de fait en elle ce point de vue de la chose sensible, | **517** | 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*, et qui est pour elle tantôt l'*essence pure*, tantôt une *chose sensible* ordinaire. — Même sa conscience pure est affectée par ce dernier point de vue ; étant donné en effet qu'elle est privée du concept, les différences de son règne suprasensible sont une série de *figures* autonomes, tandis

que leur mouvement est un *advenir*, c'est-à-dire que ces figures ne sont que dans la *représentation* et ont chez elles-mêmes la modalité de l'être sensible. — Quant aux Lumières, de leur côté, elles isolent pareillement l'*effectivité* comme une essence abandonnée par l'esprit, la déterminité comme une finitude inébranlée qui ne serait pas un *moment* dans le mouvement spirituel de l'essence elle-même, qui ne serait ni Rien, ni non plus un quelque chose qui *fût* en soi et pour soi, mais quelque chose qui disparaît.

Il est clair que le cas est le même s'agissant du *fondement* du *savoir*. La conscience croyante reconnaît même un *savoir* contingent, car elle a un rapport à des contingences, et l'essence absolue elle-même est pour elle dans la forme d'une effectivité commune représentée ; en sorte que la conscience croyante est *aussi* une certitude qui n'a pas la vérité chez elle-même, et elle confesse qu'elle est bien une conscience inessentielle de ce genre, en deçà de l'esprit qui s'assure et s'avère lui-même. — Mais elle oublie ce moment dans son savoir immédiat spirituel de l'essence absolue | **518** |. Tandis que les Lumières, qui le lui rappellent, pensent de nouveau *uniquement* au savoir contingent et oublient l'autre — ne pensent qu'à la médiation qui intervient par l'intermédiaire d'un tiers *étranger*, et non à celle dans laquelle l'immédiat est à soi-même le tiers par lequel il s'intermédie avec l'autre, savoir, en l'espèce, avec *soi-même*.

Enfin, dans leur point de vue sur l'*activité* de la croyance, elles trouvent injuste et inadéquat qu'on jette ainsi aux orties la jouissance et la possession de biens. — Pour ce qui est de l'injuste, elles obtiennent l'accord de la conscience croyante, en ce que cette dernière reconnaît elle-même cette effectivité de la possession, de la conservation et de la jouissance d'un bien dont on est propriétaire ; dans la revendication de la propriété, la conscience croyante se conduit de façon d'autant plus obstinée et isolée, et s'abandonne de façon d'autant plus fruste à sa jouissance, que son activité religieuse — d'*abandon* de la possession et de la jouissance — tombe au-delà de cette effectivité et lui achète la liberté pour ce côté. Opposition qui fait que ce culte du sacrifice des vacations naturelles et de la jouissance n'a en fait aucune vérité. La conservation a lieu *à côté* du sacrifice. Ce dernier n'est qu'un *signe*, qui n'accomplit le sacrifice effectif qu'en une petite partie, et ne fait en réalité que le *représenter*.

Pour ce qui est de l'*adéquation à la fin visée*, les Lumières trouvent malhabile qu'on rejette *un* bien qu'on possède, pour se savoir et se montrer libéré de *la* possession d'un bien, ou qu'on s'interdise | **519** | *une* jouissance, pour se savoir et se montrer libéré de *la* jouissance. La conscience croyante elle-même comprend l'activité absolue comme une activité *universelle* ; il n'y a pas que l'action de son essence absolue, en tant qu'elle est son objet, qui est à ses yeux quelque chose d'universel, mais la conscience singulière doit aussi montrer qu'elle est complètement et universellement libérée de son essence sensible. Mais le fait de jeter un bien *singulier* ou de renoncer à une jouissance *singulière* n'est pas cette action *universelle* ; et dès lors que, dans l'action, la *fin* visée, qui est une fin universelle, et la *réalisation*, qui est une réalisation singulière, devraient essentiellement se trouver devant la conscience dans leur inadéquation, cette action se montre comme un agissement auquel la conscience n'a pas part, et du coup cet agissement se montre trop *naïf* pour être une action ; il est trop naïf de jeûner pour s'être libéré du plaisir du repas, trop naïf, de faire comme Origène, d'éliminer tout autre plaisir *du corps*, pour montrer qu'on en est débarrassé. L'action elle-même montre qu'elle est une activité *extérieure* et *singulière* ; or le désir est enraciné *intérieurement* et est un *universel* ; son plaisir ne disparaît pas, ni avec la disparition de l'instrument[30], ni par le moyen de la privation individuelle.

Mais les Lumières, pour leur part, isolent ici l'*ineffectif*, l'*intérieur* face à l'effectivité, de même que face à l'intériorité de la croyance dans sa contemplation et sa ferveur, elles s'en tenaient fermement à l'extériorité | **520** | de la chosité. Elles situent l'essentiel dans l'*intention*, dans la *simple idée*, et font ainsi l'économie de l'accomplissement effectif de l'affranchissement des fins naturelles ; c'est même au contraire cette intériorité elle-même qui est l'élément formel qui a son accomplissement dans les pulsions naturelles, lesquelles sont justifiées précisément par le fait qu'elles sont internes, qu'elles appartiennent à l'*être universel*, à la nature.

Les Lumières exercent donc sur la croyance un irrésistible pouvoir par le fait que les moments qu'elles font valoir se trouvent dans la conscience même de celle-ci. Si l'on examine de plus près l'effet de cette force, il semble que leur comportement à l'égard de la croyance déchire la belle unité de la *confiance* et de la *certitude* immédiate, souille sa conscience *spirituelle* par de basses

pensées de l'effectivité *sensible*, et détruise l'état d'esprit *rassuré* et *sûr*, qui est le sien dans sa soumission, par la *vanité* de l'entendement, de la volonté propre et de l'accomplissement de sa propre visée. Mais, en fait, cette force induit au contraire l'abolition de la *séparation sans pensée*, ou plus exactement *sans concept*, qui est présente dans la croyance. La conscience croyante a deux poids et deux mesures, deux sortes d'yeux, deux sortes d'oreilles, deux sortes de langue et de langage, elle a toutes les représentations deux fois, sans jamais faire la comparaison qui apparierait ce double sens. Ou encore, la croyance vit dans deux sortes de perceptions, l'une qui est la perception de la conscience *endormie* vivant purement dans des pensées | **521** | sans concept, l'autre qui est celle de la conscience vigile, vivant purement dans l'effectivité sensible, et dans chacune d'elles, elle a une gestion propre des choses. Les Lumières éclairent ce monde céleste avec les représentations du monde sensible, et lui ont mis en évidence cette finitude que la croyance ne peut pas nier, puisqu'elle est elle-même conscience de soi, et, par là même, l'unité à laquelle appartiennent les deux modes de représentation, et dans laquelle ils ne se désagrègent pas, car ils appartiennent au même Soi-même indissociable et *simple* dans lequel elle est passée.

La croyance a ainsi perdu le contenu qui remplissait son élément, elle s'enfonce tout entière dans une espèce de sourd tissage de l'esprit au sein de lui-même. Elle est chassée de son royaume, ou encore, ce royaume a été pillé, dès lors que la conscience vigile en a tiré à soi toute différenciation et extension, a réclamé à la fois toutes ses parties pour la terre et les lui a rendues comme sa propriété. Mais elle n'est pas satisfaite pour autant, car cet éclairage n'a fait que faire naître partout de l'essence singulière, en sorte que l'esprit n'est interpellé que par de l'effectivité inessentielle et par une finitude qu'il a abandonnée. — Dès lors qu'elle est sans contenu et ne peut demeurer dans ce vide, ou encore, que, dépassant le fini qui est le seul contenu, elle ne trouve que le vide, elle est pure *désirance incessante* ; sa vérité est un *au-delà* vide auquel on ne peut plus trouver de contenu idoine, | **522** | car tout est apparenté autrement. — En fait, la croyance est devenue ainsi la même chose que les Lumières, c'est-à-dire, la conscience de la relation du fini en soi à l'absolu sans prédicat, non connu et non reconnu ; à ceci près que *celles-ci sont les Lumières satisfaites*, tandis que la *croyance* est les Lumières *insatisfaites*. On verra cependant chez les Lumières elles-mêmes si elles peuvent demeurer dans leur satisfaction ; car cette désirance incessante de l'esprit rembruni, en deuil d'avoir perdu son monde spirituel, demeure en embuscade. Elles ont elles-mêmes chez elles cette tare de la désirance insatisfaite : comme *pur objet* à même leur essence absolue *vide* — comme *activité* et *mouvement*, à même le *dépassement* de leur essence singulière vers l'au-delà non rempli — comme *objet empli de son contenu* à même l'absence de Soi-même, le désintéressement, de l'utile. Elles aboliront cette tare ; il ressortira d'un examen plus rapproché du résultat positif qui à leurs yeux est la vérité, que cette tare y est, en soi, déjà abolie.

b. La vérité des Lumières

Ce sourd tissage de l'esprit qui ne différencie plus rien en lui est donc passé en lui-même au-delà de la conscience, laquelle, par contre, est devenue claire à elle-même. — Le premier moment de cette clarté est déterminé dans sa nécessité et son | **523** | conditionnement par le fait que l'intelligence pure, ou l'intelligence qui *en soi* est concept, s'effective ; elle fait cela en posant chez elle l'être-autre ou la déterminité. De cette manière elle est intelligence pure négative, c'est-à-dire négation du concept ; cette négation est également pure ; et ainsi est advenue et devenue la *pure chose*, l'essence absolue, qui n'a aucune autre détermination par ailleurs. Si nous déterminons cela plus précisément, elle est, comme concept absolu, une différenciation de différences qui n'en sont plus, d'abstractions ou de purs concepts qui ne se portent plus eux-mêmes, mais n'ont de contenance et de différenciation que par *le tout du mouvement*. Cette différenciation du non-différencié consiste précisément en ceci que le concept absolu fait de soi-même son *objet*, et se pose face à ce *mouvement* comme l'*essence*. Il manque par conséquent à celle-ci le côté dans lequel les abstractions ou les différences sont *tenues disjointes les unes des autres*, et elle devient donc la *pure pensée* en tant que *pure chose*. — C'est donc là précisément ce sourd tissage sans conscience de l'esprit en lui-même, en lequel la croyance se dégradait en perdant le contenu différencié. — C'est en même temps ce *mouvement* de la pure conscience de soi par rapport auquel celle-ci est censée être l'au-delà absolument étranger. Étant donné, en effet, que cette pure conscience de soi est le mouvement dans de purs concepts, dans des différences qui n'en sont pas, elle sombre en fait dans le tissage inconscient, c'est-à-dire dans le pur *sentir* ou dans la pure *chosité*. | **524** | — Mais le concept étrangé à lui-même — car celui-ci se trouve encore au niveau de cet étrangement

— ne reconnaît pas cette *essence identique* des deux côtés, celui du mouvement de la conscience de soi et celui de son essence absolue — ne reconnaît pas leur *identique essence*, qui est en fait leur substance et pérexistence. Dès lors qu'il ne reconnaît pas cette unité, l'essence ne vaut à ses yeux que dans la forme de l'au-delà objectal, tandis que la conscience différenciante, qui de cette manière a l'en soi hors d'elle, vaut comme conscience finie.

À propos de cette essence absolue, les Lumières entrent avec elles-mêmes dans le conflit qu'elles avaient antérieurement avec la croyance et se partagent en deux partis. Un parti ne fait la preuve qu'il est le parti *vainqueur* qu'en se décomposant en deux partis ; il montre en effet en cela qu'il possède chez lui-même le principe qu'il combattait, et qu'il a aboli par là même l'unilatéralité dans laquelle il entrait en scène antérieurement. L'intérêt qui se partageait entre lui et l'autre parti lui échoit désormais entièrement et ne se souvient plus de l'autre, puisqu'il trouve en lui-même l'opposition qui l'occupe. Mais en même temps, cette opposition a été élevée dans l'élément supérieur victorieux au sein duquel elle se présente purifiée. En sorte, donc, que la discorde qui survient au sein d'un parti et semble être un malheur est au contraire la preuve de son bonheur.

La pure essence n'a pas elle-même de différence chez elle, et c'est pourquoi cette différence lui vient, ou bien, en ce que deux pures essences de ce genre s'imposent pour la conscience, | **525** | ou en ce que s'impose une conscience double de la pure essence. — La pure essence absolue n'est que dans la pensée pure, ou plus exactement, elle est la pensée pure elle-même, elle est donc purement et simplement *au-delà* du fini, au-delà de la conscience *de soi*, et n'est que l'essence négative. Mais de cette manière elle est précisément l'*être*, le négatif de la conscience de soi. Et comme *négatif* de celle-ci, elle lui est *aussi* référée ; elle est l'*être extérieur* qui, référé à la conscience de soi dans laquelle tombent les différences et les déterminations, reçoit chez lui-même les différences, savoir, être goûté, vu, etc. ; et le rapport est celui de la certitude *sensible* et de la perception.

Si l'on part de cet être *sensible* en lequel cet au-delà négatif passe nécessairement, mais en faisant abstraction de ces modalités déterminées de relation de la conscience, il reste alors la pure *matière* comme sourd tissage et mouvement en soi-même. Il est donc essentiel en l'espèce de bien observer que la *pure matière* n'est que ce qui *reste* quand nous faisons *abstraction* de la vue, du toucher, du goût, etc., c'est-à-dire qu'elle n'est pas la *matière* qui est vue, goûtée, touchée, etc., mais la couleur, une pierre, un sel, etc. ; elle est au contraire l'*abstraction pure* ; et on se trouve ici alors en présence de la *pure essence* de la *pensée*, ou de la pure pensée elle-même, comme l'absolu non différencié en soi, non déterminé, sans prédicat. | **526** |

L'un des camps des Lumières nomme essence absolue cet absolu sans prédicat qui est au-delà de la conscience effective dans la pensée dont nous sommes partis ; l'autre camp l'appelle *matière*. Si on les distinguait comme *nature* et comme esprit, ou comme *Dieu*, il manquerait au tissage inconscient en soi-même, pour être nature, la richesse de la vie déployée — il manquerait à l'esprit ou à Dieu la conscience qui se différencie en elle-même. Tous deux, comme nous l'avons vu, sont tout simplement le même concept ; la différence ne réside pas dans l'affaire en cause, mais purement et uniquement dans la différence de points de départ des deux cultures, et en ce que chacune en reste à un point propre dans le mouvement de la pensée. Si ces deux camps passaient outre cela, ils se rencontreraient et reconnaîtraient comme une seule et même chose ce qui pour l'un d'entre eux, est, à l'en croire, une abomination, et pour l'autre une folie. Pour l'un des camps des Lumières, en effet, l'essence absolue est dans sa propre pensée pure ou immédiatement pour la pure conscience, en dehors de la conscience finie, elle est l'au-delà *négatif* de celle-ci. S'il voulait bien réfléchir au fait que, d'une part, cette immédiateté simple de la pensée n'est pas autre chose que l'*être pur*, et que d'autre part ce qui est *négatif* pour la conscience se réfère en même temps au fait que, dans le jugement négatif, le *est* (copula) maintient tout aussi bien ensemble les deux choses séparées — alors, la relation de cet au-delà avec la conscience se manifesterait dans la détermination d'un *étant extérieur*, | **527** | et partant, comme la même chose que ce qu'on appelle la *pure matière* ; on aurait gagné le moment manquant du *présent*. — Les autres Lumières partent de l'être sensible, puis font *abstraction* de la relation sensible de goût, de vision, etc., et en font le pur *en soi*, la *matière absolue*, le non-touché, le non-goûté, etc. Cet être est, de la sorte, devenu le simple sans prédicat, devenu essence de la *pure conscience* ; il est le pur concept comme étant *en soi*, ou encore, la *pure pensée en soi-même*. Cette intelligence ne fait pas dans sa conscience le pas inverse qui va de ce qui *est*, de ce qui est *purement* étant, à ce qui est pensé, qui est la même chose que ce qui est *purement*,

ou encore, elle ne passe pas du pur négatif au pur positif. Ceci alors que, pourtant, le positif n'est purement et simplement que par la négation ; tandis que le *purement* négatif, en tant que pur, est en soi-même identique à lui-même, et en cela, précisément, positif. Ou encore, l'un et l'autre camp des Lumières ne sont pas parvenus au concept de la métaphysique cartésienne, selon lequel, *en soi*, *Être* et *pensée* sont la même chose, ne sont pas parvenus à l'idée que l'*Être, le pur être*, n'est pas une réalité *effective concrète*, mais la *pure abstraction* ; et qu'inversement la pensée pure, l'identité à soi-même, ou encore, l'essence, est en partie le *négatif* de la conscience de soi, et donc *être*, et d'autre part, en tant que simplicité immédiate, n'est pareillement rien d'autre qu'*être* ; la *pensée* est *chosité*, ou la *chosité* est *pensée*. | **528** |

L'essence n'a ici tout d'abord la *scission* chez elle-même qu'en appartenant à deux espèces de façons de voir ; d'une part, l'essence doit avoir la différence chez elle-même, d'autre part, les deux façons de voir s'y fondent, précisément en cela, en une seule. En effet, les moments abstraits de l'être pur et du négatif par lesquels ces deux façons de voir se distinguent sont alors réunis dans leur objet. — L'universel qu'elles ont en commun est l'abstraction du pur frémissement en soi-même, ou de la pure pensée de soi-même. Ce mouvement simple qui tourne sur son axe doit éclater, car il n'est lui-même mouvement que dès lors qu'il différencie ses moments. Cette différenciation des moments laisse derrière soi l'immobile comme la cosse vide de l'*être* pur qui n'est plus en lui-même une pensée effective, une vie ; car en tant qu'elle est la différence, elle est tout contenu. Mais elle, qui se pose *en dehors de* cette *unité*, est par là même l'alternance *qui ne retourne pas en soi* des moments, de l'être en soi et de l'*être pour autre chose* et de l'être *pour soi* — elle est l'effectivité, telle qu'elle est objet pour la conscience effective de l'intelligence pure : l'*utilité*.

Si mauvaise qu'elle puisse sembler à la croyance, ou à la sentimentalité, ou encore à l'abstraction, autobaptisée spéculation, qui se fixe l'*en soi*, c'est bien en elle, l'utilité, que l'intelligence pure accomplit sa réalisation et qu'elle est à soi-même son propre *objet*, | **529** | qu'elle ne renie plus désormais, et qui n'a pas non plus pour elle la valeur du vide ou du pur au-delà. Car, comme nous l'avons vu, l'intelligence pure est le concept même qui est, ou encore la personnalité pure identique à soi-même, qui se différencie elle-même en soi de telle sorte que chacun des éléments différenciés soit lui-même pur concept, c'est-à-dire immédiatement non différencié ; elle est simple pure conscience de soi qui, tant *pour soi* qu'*en soi*, est dans une unité immédiate. Dont l'*être en soi*, par conséquent, n'est pas un *être* qui demeure, mais cesse immédiatement d'être quelque chose dans sa différence ; or, un tel être qui immédiatement n'a pas de consistance, n'est pas *en soi*, mais est essentiellement *pour autre chose*, qui est la puissance qui l'absorbe. Mais ce second moment opposé au premier, à l'être *en soi*, disparaît tout aussi immédiatement que le premier, ou plus exactement, en tant qu'*être uniquement pour autre chose*, il est la *disparition* même, et ce qui est *posé*, c'est *l'être retourné en soi-même*, l'*être pour soi*. Mais ce simple être pour soi, en tant qu'il est l'identité à soi-même, est au contraire *un être*, ou encore, il est par là *pour autre chose*. — Ce qui exprime cette nature de l'intelligence pure dans le *déploiement de ses moments*, ou encore cette même intelligence en tant qu'*objet*, c'est l'utile. L'utile est quelque chose qui pérexiste *en soi*, ou encore, il est une chose, cet être en soi n'est en même temps que pur moment ; il est, partant, absolument *pour autre chose*, mais il est tout autant uniquement pour autre chose qu'il est en soi. Ces moments opposés sont revenus dans l'unité indissociable de l'être pour soi. | **530** | Toutefois, si l'utile exprime certes le concept de l'intelligence pure, il n'est pas celle-ci, cependant, en tant que telle, mais comme *représentation*, ou encore comme *objet* de l'intelligence. Il n'est que l'incessante alternance des moments dont l'un, certes, est l'être retourné en soi-même, mais uniquement comme *être pour soi*, c'est-à-dire comme moment abstrait qui vient se mettre sur le côté face aux autres. L'utile proprement dit n'est pas l'essence négative qui consiste à avoir ces moments dans leur opposition et en même temps *non séparés*, dans *une seule et même perspective*, ou encore, à les avoir comme une *pensée* en soi, comme ils sont en tant qu'intelligence pure ; il y a certes bien chez l'utile le moment de l'*être pour soi*, mais non pas de telle manière qu'il *gagne* sur les autres moments, l'*En soi* et l'*être pour autre chose*, ce qui en ferait le Soi-même. L'intelligence pure a donc pour *objet* en l'utile son propre concept en ses *purs* moments ; elle est la conscience de cette *métaphysique*, mais pas encore la saisie conceptuelle de celle-ci ; la conscience n'est pas encore parvenue à l'*unité* de l'*être* et du *concept* lui-même. Comme l'utile a encore la forme d'un objet pour l'intelligence pure, celle-ci a un *monde*, qui certes n'est plus en soi et pour soi, mais qui néanmoins est un *monde* qu'elle distingue d'elle-même. Simplement, dès lors que les oppositions

sont sorties à la pointe du concept, la prochaine étape sera leur effondrement et la découverte par les Lumières des fruits de leurs actions. | **531** |

Si l'on examine l'objet que nous avons atteint en relation à toute cette sphère, on constate que le monde effectif de la culture s'était résumé dans la *vanité* de la conscience de soi — dans l'*être pour soi* qui a encore comme contenu la confusion même de ce monde, et qui est encore le concept *singulier*, n'est pas encore le concept *universel* pour soi. Mais une fois revenu en soi, ce concept est l'*intelligence pure* — la conscience pure en tant que le pur *Soi-même*, ou encore, la négativité, de même que la croyance est précisément la même chose que la *pure pensée* ou la positivité. La croyance a dans ce Soi-même le moment qui la complète ; mais en périssant par ce processus même de complémentation, c'est maintenant chez l'intelligence pure que nous voyons les deux moments, comme l'essence absolue, le purement *pensé* ou le négatif d'une part, et d'autre part comme *matière*, qui est le *ce qui est* positif. Il manque encore à cette complétude l'*effectivité* de la conscience de soi qui appartient à la conscience *vaine* — le monde depuis lequel la pensée s'est élevée jusqu'à soi. Cet élément manquant est atteint dans l'utilité dès lors que l'intelligence pure y est parvenue à l'objectalité positive ; ce qui en fait une conscience effective, satisfaite en soi-même. Cette objectalité constitue maintenant son *monde* ; elle est devenue la vérité du monde précédent tout entier, tant du monde idéel que du monde réel. Le premier monde de l'esprit est le royaume amplement étalé de son existence qui se disperse et de la *certitude* singularisée de soi-même ; comme on dirait que la nature disperse sa vie dans | **532** | des figures infiniment variées, sans que soit présent le *genre* de celles-ci. Le second monde contient le *genre*, et est le royaume de l'*être en soi*, ou de la *vérité*, opposé à cette certitude. Tandis que le troisième royaume, l'*utile*, est la *vérité* qui est tout aussi bien la *certitude* de soi-même. Au royaume de la vérité de la *croyance* il manque le principe de l'*effectivité* ou de la certitude de soi comme étant telle individualité *singulière*. Mais à l'effectivité ou à la certitude de soi comme étant telle individualité singulière, il manque l'*En soi*. Dans l'objet de l'intelligence pure, les deux mondes sont réunis. L'utile est l'objet dans la mesure où la conscience de soi voit jusqu'au fond de lui et a en lui la *certitude singulière* de soi-même, sa jouissance, (son *être pour soi*) ; de cette manière, elle en a l'*intelligence intime, et cette intelligence contient* l'*essence vraie* de l'objet (qui est d'être ainsi vu jusqu'au tréfonds ou d'être *pour quelque chose d'autre*). Elle est donc elle-même *savoir vrai*, et la conscience de soi a de façon tout aussi immédiate la certitude universelle de soi-même, sa *conscience pure* dans ce rapport où sont donc réunis tout à la fois *vérité*, présent et *effectivité*. Les deux mondes sont réconciliés, et le ciel a été descendu et transplanté sur la terre. | **533** |

III
La liberté absolue et la terreur

La conscience a trouvé son concept dans l'utilité. Mais celui-ci est pour une part encore *objet*, et pour une autre part, à cause de cela, précisément, encore une *fin* en la possession de laquelle elle ne se trouve pas encore immédiatement. L'utilité est encore un prédicat de l'objet, n'est pas elle-même sujet, ou encore, n'est pas *effectivité* immédiate et unique du sujet. On a ici la même chose que ce qui était apparu précédemment, savoir, que l'*être pour soi* ne se serait pas encore avéré à soi-même comme la substance des autres moments, par quoi l'utile ne serait immédiatement rien d'autre que le Soi-même de la conscience, qui ainsi aurait ce Soi-même en sa possession. — Mais ce retrait de la forme de l'objectalité de l'utile s'est déjà produit *en soi*, et de ce renversement intérieur procède le renversement effectif de l'effectivité, la nouvelle figure de la conscience, la *liberté absolue*.

On n'a guère plus en effet, en réalité, qu'une apparence vide d'objectalité, qui sépare | **534** | la conscience de soi de la possession. Car, d'une part, toute espèce de pérexistence et valeur des membres déterminés de l'organisation du monde effectif et du monde de la croyance est revenue dans cette détermination simple comme en son fondement et son esprit ; tandis que, d'autre part, cette dernière n'a plus rien de propre pour soi, elle est au contraire pure métaphysique, pur concept, ou savoir de la conscience de soi. De l'*être en soi* et *pour soi* de l'utile en tant qu'objet, la conscience reconnaît précisément que son *être en soi* est essentiellement *être pour autre chose* ; l'*être en soi* en tant que ce qui n'a pas de *Soi-même* est en vérité l'être en soi passif, ou encore, ce qui est pour un autre Soi-même. Or l'objet est pour la conscience dans cette forme abstraite du *pur être en soi*, car la conscience est pure *intellection* dont les différences sont dans la forme pure des concepts. — Mais l'*être pour soi* dans lequel revient l'être pour autre chose, le Soi-même, n'est pas un Soi-même

propre de ce qu'on appelle objet, distinct du Je ; la conscience en effet, en tant qu'intelligence pure n'est pas un Soi-même *singulier* face auquel l'objet se tiendrait pareillement comme un Soi-même propre, mais elle est le concept pur, la vision du Soi-même dans le Soi-même, l'absolue vue double *de soi-même* ; la certitude de soi est le sujet universel et le concept qui sait que ce sujet universel est l'essence de toute effectivité. Si donc l'utile n'était que l'alternance de moments qui ne rentre pas dans sa propre *unité*, et donc était encore un objet pour le savoir, cet objet cesse maintenant d'être cela, car le savoir | **535** | est lui-même le mouvement de ces moments abstraits, il est le Soi-même universel, le Soi-même tout aussi bien de soi-même que de l'objet, et en tant qu'universel, l'unité, retournant en soi, de ce mouvement.

L'esprit est donc ainsi présent comme *liberté absolue* ; il est la conscience de soi qui se saisit, de telle manière que sa certitude de soi-même est l'essence de toutes les masses spirituelles, tant du monde réel que du monde suprasensible, ou 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 uniquement spiritualité ; le monde, à ses yeux, est purement et simplement sa volonté, et celle-ci est volonté universelle. C'est-à-dire que celle-ci n'est pas l'idée vide de la volonté posée dans un consentement silencieux ou déléguée à des représentants, mais elle est volonté réellement générale, volonté universelle de tous les individus *singuliers* en tant que tels. La volonté, en effet, est en soi la conscience de la personnalité ou de tout un chacun, et c'est en tant que cette volonté effective véritable qu'elle doit être, comme essence consciente *de soi* de tous et de chaque personnalité, en sorte que chacun fasse toujours tout de manière indivise, et que ce qui entre en scène comme activité du tout soit l'activité immédiate et consciente de tout un *chacun*.

Cette substance indivise de la liberté absolue s'élève sur le trône du monde sans qu'une quelconque puissance soit en mesure de lui opposer une résistance. Dès lors, en effet, qu'en vérité la conscience seule est l'élément dans lequel les essences ou les puissances spirituelles | **536** | ont leur substance, tout leur système, qui s'organisait et se maintenait par la division en masses, s'est effondré, après que la conscience singulière a appréhendé l'objet de telle manière qu'il n'a plus d'autre essence que la conscience de soi elle-même, ou encore, qu'il est absolument le concept. Ce qui faisait du concept un *objet* qui est, c'était sa différenciation en masses *pérexistantes* disjointes les unes des autres ; mais dès lors que l'objet devient concept, il n'y a plus rien chez lui qui pérexiste encore ; la négativité a pénétré tous ses moments. Il accède à l'existence de telle manière que chaque conscience singulière se soulève de la sphère à laquelle elle était impartie, ne trouve plus son œuvre et son essence dans telle masse particularisée, mais appréhende son Soi-même comme le *concept* de la volonté, toutes les masses appréhendées comme des essences de cette volonté, et ne peut donc du coup s'effectiver que dans un travail qui soit travail global. C'est pourquoi, dans cette liberté absolue, sont anéantis tous les états de la société, qui sont les essences spirituelles en lesquelles le tout s'articule ; la conscience singulière qui ressortissait à un membre de cette articulation, qui voulait et œuvrait à des accomplissements en lui, a aboli sa limite : la fin qu'elle vise est la fin universelle, son langage est la loi universelle, son œuvre est l'œuvre universelle.

L'objet et la *différence* ont perdu ici la signification d'*utilité*, qui était le prédicat de tout être réel ; la conscience ne commence pas son mouvement chez lui comme chez un *objet étranger*, partant duquel elle reviendrait seulement en elle-même | **537** |, mais c'est l'objet qui est pour elle la conscience elle-même ; l'opposition consiste donc uniquement dans la différence de la conscience *singulière* et de la conscience *universelle* ; toutefois, la conscience singulière est à ses propres yeux immédiatement elle-même ce qui n'avait que l'*apparence* de l'opposition, elle est conscience universelle et volonté générale. L'*au-delà* de cette effectivité qui est la sienne plane au-dessus du cadavre de l'autonomie disparue de l'être réel ou cru, mais c'est uniquement comme l'émanation fétide d'un gaz fade, de *l'Êtresuprême** vide.

Il n'y a donc plus, après l'abolition des masses spirituelles différenciées et de la vie bornée des individus, ainsi que des deux mondes de cette vie, que le mouvement en soi-même de la conscience de soi universelle, comme interaction mutuelle de celle-ci dans la forme de l'*universalité* et dans la forme de la conscience *personnelle* ; la volonté générale rentre *en soi*, et est *volonté singulière*, face à laquelle se dressent la loi et l'œuvre universelles. Mais cette conscience *singulière* est tout aussi immédiatement consciente de soi-même comme volonté générale ; elle est bien consciente que son objet est une loi donnée par cette volonté générale et une œuvre accomplie par elle ; en entrant en

activité et en créant de l'objectalité, elle ne fait donc rien de singulier, mais uniquement des lois et des actions d'État.

Ce mouvement, par là même, est l'interaction de la conscience avec elle-même, dans laquelle elle ne libère rien qui prenne la figure d'un *objet* | **538** | *libre* venant lui faire face. Il s'ensuit qu'elle ne peut parvenir à aucune œuvre positive, ni à des œuvres universelles du langage, ni à celles de l'effectivité, ni à des lois et institutions universelles de la liberté *consciente*, ni à des actes et à des œuvres de la liberté *voulante*. — L'œuvre que pourrait faire de soi la liberté se donnant *conscience* consisterait en ceci qu'en tant que substance *universelle* elle se fasse *objet* et *être perdurable*. Cet être-autre serait chez elle la différence selon laquelle elle se partagerait en masses spirituelles pérexistantes et en membres articulés de divers pouvoirs ; de telle sorte que ces masses seraient en partie les simples *choses de pensée* d'un *pouvoir* législatif, judiciaire et exécutif disjoint ; mais qu'elles seraient, d'autre part et aussi, les *essences réelles*, qui se sont données dans le monde réel de la culture, et, dès lors qu'on observerait de plus près le contenu de l'activité universelle, seraient les masses particulière du travail, qui sont différenciées plus avant en *états ou ordres sociaux* plus spécifiques. — La liberté universelle qui se serait partagée de cette manière en ses membres, et par là même précisément se serait faite substance *qui est*, serait par là même libre de l'individualité singulière et répartirait la *foule* des *individus* entre ses divers membres. Mais ceci aurait pour effet de réduire l'activité et l'être de la personnalité à une seule branche du tout, à une espèce d'être et d'activité. Posée dans l'élément de l'être elle aurait la signification d'une personnalité *déterminée* ; cesserait d'*être* en vérité conscience de soi universelle. Celle-ci en l'espèce ne se | **539** | laisse abuser quant à l'*effectivité* ni par la *représentation* imaginaire de l'obéissance sous des lois *auto-délivrées* qui lui impartiraient une partie, ni par sa représentation dans la production législative et l'activité universelle — elle ne se laisse pas déposséder de l'effectivité qui consiste à donner *elle-même* les lois et à accomplir *elle-même* non pas une œuvre singulière, mais l'œuvre universelle elle-même ; partout, en effet, où le Soi-même est seulement *représenté* par une instance autre et *figuré* dans une représentation, il n'est pas *effectif* ; là où il a un *représentant*, il n'est pas.

De même que la conscience de soi singulière ne se trouve pas dans cette *œuvre universelle* de la liberté absolue en tant que substance existante, elle ne se trouve pas davantage dans des *actes* proprement dits et des actions *individuelles* de la volonté de celle-ci. Pour que l'universel en vienne à un acte, il faut qu'il se ramasse tout entier dans l'unicité de l'individualité et mette au sommet une conscience de soi singulière ; la volonté générale en effet n'est volonté *effective* que dans un Soi-même qui est Un. Mais ceci a pour conséquence que *toutes les autres individualités singulières* sont exclues du *tout* de cet acte et n'y ont qu'une part limitée, en sorte que cet acte ne serait pas l'acte de la conscience de soi *universelle effective*. — La liberté universelle ne peut ainsi produire aucune œuvre ni aucun acte positifs ; il ne lui reste que l'*activité négative* ; elle n'est que la *furie* du disparaître.

Mais l'effectivité la plus haute et la plus opposée à la liberté universelle, ou plus exactement, l'unique objet qui devient encore pour elle, c'est la liberté et | **540** | la singularité de la conscience de soi effective elle-même. Cette même universalité, en effet, qui ne se laisse pas parvenir à la réalité de l'articulation organique, et qui vise à se conserver dans la continuité indivise, se différencie en même temps en elle-même tout simplement parce qu'elle est mouvement ou conscience. Et c'est en vertu de sa propre abstraction qu'elle se sépare en extrêmes précisément aussi abstraits, en la froide et inflexible universalité simple, ainsi qu'en la raideur cassante, discrète, absolue et la ponctualité entêtée de la conscience de soi effective. Une fois qu'elle en a fini avec l'anéantissement de l'organisation réelle et qu'elle pérexiste désormais pour soi, c'est là son unique objet — objet qui n'a plus d'autre contenu, possession, existence et extension extérieure, mais qui n'est plus que ce savoir de lui-même comme Soi-même singulier absolument pur et libre. Ce à même quoi il peut être appréhendé, n'est que son existence *abstraite* en général. Le rapport entre ces deux termes, étant donné qu'ils sont indivisiblement et absolument pour soi, et ne peuvent donc déléguer aucune partie dans quelque élément médian que ce soit qui les rattacherait l'un à l'autre, est donc la pure négation entièrement *dépourvue de médiation* ; savoir, la négation du singulier en tant que ce qui, dans l'universel, *est*. L'unique œuvre et l'unique exploit de la liberté universelle est donc la *mort*, une *mort* qui n'embrasse rien et n'est remplie intérieurement par rien, car ce qui est nié, c'est le point non rempli d'un contenu du Soi-même absolument libre ; c'est donc la mort | **541** | la plus froide, la plus triviale, qui n'a pas plus d'importance que l'étêtage d'un chou ou qu'une gorgée

d’eau.

Toute la sagesse du gouvernement, tout l’entendement de la volonté universelle de s’accomplir, tient dans la platitude de cette syllabe. Le gouvernement n’est lui-même rien d’autre que le point qui s’installe fixement ou l’individualité de la volonté universelle. Lui, qui est un vouloir et un exécuteur procédant d’un point, veut et exécute en même temps un ordonnancement et un agissement déterminés. D’un côté, par conséquent, il exclut de son acte tous les autres individus, et d’autre part, il se constitue par là même en un gouvernement qui est une volonté déterminée, et par là même est opposé à la volonté universelle ; c’est pourquoi il ne peut tout bonnement pas faire autrement que se présenter comme une *faction*. Seule la faction *triomphante* s’appelle gouvernement, et c’est précisément en ce qu’il est une faction que réside immédiatement la nécessité qu’il périsse ; et c’est d’être gouvernement qui à l’inverse en fait une faction et le rend coupable. Si la volonté générale peut bien, quant à l’action effective du gouvernement, s’en tenir au crime qu’il commet contre elle, celui-ci n’a en revanche rien de déterminé et d’extérieur par quoi la faute de la volonté qui lui est opposée pourrait se présenter visiblement. Ne fait face, en effet, au gouvernement comme volonté générale *effective* que la pure volonté ineffective, l’*intention*. *Devenir suspect* vient donc prendre la place, ou encore, a la signification et l’effet | **542** | d’*être coupable*, et la réaction extérieure à cette effectivité qui réside dans l’intérieur simple de l’intention consiste en l’anéantissement sec et brutal de ce Soi-même qui est, et auquel on ne peut rien prendre, hormis son être même.

Dans cette *œuvre* qui est proprement la sienne, la liberté absolue devient pour elle-même un objet, et la conscience de soi découvre et apprend ce qu’elle *est. En soi*, elle est précisément cette *conscience de soi abstraite* qui anéantit en soi toute différence et toute pérexistence de la différence. C’est en tant que telle qu’elle est à ses yeux l’objet ; la *terreur* de la mort est la contemplation de cette essence négative qui est la sienne. Mais la conscience de soi absolument libre trouve cette réalité qui est la sienne toute différente de ce qu’était le concept que cette réalité avait d’elle-même, savoir, que la volonté générale n’est que l’essence *positive* de la personnalité, et que cette dernière ne se sait dans la volonté générale que positivement ou comme y étant conservée. Au contraire ici, pour la conscience de soi, qui en tant qu’intelligence pure sépare son essence positive et son essence négative — qui de manière générale sépare l’absolu sans prédicat en pure *pensée* et en pure *matière* —, le *passage* absolu de l’une dans l’autre est présent dans son effectivité. — La volonté générale, en tant que conscience de soi effective absolument *positive*, parce qu’elle est cette effectivité consciente de soi *poussée* jusqu’à la pensée *pure* ou jusqu’à la matière *abstraite*, se renverse en l’essence *négative*, et se manifeste tout aussi bien comme *abolition* de la *pensée de soi-même* ou de la conscience de soi. | **543** |

La liberté absolue, en tant que *pure* identité à soi-même de la volonté générale, a donc chez elle la *négation*, mais par là même aussi, tout simplement, la *différence*, et développe celle-ci à son tour comme une différence *effective*. La *négativité* pure a, en effet, dans la volonté universelle identique à soi l’*élément* de la *pérexistence*, ou encore la *substance* dans laquelle ses moments se réalisent ; elle a la matière qu’elle peut convertir en sa déterminité ; et dans la mesure où cette substance s’est montrée comme le négatif pour la conscience singulière, se redéveloppe alors l’organisation des masses spirituelles auxquelles la foule des consciences individuelles est impartie. Celles-ci ont éprouvé le sentiment de la crainte devant leur maître absolu, la mort, et n’ont de nouveau plus aucune réticence à l’égard de la négation et des différences, se subordonnent sous ces masses et retournent à une œuvre divisée et limitée, mais aussi, ce faisant, à leur effectivité substantielle.

L’esprit aurait été renvoyé brusquement de ce tumulte à son point de départ, c’est-à-dire au monde éthique et réel de la culture, lequel aurait été simplement rafraîchi et rajeuni par la peur du maître revenue dans les esprits. L’esprit devrait de nouveau parcourir et répéter sans cesse tout ce circuit de la nécessité, pour peu que le résultat fût l’interpénétration parfaite de la conscience de soi et de la substance — interpénétration dans laquelle la conscience de soi, qui aurait découvert | **544** | la force négative, par rapport à elle, de son essence universelle, voudrait se savoir et se trouver, non pas comme telle entité particulière, mais uniquement comme quelque chose d’universel, et pourrait par conséquent aussi supporter l’effectivité objectale de l’esprit universel, qui l’exclut en tant qu’entité particulière. — Mais dans la liberté absolue, ni la conscience, qui est enfoncée dans une existence multiple, ou qui se fixe certaines fins et pensées bien déterminées, ni un monde *extérieur* reconnu,

que ce soit celui de l'effectivité ou celui de la pensée, n'étaient en interaction mutuelle ; ce qui était en interaction, c'était le monde tout simplement, dans la forme de la conscience, comme volonté générale, et d'autre part, pareillement, la conscience de soi extraite de toute existence étendue, ou de toute fin et jugement multiple, et concentrée dans le Soi-même simple. C'est pourquoi la culture à laquelle elle parvient dans son interaction avec cette essence est la plus sublime et atteint ce point ultime où elle voit son effectivité simple et pure disparaître immédiatement et passer dans le Néant vide. Dans le monde de la culture proprement dite, la conscience de soi ne parvient pas à contempler sa négation ou son étrangement dans cette forme de la pure abstraction ; sa négation est au contraire la négation remplie d'un contenu ; elle est soit l'honneur, soit la richesse, qu'elle gagne tous deux à la place du Soi-même dont elle s'est étrangée ; ou encore, le langage de l'esprit et de l'intelligence auquel la conscience déchirée parvient ; ou bien, elle est le ciel de la croyance, ou l'utile des Lumières. Toutes ces déterminations sont perdues dans la perte que connaît le Soi-même dans la liberté absolue | **545** | ; sa négation est la mort sans signification, la pure terreur du négatif qui n'a en lui rien de positif, rien de remplissant. — Mais en même temps, cette négation, dans son effectivité, n'est pas quelque chose d'*étranger*, elle n'est ni la *nécessité* universelle qui réside dans l'au-delà, en laquelle le monde éthique périt, ni la contingence singulière de la possession personnelle ou de l'humeur du possédant dont la conscience déchirée se voit dépendante, mais elle est la *volonté générale*, la volonté universelle qui, dans cette ultime abstraction qui est la sienne, n'a rien de positif, et ne peut donc rien rendre en échange du sacrifice — mais c'est précisément pour cela que, de manière non intermédiée, elle ne fait qu'un avec la conscience de soi, ou encore : elle est le pur positif parce qu'elle est le pur négatif ; et la mort sans signification, la négativité du Soi-même, inassouvie par la plénitude d'un contenu, se renverse dans le concept intérieur en positivité absolue. Pour la conscience, l'unité immédiate de soi avec la volonté générale, sa revendication de se savoir comme tel point déterminé dans la volonté générale, se transforme en l'expérience tout simplement contraire. Ce qui y disparaît pour elle, c'est l'*être* abstrait, ou l'immédiateté du point sans substance, et cette immédiateté disparue est la volonté générale elle-même, comme laquelle elle se sait maintenant, dans la mesure où elle est *immédiateté abolie*, où elle est pur savoir ou pure volonté. La conscience par là même sait la volonté comme ce qu'elle est soi-même, et se sait elle-même comme essence, mais | **546** | pas comme l'essence qui *est immédiatement*, elle ne sait ni la volonté comme le gouvernement révolutionnaire, ou comme l'anarchie s'efforçant de constituer et instituer l'anarchie, ni ne se sait soi-même comme centre de telle faction, ou de la faction qui lui est opposée, mais c'est *la volonté générale* qui est son *pur savoir et vouloir*, et la *conscience* est volonté universelle, en tant qu'elle est tel pur savoir et vouloir. Elle ne s'y perd pas *elle-même*, car le pur savoir et vouloir est au contraire bien plus elle-même, la conscience, que le point atome de la conscience. Elle est donc l'interaction du pur savoir avec soi-même ; le pur *savoir*, en tant qu'*essence*, est la volonté générale ; mais cette *essence* n'est tout simplement que le pur savoir. La conscience de soi est donc le pur savoir de l'essence en tant que pur savoir. En outre, en tant que *Soi-même singulier*, elle est uniquement la forme du sujet ou de l'activité effective, et cette forme est sue par elle en tant que *forme* ; de la même façon, pour elle, l'effectivité *objectale*, l'*être*, est tout bonnement une forme dépourvue de Soi-même ; cette effectivité serait en effet le non-su ; or, ce savoir sait le savoir comme l'essence.

La liberté absolue a donc rajusté avec soi-même, neutralisé l'opposition de la volonté générale et de la volonté singulière ; l'esprit étrangé à soi, poussé à l'extrémité de son opposition, en laquelle le pur vouloir et la pure instance voulante sont encore distingués, rabaisse cette opposition au rang de forme transparente, et s'y trouve lui-même. — De même que le royaume du monde effectif passe dans celui de la croyance et de l'intelligence, la liberté absolue sort de son effectivité autodestructrice | **547** | et passe en un autre pays de l'esprit conscient de soi, où dans cette ineffectivité même elle est tenue pour le vrai, à la pensée duquel l'esprit se repaît dans la mesure exacte où *il* y est et demeure *pensée*, et sait cet être ainsi enfermé dans la conscience de soi comme l'essence parachevée et parfaite. Une nouvelle figure de l'esprit est née, celle de l'*esprit moral*. | **548** |

21 *Eine Art*.

22 Citation extraite du *Neveu de Rameau* de Diderot. Ici comme plus loin, Hegel cite, de mémoire, la traduction de Goethe (*Rameaus'Neffe, ein Dialog von Diderot, aus dem Manuskript übersetzt und mit Anmerkungen begleitet*, Leipzig, 1805, p. 286).

23 *In seiner Art gut sein*. L'expression peut aussi se lire comme : « Bon dans son espèce. »

24 Citation du *Neveu de Rameau* de Denis Diderot (trad. Goethe, *op. cit.*, p. 286).

25 *Neveu de Rameau* (trad. Goethe, *ibid.*, p. 77). Texte fortement modifié dans la traduction de Hegel.

26 *Die Absicht*, qui fait écho à « l'intelligence », *die Einsicht*.

27 *Der Aberglauben*. Le terme allemand se présente plus explicitement comme une perversion de la croyance.

28 Citation du *Neveu de Rameau* (trad. Goethe, *op. cit.*, p. 290).

29 Psaume 115 ; v. 4 et suiv.

30 Origène s'est châtré. Le désir (ici : *die Begierde*) est connoté sexuellement.

C.

l'esprit certain de lui-même ;
la moralité.

Le monde éthique a montré comme son destin et sa vérité l'esprit qui en lui n'avait fait que s'en aller, *le Soi-même singulier*. Or, cette *personne du droit* a sa substance et son plein contenu accompli hors d'elle-même. Le mouvement du monde de la culture et de la croyance abolit cette abstraction de la personne, et par l'achèvement de l'étrangement, par le degré suprême de l'abstraction, la substance devient d'abord pour le Soi-même de l'esprit *volonté générale*, puis, enfin, sa propriété. Le savoir semble donc ici être enfin devenu parfaitement identique à sa vérité ; car sa vérité est ce savoir lui-même, et toute opposition des deux côtés a disparu ; et cela, non pas *pour nous*, ou *en soi*, mais pour la conscience de soi elle-même. Elle s'est, en effet, rendue maître de l'opposition inhérente à la conscience elle-même. Celle-ci repose sur l'opposition de la certitude de soi-même et de l'objet ; or, l'objet est désormais à ses propres yeux lui-même la certitude de soi-même, le savoir — de la même façon que la certitude de soi-même | **549** | en tant que telle n'a plus de finalités propres, n'est donc plus dans la déterminité, mais est savoir pur.

Le savoir de la conscience de soi est donc à ses yeux la *substance* elle-même. La substance est pour elle de façon tout aussi *immédiate* qu'absolument *intermédiée* dans une unité indissociée. De manière *immédiate* : comme la conscience soucieuse des bonnes mœurs et de la coutume, la conscience de soi sait et fait elle-même le devoir et lui appartient comme à sa nature ; mais elle n'est pas un *caractère* comme la conscience éthique, qui, en vertu de son immédiateté, est un esprit déterminé, n'appartient qu'à l'Une des essentialités éthiques, et a ce côté de *ne pas savoir*. — Et elle est *médiation absolue*, comme la conscience qui se cultive et comme la conscience croyante ; car elle est essentiellement le mouvement du Soi-même, qui est d'abolir l'abstraction de l'*existence immédiate* et de devenir à ses yeux quelque chose d'universel — mais cela ne se produit ni par un pur étrangement et déchirement de son Soi-même et de l'effectivité — ni par la fuite. La conscience de soi est *présente* à soi *immédiatement* dans sa substance, car la substance est son savoir, est la pure certitude de soi-même contemplée, vision de cette certitude ; et précisément *cette immédiateté*, qui est sa propre effectivité, est toute effectivité, car l'immédiat est l'*être* lui-même ; et en tant qu'elle est l'immédiateté pure, purifiée par la négativité absolue, elle est *être* pur, elle est *être* tout court, ou encore, elle est *tout* être.

C'est pourquoi l'essence absolue n'est pas épuisée dans la détermination qui la définit comme l'*essence* simple | **550** | de la *pensée*, mais elle est toute *effectivité*, et cette effectivité n'est qu'en tant que savoir ; ce que la conscience ne saurait pas n'aurait aucun sens, et ne peut pas être une puissance pour elle ; toute objectalité et tout monde se sont retirés dans sa volonté qui sait. Elle est absolument libre en ce qu'elle sait sa liberté, et c'est précisément ce savoir de sa liberté qui est sa substance et sa fin et son unique contenu.

a. La vision morale du monde

La conscience de soi sait le devoir comme l'essence absolue ; elle n'est liée que par lui, et cette substance est sa propre conscience pure ; le devoir ne peut pas prendre pour elle la forme de

quelque chose d'étranger. Mais ainsi renfermée en elle-même, la conscience de soi morale n'est pas encore posée ni considérée comme *conscience*. L'objet est savoir immédiat, et, étant ainsi purement pénétré par le Soi-même, il n'est pas objet. Mais étant essentiellement médiation et négativité, elle a dans son concept la relation à un *être-autre* ; et est conscience. D'un côté cet être-autre, étant donné que le devoir constitue l'unique objet qu'elle vise essentiellement, est pour elle une effectivité totalement *dépourvue de signification*. Mais comme cette conscience est si parfaitement renfermée en soi, elle se comporte de manière parfaitement libre et indifférente à l'égard | **551** | de cet être-autre, en sorte que l'existence, de l'autre côté, est une existence complètement libérée par la conscience de soi, qui ne se réfère pareillement qu'à elle-même ; plus la conscience de soi devient libre, plus devient libre aussi l'objet négatif de sa conscience. Cet objet est ainsi un monde qui s'est achevé en lui-même en individualité propre, un Tout autonome de lois caractéristiques, en même temps qu'une marche autonome et une effectivation libre de celles-ci — une *nature*, tout simplement, dont les lois, aussi bien que son activité, lui appartiennent comme à une essence qui n'est pas en souci de la conscience de soi morale, pas plus que celle-ci ne l'est à son égard.

À partir de cette détermination, il se développe une *vision morale du monde* qui consiste en la *relation* de l'être en soi et pour soi *moral* et de l'être en soi et pour soi *naturel*. Au fondement de cette relation, il y a tout aussi bien la complète *indifférence* et l'*autonomie* propre réciproques de la *nature* et des fins et actions *morales*, que d'autre part la conscience de l'essentialité totalement unique du devoir et de la complète inautonomie et inessentialité de la nature. La vision morale du monde contient le développement des moments qui sont contenus dans cette relation de présupposés aussi totalement en conflit les uns avec les autres.

Est donc d'abord présupposée la conscience morale en général ; elle tient le devoir pour l'essence, elle qui est *effective* et *active*, et qui dans son effectivité et ses actes accomplit le devoir. Mais en même temps, il y a pour cette conscience morale, | **552** | la liberté présupposée de la nature, ou encore, elle *découvre* par expérience que la nature n'est pas soucieuse de lui donner la conscience de l'unité de son effectivité et de la sienne, et que donc *peut-être*, elle la laissera devenir *heureuse*, mais que, *peut-être*, aussi elle *ne* la laissera *pas* devenir heureuse. La conscience non morale, en revanche, trouvera peut-être par hasard son effectivation là où la conscience morale ne voit qu'une *incitation* à agir, mais elle ne se voit pas échoir par cette action le bonheur de la réalisation et de la jouissance de l'accomplissement. C'est pourquoi elle trouve bien plutôt des raisons de se plaindre d'un tel état d'inadéquation de soi-même et de l'existence, ainsi que d'injustice, qui lui impose de se restreindre à n'avoir son objet que comme *pur devoir*, mais lui refuse de voir et ce même objet et elle-même rendus *effectifs*.

La conscience morale ne peut pas renoncer à la félicité, et ne peut pas défaire ce moment de sa fin absolue. La fin qui est énoncée comme *pur devoir* a essentiellement ceci chez elle-même de contenir cette conscience de soi *singulière* ; la *persuasionindividuelle* et le savoir de cette persuasion constituaient un moment absolu de la moralité. Ce moment attenant à la *fin* devenue *objectale*, au devoir *accompli*, est la conscience *singulière* qui se contemple dans son effectivation, ou encore la *jouissance* qui de la sorte réside dans le concept, de manière certes non immédiate, de la moralité considérée | **553** | comme *mentalité*, mais uniquement dans le concept de l'effectivation de celle-ci. Toutefois, la jouissance réside aussi en elle comme *mentalité* ; car ce à quoi tend celle-ci, ce n'est pas à rester simple mentalité par opposition à l'action, mais à *agir*, à s'effectiver. Si l'on énonce la fin visée comme le tout associé à la conscience de ses moments, elle est ceci donc, que le devoir accompli soit tout aussi bien action purement morale qu'*individualité* réalisée, et que la *nature*, comme côté de la *singularité* face à la finalité abstraite, ne fasse qu'*un* avec cette fin. — De même qu'est nécessaire l'expérience de la disharmonie des deux côtés, parce que la nature est libre, de même le devoir estil aussi seul l'essentiel, et la nature est, face à lui, ce qui est dépourvu de Soi-même. Cette *fin* tout entière que constitue l'harmonie contient en soi-même l'effectivité elle-même. Elle est en même temps la *pensée* de l'*effectivité*. L'harmonie de la moralité et de la nature — ou encore, dès lors que la nature n'entre en ligne de compte que pour autant que la conscience fait l'expérience de l'unité de celle-ci avec elle-même — l'harmonie de la moralité et de la félicité, est *pensée* comme *étant* nécessairement, ou encore, elle est *postulée*. L'expression « *Exiger* » signifie, en effet, que l'on pense comme *étant* quelque chose qui n'est pas encore effectivement : elle désigne une nécessité non du *concept*, en tant que concept, mais de l'*être*. Mais la nécessité est en même temps essentiellement la relation par le concept. L'*être* exigé ne ressortit donc pas à l'activité de

représentation de la conscience contingente, mais réside dans le concept de moralité lui-même, dont le | **554** | vrai contenu est l'*unité* de la conscience *pure* et de la conscience *singulière* ; il appartient à cette dernière que cette unité soit *pour elle* comme une effectivité, ce qui dans le *contenu* de la fin visée est félicité, mais, dans sa *forme*, existence tout court. — C'est pourquoi cette existence exigée, ou l'unité des deux, n'est pas un vœu, ou, si on la considère comme une fin, n'est pas une fin dont l'atteinte serait encore incertaine, mais cette fin est une exigence de la raison, ou encore une certitude et une présupposition immédiates de celle-ci.

La première expérience mentionnée ci-dessus et ce postulat ne sont pas les seuls : il s'ouvre tout un cercle de postulats. La nature, en effet, n'est pas uniquement cette modalité *extérieure* entièrement libre dans laquelle la conscience aurait à réaliser sa fin comme en un pur objet. C'est la conscience qui *chez elle-même* est essentiellement quelque chose *pour quoi* cette autre effectivité libre est, c'est-à-dire qu'elle est elle-même quelque chose de contingent et de naturel. Cette nature, qui à ses yeux est la sienne, est *le règne des sens*, qui, sous la *figure* du vouloir, en l'espèce, de *pulsions instinctives* et d'*inclinations*, a pour soi une essentialité *déterminée* propre, ou encore, des *fins singulières*, et donc est opposée à la volonté pure et à sa finalité pure. Mais face à cette opposition, l'essence aux yeux de la conscience pure est au contraire la relation que la sensibilité entretient avec elle, l'unité absolue de celle-ci avec elle-même. L'une et l'autre, la pure pensée et la sensibilité de la conscience, sont *en soi une seule conscience*, et la pure pensée est précisément ce pour quoi | **555** | et dans quoi cette pure unité est ; tandis que pour elle, en tant que conscience, ce qui est, c'est l'opposition d'elle-même et des pulsions instinctives. Dans ce conflit de la raison et de la sensibilité, l'essence, pour la première nommée, est que ce conflit se résolve, et qu'en procède comme *résultat* l'unité de l'une et de l'autre, unité qui n'est pas cette première unité *originelle*, où l'une et l'autre sont en un seul individu, mais une unité qui procède de l'opposition *sue* de l'une et de l'autre. La première unité de ce genre est la moralité *effective*, car en elle est contenue l'opposition par laquelle le Soi-même est conscience, ou encore, est seulement enfin Soi-même effectif, et, en fait, est à la fois Soi-même et un universel ; ou encore, c'est là qu'est exprimée la *médiation* qui, comme nous le voyons, est essentielle à la moralité. — Dès lors que, parmi les deux moments de l'opposition, la sensibilité est purement et simplement l'*être-autre* ou le négatif, tandis qu'à l'inverse la pure pensée du devoir est l'essence dont rien ne peut être abandonné, l'unité produite semble ne pouvoir être établie que par l'abolition de la sensibilité. Mais comme celle-ci est elle-même un moment de ce devenir, le moment de l'*effectivité*, on devra d'abord se satisfaire, pour ce qui est de l'unité, de la formule selon laquelle la sensibilité est *conforme* à la morale. — Cette unité est pareillement un *être postulé*, elle n'*existe* pas ; car ce qui *existe*, c'est la conscience, ou l'opposition de la sensibilité et de la pure conscience. Mais en même temps, elle n'est pas un En soi, comme | **556** | le premier postulat, où la nature libre constitue l'un des côtés, et où en conséquence l'harmonie de cette nature avec la conscience morale tombe hors de cette dernière. Mais c'est ici la nature, au contraire, qui est chez elle la conscience, et il s'agit ici de la moralité en tant que telle, d'une harmonie qui est l'harmonie propre du Soi-même agissant ; c'est pourquoi la conscience doit elle-même la réaliser et toujours faire des progrès dans la moralité. Mais l'*achèvement* de celle-ci doit être *repoussé à l'infini*. Car s'il intervenait effectivement, la conscience morale s'abolirait elle-même. La *moralité*, en effet, n'est *conscience* morale que comme l'essence négative pour le pur devoir de laquelle la sensibilité n'est qu'une signification *négative*, n'est que *non-conforme*. Mais dans l'harmonie, la *moralité* comme *conscience*, autrement dit son *effectivité* disparaît, de même que dans la *conscience* morale ou dans l'effectivité son *harmonie* disparaît. L'achèvement ne peut donc être atteint effectivement, et ne peut, au contraire, qu'être pensé comme une *tâcheabsolue*, c'est-à-dire une tâche qui toujours demeure purement et simplement une tâche. Pourtant, dans le même temps, son contenu doit être pensé comme un contenu qui doit, purement et simplement, *être*, et qui ne demeure pas une tâche à accomplir, qu'on se représente, ou non, la conscience comme complètement abolie dans ce but ; ce qu'il faut en penser, à dire vrai, ne peut plus guère se distinguer clairement | **557** | dans l'obscur horizon de l'infinité où, précisément pour cette raison, l'atteinte du but doit être repoussée. Il faudra que soit dit proprement que la représentation déterminée ne doit pas intéresser et ne doit pas être recherchée, parce que cela conduit à des contradictions — celle d'une tâche qui doit rester tâche à accomplir, et néanmoins être accomplie — celle d'une moralité qui n'est plus censée être conscience, plus censée être effective. Mais en considérant que la moralité achevée contiendrait une contradiction, le caractère sacré de l'essentialité morale souffrirait, et le devoir absolu apparaîtrait comme quelque chose d'ineffectif.

Le premier postulat était l'harmonie de la moralité et de la nature objectale, la fin dernière du *monde* ; le second, l'harmonie de la moralité et de la volonté sensible, la fin dernière de la *conscience de soi* en tant que telle ; le premier, donc, l'harmonie dans la forme de l'*En soi*, le second, dans la forme de l'*être pour soi*. Mais l'élément médian qui relie ces deux fins dernières extrêmes qui sont pensées, c'est le mouvement de l'action *effective* elle-même. Elles sont des harmonies dont les moments, dans leur diversité abstraite, ne sont pas encore devenus objets ; ceci se produit dans l'effectivité où les côtés entrent en scène dans la conscience proprement dite, chacun comme l'*autre côté* de l'*autre*. Les postulats qui naissent ainsi, de même qu'ils ne contenaient précédemment que les harmonies séparées qui étaient en soi d'un côté, et celles qui sont *pour* soi, de l'autre, contiennent maintenant des harmonies *qui sont en et pour soi*.

La conscience morale, comme *savoir* et *vouloir simple* du pur *devoir*, | **558** | est référée dans l'action à l'objet contraire à sa simplicité — à l'effectivité du *cas multiple*, et elle a par là même un *rapport* moral multiple. Naissent ici, quant au contenu, la *pluralité* des lois, et quant à la forme, les puissances contradictoires de la conscience qui sait et de ce qui n'a pas de conscience. — En ce qui concerne d'abord les *devoirs* dans leur *pluralité*, ce qui importe pour la conscience morale en général c'est uniquement le *pur devoir* en eux ; les *nombreux devoirs* dans leur pluralité sont des devoirs *déterminés*, et donc, en tant que tels, ne sont rien de sacré pour la conscience morale. Mais en même temps, par le concept de l'*action* qui inclut en soi une effectivité multiple et donc une relation morale multiple, ils doivent, *nécessairement*, être considérés comme étant en soi et pour soi. Comme, en outre, ils ne peuvent être que dans une *conscience* morale, ils sont en même temps dans une autre conscience que celle pour qui seul le pur devoir, en tant que celui qui est pur, est en soi et pour soi et sacré.

Il est donc postulé qu'il y aurait une *autre* conscience qui les rend sacrés, ou qui les sait et les veut comme des devoirs. La première garde le pur devoir *indifférent* à tout *contenu déterminé*, et le devoir est seulement cette indifférence à l'égard du contenu. La seconde, en revanche, contient la relation tout aussi essentielle à l'action et la *nécessité* du contenu *déterminé* ; dès lors que les devoirs valent à ses yeux comme devoirs *déterminés*, le contenu par là même, en tant que tel, | **559** | lui est tout aussi essentiel que la forme par laquelle il est devoir. Cette conscience, de ce fait, est une conscience en laquelle l'universel et le particulier ne font tout simplement qu'un, et son concept est donc le même que celui de l'harmonie de la moralité et de la félicité. Cette opposition exprime, en effet, tout aussi bien la séparation de la conscience morale *identique à soi même* d'avec l'effectivité, qui, en tant qu'elle est l'*être multiple*, est en conflit avec l'essence simple du devoir. Mais si le premier postulat n'exprime que l'harmonie *qui est* de la moralité et de la nature, parce que la nature y est ce négatif de la conscience de soi, le moment de l'*être*, cet *en soi*, maintenant, est à l'inverse essentiellement posé comme conscience. Ce qui est, en effet, a maintenant la forme du *contenu* du *devoir*, ou encore, est la *déterminité* chez le *devoir déterminé*. L'En soi est donc l'unité d'essentialités, qui en tant qu'*essentialités simples* sont des essentialités de la pensée, et par conséquent ne sont que dans une conscience. Celle-ci est donc désormais un seigneur et maître du monde qui produit l'harmonie de la moralité et de la félicité, et en même temps sacralise les devoirs dans leur *pluralité*. Cette dernière chose signifie tout simplement que pour la conscience du *pur devoir*, le devoir déterminé ne peut pas être immédiatement sacré ; mais étant donné qu'il est pareillement *nécessaire* pour l'action effective, qui est une action déterminée, sa nécessité tombe de cette conscience dans une autre, qui, ce faisant, est l'intermédiant du devoir déterminé et du devoir pur, et donc le fondement de ce que le premier devoir vaut également. | **560** |

Mais, dans l'action effective, la conscience se comporte comme tel Soi-même déterminé, comme une instance parfaitement singulière ; elle est dirigée vers l'effectivité en tant que telle et a celle-ci pour fin ; car elle veut accomplir quelque chose. Le *devoir en général* tombe donc en dehors d'elle dans une autre essence, qui est conscience et qui est le législateur sacré du pur devoir. Pour la conscience agissante, précisément parce qu'elle est agissante, ce qui vaut immédiatement c'est l'Autre du pur devoir ; celui-ci est donc contenu d'une autre conscience et n'est sacré aux yeux de la première que de manière médiate, savoir, dans la seconde.

Comme il est posé par là que la validité du devoir en tant que ce qui est sacré *en soi et pour soi* tombe à l'extérieur de la conscience effective, il en résulte tout simplement que celle-ci se tient comme la conscience morale *imparfaite* de l'un des côtés. Et de même que, selon son *savoir*, la conscience

se sait donc comme conscience dont le savoir et la persuasion sont incomplets et contingents, de même, selon son *vouloir*, elle se sait comme conscience dont les fins sont affectées de sensibilité. C'est pourquoi, en vertu de son indignité, elle ne peut pas attendre la félicité comme quelque chose dont la venue est nécessaire, mais ne peut que la considérer comme quelque chose de contingent, et demeurer dans l'expectative d'une grâce.

Toutefois, bien que l'effectivité de cette conscience soit imparfaite, pour sa *pure* volonté et sapience le devoir vaut pour l'essence ; dans le concept, dans la mesure où celui-ci est opposé à la réalité, ou dans la pensée, la conscience morale est donc parfaite. Mais l'essence absolue est précisément cette chose pensée, cette chose postulée au-delà | **561** | de l'effectivité ; elle est donc la pensée dans laquelle le savoir et vouloir moralement imparfaits passent pour parfaits, et où par conséquent aussi, dès lors qu'elle prend ce savoir et vouloir pour pleinement importants, la félicité est octroyée selon la dignité, c'est-à-dire, selon le *mérite qui lui est attribué*.

La vision du monde, en cela, est achevée ; dans le concept de la conscience de soi morale, en effet, les deux côtés, pur devoir et effectivité sont posés au sein d'une Unité, et par ce fait même, l'un aussi bien que l'autre sont posés non pas comme étant en soi et pour soi, mais comme *moments*, ou comme abolis. Ceci advient à la conscience dans la dernière partie de la vision morale du monde ; la conscience pose, en effet, le pur devoir dans une autre essence que ce qu'elle est elle-même, c'est-à-dire qu'elle le pose, partie, comme quelque chose de *représenté*, partie, comme quelque chose qui n'est pas ce qui vaut en soi et pour soi, et que c'est au contraire le non-moral qui passe pour parfait. Et de la même manière, elle se pose elle-même comme une conscience dont l'effectivité, qui n'est pas adéquate au devoir, est abolie, et qui, en ce qu'elle est *abolie*, ou encore, dans la *représentation* de l'essence absolue, ne contredit plus la moralité.

Pour la conscience morale elle-même, toutefois, sa vision morale du monde n'a pas cette signification qu'elle développerait en elle son propre concept et s'en ferait son objet. Elle n'a pas de conscience quant à cette opposition de forme, ni quant à l'opposition selon le contenu, | **562** | dont elle ne corrèle ni ne compare les parties, mais qu'elle roule devant soi dans son propre développement, sans être le *concept* qui tient ensemble les moments. Elle n'a, en effet, le savoir de l'*essence pure* ou de l'objet que dès lors que celui-ci est *devoir*, que dans la mesure où il est objet *abstrait* de sa conscience pure, comme pur savoir, ou encore, comme soi-même. Elle se comporte donc de manière seulement pensante, et non concevante. C'est pourquoi l'objet de sa conscience *effective* ne lui est pas encore transparent ; elle n'est pas le concept absolu qui seul appréhende l'*être-autre* en tant que tel, appréhende son contraire absolu comme soi-même. Certes, elle tient sa propre effectivité, comme toute effectivité objectale, pour l'*inessentiel* ; mais sa liberté est la liberté de la pensée pure, aux yeux de laquelle en même temps, pour cette raison, la nature est advenue comme quelque chose de tout aussi libre. Comme l'un et l'autre, la *liberté* de l'*être* et son enfermement dans la conscience, sont en elle de la même façon, son objet devient comme un objet qui *est*, et qui *en même temps* n'est que *pensé*. Dans la dernière partie de sa vision, le contenu est essentiellement posé de telle manière que son *être* est un être *représenté*, et cette liaison de l'être et du penser est énoncée comme ce qu'elle est en fait, savoir, l'activité de *représentation*.

Dès lors que nous considérons la vision morale du monde de telle manière que ce mode objectal ne soit rien d'autre que le concept de la conscience de soi morale elle-même qu'elle se rend objectal, | **563** | il résulte de cette conscience quant à la forme de son origine une autre figure de sa présentation. — La première chose, en effet, dont on part, est la conscience de soi morale *effective*, ou le fait même *qu'il y en ait une*. Le concept, en effet, la pose dans la détermination qui fait que pour elle toute effectivité n'a tout simplement d'essence que dans la mesure où elle est conforme au devoir, et il pose cette essence comme savoir, c'est-à-dire en unité immédiate avec le Soi-même effectif ; en sorte que cette unité est elle-même effective, elle *est* une conscience morale effective. — Or celle-ci, en tant que conscience, se représente son contenu comme un objet, savoir, comme *fin dernière du monde*, comme harmonie de la moralité et de toute espèce d'effectivité. Mais dès lors qu'elle représente cette unité comme un *objet* et n'est pas encore le concept qui a le pouvoir sur l'objet en tant que tel, cette unité n'est pour elle qu'un négatif de la conscience de soi, ou encore, tombe hors d'elle, comme un au-delà de son effectivité, mais en même temps comme un au-delà qui, certes, est pensé aussi comme *étant*, mais n'est que pensé.

Ce qu'il lui reste ainsi, ce qui reste à la conscience de soi, qui, en tant que telle, est *autre chose*

que l'objet, c'est la non-harmonie de la conscience du devoir et de l'effectivité, savoir, de sa propre effectivité. En sorte que la proposition dit maintenant : il *n'y a pas* de conscience de soi *effective moralement achevée* ; et comme le moral n'est tout simplement que dans la mesure où il est accompli, puisque le devoir est le *pur en soi* sans mélange et que la moralité ne consiste que dans l'adéquation à cette | **564** | instance pure, la seconde proposition s'énoncera tout simplement comme suit : *il n'y a pas de réalité moralement effective*.

Mais dès lors que, troisièmement, la conscience de soi est un Soi-même unique, elle est *en soi* l'unité du devoir et de l'effectivité ; cette unité devient donc un objet pour elle, comme moralité achevée — mais aussi comme un *au-delà* de son effectivité —, lequel à son tour est cependant censé être effectif.

Dans ce but visé, savoir l'unité synthétique des deux premières propositions, l'effectivité consciente de soi tout aussi bien que le devoir ne sont posés que comme des moments abolis ; aucun de ces moments, en effet, n'est unique et singulier, mais l'un et l'autre, dans la détermination essentielle de qui il est d'être *libre de l'autre*, ne sont ainsi chacun au sein de cette unité plus libres par rapport à l'autre, et sont donc l'un et l'autre abolis, et deviennent ainsi en tant que tels, par le contenu, objet, où *chacun vaut pour l'autre*, et, quant à la forme, objets de telle manière que cette permutation qu'ils opèrent ne soit en même temps que dans la *représentation*. Ou encore, ce qui *n'est pas effectivement* moral, étant aussi bien pur penser et élevé loin au-dessus de son effectivité, est malgré tout moral dans la représentation et est pris comme entièrement valable. Ainsi est produite la première proposition, savoir, qu'il *y a* une conscience de soi morale, mais elle est reliée à la seconde, savoir, qu'il n'*y en a* pas, c'est-à-dire qu'il *y en a une*, mais seulement dans la représentation, ou encore, qu'il n'y en a certes pas, mais que, malgré tout, il y en a une autre qui la tient pour telle. | **565** |

b. Le travestissement[31]

Dans la vision morale du monde, nous voyons d'un côté la conscience *produire elle-même* avec *conscience* son objet ; nous ne la voyons pas le trouver comme quelque chose d'étranger, non plus que nous ne voyons cet objet lui advenir de manière non consciente ; mais elle procède en tous lieux en fonction d'un fondement à partir duquel elle *pose* l'*essence objectale* ; elle sait donc celle-ci comme étant soi-même, car elle se sait comme l'élément *actif* qui la produit. En sorte qu'elle semble ici parvenir à son repos et contentement, car elle ne peut trouver ceux-ci que là où elle n'a plus besoin d'aller encore au-delà de son objet, puisque celui-ci ne va plus au-delà d'elle. Mais, d'un autre côté, elle le met ailleurs, le transporte elle-même au contraire *hors de soi*, comme un au-delà d'elle-même. Mais cet étant en soi et pour soi est tout aussi bien posé comme un en soi et pour soi qui n'est pas libre de la conscience de soi, mais qui est pour les fins de celle-ci et par son entremise.

C'est pourquoi la vision morale du monde n'est rien d'autre en fait que le développement selon ses divers côtés de cette contradiction fondamentale ; pour employer une expression kantienne qui trouve ici sa plus grande adéquation, elle est un *nid entier* de contradictions sans pensée. Dans ce développement, la conscience se comporte de telle manière qu'elle fixe fermement un moment, puis de là passe | **566** | immédiatement à l'autre et abolit le premier ; mais de même qu'elle a mis en place, qu'elle a *investi* ce second moment, elle le *travestit*, le contrefait également à son tour, et fait même de son contraire l'essence. Dans le même temps, elle est, *aussi*, consciente de sa contradiction et de son *travestissement*, car elle passe sans transition, *immédiatement en relation avec ce moment même*, d'un moment à son contraire ; *parce qu'*un moment n'a pas de réalité pour elle, elle le pose précisément lui comme *réel*, ou encore, ce qui est la même chose, pour prétendre et affirmer un *moment* comme étant en soi, elle affirme le *moment opposé* comme celui qui est en soi. Elle confesse par là même qu'elle ne prend, en fait, ni l'un ni l'autre au sérieux. Et c'est ce qu'il nous faut maintenant examiner dans les moments de ce mouvement d'escamotage.

Laissons tranquillement reposer sur lui-même le présupposé selon lequel il y a une conscience morale effective, puisque aussi bien il n'est pas fabriqué immédiatement en relation à quelque chose qui précède, et tournons-nous vers l'harmonie de la moralité et de la nature, le premier postulat. Celle-ci est censée être *en soi*, et non pour la conscience effective, n'est pas censée être présente : le présent n'est au contraire que la contradiction entre les deux. Dans le présent, la *moralité* est admise comme *donnée*, et l'effectivité est ainsi disposée qu'elle n'est pas en harmonie avec elle. Mais la

conscience morale *effective* est une conscience *agissante* ; c'est précisément en cela que consiste l'effectivité de sa moralité. Mais dans l'*action* elle-même, cette position est immédiatement travestie. L'action n'est, en effet, pas autre chose que | **567** | l'effectivation de la fin morale intérieure, pas autre chose que la production d'une *effectivité déterminée par la fin visée*, ou encore, de l'harmonie de la fin morale et de l'effectivité proprement dite. En même temps, l'accomplissement de l'action est pour la conscience, il est le *présent* de cette unité de l'effectivité et de la fin visée ; et comme dans l'action accomplie, la conscience s'effective au titre de telle conscience singulière, ou encore, contemple l'existence revenue en elle, et que c'est en cela que consiste la jouissance, l'effectivité de la fin morale contient en même temps aussi la forme de cette effectivité qu'on appelle jouissance et félicité. — L'action accomplit donc en fait immédiatement ce qui était disposé à ne pas avoir lieu, et n'était censé être qu'un postulat, qu'un au-delà. La conscience exprime donc par l'acte que toute sa postulation n'est pas à prendre au sérieux, parce que le sens de l'action est au contraire de rendre présent quelque chose qui n'était pas censé être dans le présent. Et dès lors qu'au nom de l'action on postule l'harmonie — car ce qui est censé devenir *effectif* par l'action, doit être ainsi *en soi*, sinon l'effectivité ne serait pas *possible* — la corrélation de l'action et du postulat est faite de telle manière qu'au nom de l'action, c'est-à-dire de l'harmonie *effective* de la fin et de l'effectivité, cette harmonie est posée comme *non effective*, comme *au-delà*. | **568** |

Dès lors qu'*il y a action*, c'est que l'*inadéquation* de la fin visée et de l'effectivité n'est pas du tout prise au sérieux. En revanche, *le fait même de l'activité* semble lui être pris au sérieux. Mais en fait, l'action effective n'est qu'action de la conscience *singulière*, n'est donc elle-même que quelque chose de singulier, et l'œuvre est contingente. Or la fin visée par la raison, en tant que fin universelle et englobant tout, n'est rien moins que le monde tout entier ; est une fin ultime qui déborde largement le contenu de telle action singulière déterminée, et doit donc aussi de manière générale être mise au-delà de tout agissement effectif. Comme c'est le plus grand bien universel qui doit être réalisé, on ne fait rien de bien. Mais, en fait, la *nullité* de l'action effective et la *réalité* de la seule fin tout *entière*, qui sont maintenant mises en place, sont à leur tour travesties, détournées dans toutes les directions. L'action morale n'est pas quelque chose de contingent et de limité, car elle a pour essence le pur *devoir*. C'est celui-ci qui constitue l'*unique* fin *tout entière* ; et l'action, en tant qu'effectivation de cette fin, et en dépit de toute autre espèce de limitation du contenu, est l'accomplissement de la fin absolue tout entière. Ou encore, si à son tour on prend et admet l'effectivité comme une nature qui a ses lois *propres* et est opposée au pur devoir, en sorte donc que le devoir ne puisse pas réaliser sa loi en elle, il *ne s'agit pas* alors en fait, dès lors que le devoir en tant que tel est l'essence, *de l'accomplissement* du pur devoir, qui est le | **569** | but tout entier ; car l'accomplissement au contraire n'aurait pas pour fin le pur devoir, mais son opposé, l'*effectivité*. Mais le fait qu'il ne s'agisse pas de l'effectivité est à son tour travesti ; selon le concept, en effet, de l'activité morale, le pur devoir est essentiellement conscience *active* ; il doit donc à tout le moins y avoir action, le devoir absolu doit être exprimé dans la nature tout entière et la loi morale doit devenir loi naturelle.

Si donc nous laissons ce *bien suprême* passer pour l'essence, la moralité n'est pas du tout, pour la conscience, quelque chose à prendre au sérieux. Car dans ce souverain bien, la nature n'a pas une autre loi que la moralité. En sorte que c'est l'action morale elle-même qui tombe et disparaît, étant donné qu'il n'y a d'agir qu'en présupposant un négatif que doit abolir l'action. Mais si la nature est conforme à la loi des mœurs, celle-ci serait déjà outragée par l'action, par l'abolition de ce qui est. — On fait donc dans cette hypothèse la concession, comme d'un état essentiel, d'un état où l'action morale est superflue et n'a pas du tout lieu. Le postulat de l'harmonie de la moralité et de l'effectivité, d'une harmonie qui est posée par le concept de l'action morale, qui est de mettre l'une et l'autre en accord, s'exprime donc aussi, de ce côté, comme ceci : étant donné qu'agir moralement est la fin absolue, la fin absolue est qu'il n'y ait pas du tout d'action morale. | **570** |

Si donc nous mettons ensemble ces moments par lesquels la conscience progressait lentement dans sa représentation morale, il apparaît clairement qu'elle abolit à son tour chacun d'entre eux en son contraire. Elle part du constat que *pour elle* la moralité et l'effectivité ne s'harmonisent pas, mais elle ne prend pas ces choses au sérieux, étant donné que dans l'action *pour elle* cette harmonie existe présentement. Et cette *action* non plus, elle ne la prend pas très au sérieux, étant donné qu'elle est quelque chose de singulier ; elle vise en effet une fin si haute : *le bien suprême*. Mais tout ceci n'est, une fois de plus, qu'un nouveau travestissement de la chose, car en cela toute

action et toute moralité tomberaient complètement. Ou encore, elle n'est pas à proprement parler très sérieusement intéressée par l'action *morale*, mais le plus souhaitable de tout, l'absolu, serait que le souverain bien fût effectué et que l'action morale soit superflue.

À partir de ce résultat, la conscience doit continuer sa lente progression dans son mouvement contradictoire, et travestir nécessairement une fois encore l'*abolition*[32] de l'action morale. La moralité est l'En soi ; pour qu'elle ait lieu, la fin ultime du monde peut ne pas être réalisée, mais la conscience morale doit être *pour soi*, et elle doit trouver déjà là *une nature qui lui soit opposée*. Mais elle-même chez elle-même doit être achevée. Ce qui nous amène au second postulat de l'harmonie d'elle-même et de la nature qui est immédiatement chez elle : la sensibilité. La conscience de soi morale instaure sa fin comme pure, comme indépendante des inclinations et des pulsions, de telle manière que | **571** | cette fin ait éliminé[33] en elle les fins propres à la sensibilité. — Simplement, cette abolition de l'essence sensible qu'elle instaure, elle la travestit à son tour tout aussitôt. Elle agit, mène sa fin à l'effectivité, et la sensibilité consciente de soi qui est censée être abolie est précisément cet élément médian entre la pure conscience et l'effectivité, elle est l'outil que la conscience pure utilise pour s'effectiver, ou encore, elle est l'organe et tout ce qu'on appelle pulsion, inclination. L'abolition des inclinations et pulsions n'est donc pas une affaire sérieuse, car ce sont elles précisément qui sont *la conscience de soi en train de s'effectiver*. Mais elles ne doivent pas non plus être *réprimées*, elles doivent seulement être *conformes* à la raison. Et elles lui sont, au demeurant, conformes, étant donné que l'*action* morale n'est rien d'autre que la conscience en train de s'effectiver, donc de se donner la figure d'une *pulsion instinctive*, c'est-à-dire qu'elle est immédiatement l'harmonie présente de la pulsion et de la moralité. Mais, en fait, la pulsion n'est pas seulement cette figure vide qui pourrait avoir en soi un autre ressort que celui qu'elle est, et être poussée par lui ; car la sensibilité est une nature qui a chez elle-même ses propres lois et ses propres ressorts[34] ; c'est pourquoi la moralité ne peut pas prendre au sérieux l'hypothèse qu'elle serait le ressort qui impulse les pulsions, l'angle d'inclinaison des inclinations. Car dès lors que celles-ci ont leur propre déterminité bien établie et leur propre contenu spécifique, ce serait plutôt au contraire la conscience à laquelle elles seraient censées être conformes qui leur serait conforme ; conformité dont la conscience de soi morale prie qu'on l'en dispense. L'harmonie | **572** | de l'une et de l'autre n'est donc qu'en *soi* et n'est que *postulée*. – Dans l'action morale, l'harmonie *présente* de la moralité et de la sensibilité venait d'être mise en place, mais tout ceci, *maintenant*, est délogé de cette position et travesti ; l'harmonie se trouve au-delà de la conscience dans un lointain nébuleux où l'on ne peut plus bien distinguer ni concevoir quoi que ce soit ; car pour ce qui est de concevoir cette unité, comme nous venons précisément de le tenter, il a fallu y renoncer. — Mais dans cet En soi la conscience, tout simplement, s'abandonne. Cet En soi est son achèvement moral, où le combat de la moralité et de la sensibilité a cessé, et où cette dernière est adéquate à la première d'une manière tout à fait incompréhensible. — C'est pour cette raison que cet achèvement n'est à son tour qu'un nouveau déplacement et travestissement de la Chose, car en fait, la *moralité* s'y abandonnerait bien plutôt elle-même, étant donné qu'elle est seulement conscience de la fin absolue dans sa *pureté*, en *opposition* donc à toutes les autres fins ; elle est tout autant l'*activité* de cette pure fin qu'elle a conscience de l'élévation au-dessus de la sensibilité, de l'immixtion de celle-ci en elle, et de son affrontement et de son combat avec elle. — Et la conscience exprime elle-même que cet achèvement moral n'est rien de sérieux pour elle, en simulant son déport dans l'*infinité*, c'est-à-dire en affirmant qu'il n'est jamais achevé.

Ce qui a validité pour elle, au contraire, c'est donc seulement cet état intermédiaire d'inachèvement ; état qui cependant est encore censé être au moins une *progression* vers l'achèvement. Simplement, cet état ne peut pas être cela non plus, car | **573** | la progression dans la moralité serait au contraire plutôt une marche vers le naufrage de celle-ci[35]. Le but, en effet, serait le néant évoqué ci-dessus, ou l'abolition de la moralité et de la conscience elle-même ; or s'approcher de plus en plus près du Rien, c'est *diminuer*. Outre cela, *progresser*, tout aussi bien que *diminuer*, impliquerait l'hypothèse de différences de *grandeur* dans la moralité. Or il ne peut être question de celle-ci dans la moralité. Dans la moralité en tant que conscience pour qui la fin éthique est le *pur* devoir, il n'est absolument pas question de penser à une diversité, et encore moins à la superficielle différence de grandeur ; il n'y a qu'une seule Vertu, qu'un seul Devoir, qu'une seule Moralité.

Dès lors, donc, que ce n'est pas l'achèvement moral qui est pris au sérieux, mais au contraire l'état intermédiaire, c'est-à-dire, comme nous venons de l'expliciter, la non-moralité, nous revenons,

d'un autre côté, au contenu du premier postulat. On ne voit pas[36], en effet, comment revendiquer la félicité pour cette conscience morale en vertu de sa *dignité*. Elle est bien consciente de son inachèvement, et par conséquent ne peut pas, de fait, revendiquer la félicité comme un mérite, comme quelque chose dont elle serait digne, mais uniquement l'attendre d'une grâce libre, c'est-à-dire, demander la félicité *en tant que telle* en soi et pour soi, et l'attendre, non pas en faisant fond sur cette raison absolue, mais en fonction de la contingence et de l'arbitraire. — La non-moralité énonce précisément en ceci ce qu'elle est : savoir, que ce n'est pas la moralité qui l'intéresse, mais | **574** | la félicité en soi et pour soi sans relation à celle-ci.

Par ce second côté de la vision morale du monde, c'est encore l'autre affirmation du premier côté qui est abolie, celle dans laquelle est présupposée la disharmonie de la moralité et de la félicité. — L'expérience est faite, en effet, que dans ce présent les choses iraient bien souvent mal pour ce qui est moral, et se passeraient en revanche de manière souvent heureuse pour ce qui est immoral. Mais l'état intermédiaire de la moralité inachevée, qui s'est avéré être l'essentiel, montre manifestement que cette perception et cette expérience censée être ne sont qu'un travestissement de la chose. Étant donné, en effet, que la moralité est inachevée, c'est-à-dire que la moralité en fait *n'est pas*, que peutil y avoir en l'expérience qui ferait qu'elle irait mal ? — Dès lors que, dans le même temps, il est ressorti qu'il s'agit de la félicité en soi et pour soi, il apparaît que, dans le jugement selon lequel l'immoral se portait bien, on ne songeait pas en l'occurrence à un déni du droit qui se produirait ici. L'attribution de l'épithète immorale à un individu, dès lors que la moralité, de toute façon, est inachevée, tombe *en soi*, et n'a donc qu'un fondement arbitraire. En sorte que le sens et le contenu du jugement de l'expérience sont uniquement que la félicité en soi et pour soi ne devrait pas échoir à certains, c'est-à-dire que sous le manteau de la moralité, c'est l'*envie* qui se dissimule. Quant à la raison pour laquelle ce qu'on appelle bonheur devrait échoir à d'autres, c'est la bonne amitié, | **575** | qui leur *octroie* et *souhaite* — ainsi qu'à soi-même, cette grâce : c'est-à-dire cette contingence.

La moralité, dans la conscience morale, est donc inachevée, c'est cela que nous sommes en train d'établir, alors qu'il est de son essence d'être seulement *le pur achevé* ; la moralité inachevée, par conséquent, est impure, ou encore, elle est immoralité. La moralité proprement dite est donc dans une autre essence que dans la conscience effective ; une essence qui est un législateur moral saint. — La moralité *inachevée* dans la conscience qui est le fondement de cette postulation a *d'abord* cette signification que la moralité, en étant posée comme *effective* dans la conscience, se trouve dans la relation à *autre chose*, à une existence, et conserve donc chez elle-même l'être-autre ou la différence qui fait naître une foule multiple de commandements moraux. Mais la conscience de soi morale tient en même temps ces *nombreux* devoirs pour inessentiels ; car il ne s'agit toujours que du devoir pur et unique, et, dans la mesure où ceux-ci sont des devoirs *déterminés*, ils n'ont pas *pour elle* de vérité. Ils ne peuvent donc avoir leur vérité que dans autre chose et sont — ce qu'ils ne sont pas pour elle — sacrés par l'entremise d'un législateur sacré. — Mais ceci n'est soi-même à son tour qu'un travestissement de la Chose. La conscience de soi morale, en effet, est à ses propres yeux l'absolu, et le devoir n'est tout simplement que ce qu'*elle sait* comme devoir ; or, elle ne sait comme devoir que le pur devoir ; ce qui n'est pas sacré à ses yeux n'est pas sacré en soi, et ce qui n'est pas sacré en soi ne peut être rendu sacré | **576** | par l'essence sacrée. Il n'est donc pas du tout question sérieusement pour la conscience morale de faire sacraliser quelque chose *par une autre* conscience que ce qu'elle est elle-même, car n'est tout simplement sacré à ses yeux que ce qui l'est par *soi et en elle*. – Il est donc tout aussi peu sérieusement question que cette autre essence soit une essence sacrée, car serait alors censé parvenu en elle à l'essentialité quelque chose qui, pour la conscience morale, c'est-à-dire en soi, n'a pas d'essentialité.

Si l'on avait postulé l'essence sacrée de telle manière qu'en elle le devoir aurait sa validité non comme pur devoir, mais comme une pluralité de devoirs *déterminés*, cette essence sacrée doit donc de nouveau être détournée et travestie, et l'autre essence ne doit être sacrée que dans la mesure où seul *le pur devoir* en elle a validité. Le pur devoir, au demeurant, n'a de validité, en fait, que dans une autre essence, et non dans la conscience morale. Bien qu'en elle semble valoir seule la pure moralité, cette conscience morale doit cependant être disposée autrement, car elle est en même temps conscience naturelle. La moralité en elle est affectée et conditionnée par la sensibilité, n'est donc pas en soi et pour soi, mais est une contingence de la *volonté* libre ; mais en elle, comme *volonté* pure, elle est une contingence du *savoir* ; et par conséquent, *en soi et pour soi*, la moralité est dans une autre essence.

Cette essence est donc ici la moralité pure achevée, parce que en elle cette dernière n'est pas en relation | **577** | à la nature et à la sensibilité. Seule la *réalité* du pur devoir est son *effectivation* en nature et en sensibilité. La conscience morale situe son imperfection dans le fait qu'en elle la moralité a une relation positive à la nature et à la sensibilité, étant donné que ce qu'elle considère comme un moment essentiel de la moralité, c'est de n'avoir purement et simplement qu'une relation *négative* avec elles. Tandis que la pure essence morale, à l'inverse, parce qu'elle est sublimement au-dessus de la *lutte* avec la sensibilité et la nature, ne se trouve pas dans cette relation *négative* à elles. Il ne lui reste donc en fait que la relation *positive*, c'est-à-dire précisément ce qui valait juste avant pour l'inachevé, pour le non-moral. Mais la *pure moralité* complètement séparée de l'effectivité, en sorte qu'elle serait tout aussi bien sans relation positive à celle-ci, serait une abstraction sans conscience, ineffective, dans laquelle le concept de la moralité, qui est d'être pensée du pur devoir et d'être une volonté et une activité, serait purement et simplement aboli. C'est pourquoi cette essence si purement morale est à son tour un travestissement de la Chose et doit être abandonnée.

Toutefois, dans cette essence purement morale, les moments de la contradiction dans laquelle cette activité de représentation synthétique vient traîner ses guêtres, et les « aussi » opposés qu'elle fait se succéder, sans rassembler jamais ces pensées qui sont les siennes, et en faisant toujours relayer un contraire par le suivant, se rapprochent | **578** | à tel point les uns des autres que la conscience doit ici abandonner sa vision morale du monde et se réfugier en elle-même.

Si la conscience morale reconnaît sa moralité comme non achevée, c'est parce qu'elle est affectée par une nature et une sensibilité qui lui sont opposées, et qui, d'une part, troublent la moralité en tant que telle, d'autre part, font naître une foule de devoirs qui la mettent en embarras dans le cas concret de l'action effective ; chaque cas, en effet, est la concrétion de nombreuses relations morales, de même qu'un objet de la perception en général est une chose nantie de nombreuses propriétés caractéristiques ; et dès lors que le devoir *déterminé* est une fin, il a un contenu, et son *contenu* est une partie de la fin visée, et la moralité n'est pas pure. — Celle-ci a donc sa *réalité* dans une autre essence. Mais cette réalité ne signifie rien d'autre que ceci : que la moralité est ici *en soi* et *pour soi* ; *pour soi*, c'est-à-dire qu'elle est la moralité d'une *conscience*, en soi, c'est-à-dire qu'elle a *existence* et *effectivité*. Dans cette première conscience inachevée, la moralité n'est pas totalement réalisée *;* elle y est l'*En soi* au 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, qui constitue son contenu ; or, nature et sensibilité sont le moralement nul. Dans la seconde, la moralité est présente comme *achevée*, et non comme une chose de pensée non totalement réalisée. Mais cet achèvement consiste précisément en ce que la moralité ait à la fois *effectivité* dans une *conscience*, et *effectivité* | **579** | *libre*, existence tout simplement, qu'elle ne soit pas vacuité, mais plénitude de contenu — c'est-à-dire que l'achèvement de la moralité est situé dans la présence en elle et chez elle de ce qui vient d'être déterminé comme moralement nul. La moralité est censée, à la fois, n'avoir tout simplement de validité que comme l'ineffective chose de pensée de l'abstraction pure, et tout aussi bien, dans cette même modalité, ne plus avoir de validité ; sa vérité est censée résider dans son opposition à l'effectivité, dans le fait qu'elle soit entièrement libre et vide d'elle, et, en cela même, derechef être effectivité.

Le syncrétisme de ces contradictions, qui est déployé dans la vision morale du monde, retombe en lui-même, dès lors que la différence sur laquelle il repose, savoir, la différence de ce qui devrait nécessairement être pensé et posé, et de ce qui cependant serait en même temps inessentiel, devient une différence qui n'est même plus dans les mots. Ce qui à la fin est posé comme quelque chose de divers, aussi bien comme le Nul que comme le réel, est une seule et même chose, savoir, l'existence et l'effectivité. Et ce qui est censé n'être absolument que comme l'*au-delà* de l'être effectif et de la conscience, et tout aussi bien n'être qu'en elle et donc, en tant qu'au-delà, être néant, c'est le pur devoir, et le savoir de celui-ci comme étant l'essence. La conscience qui fait cette différence qui n'en est pas une, qui énonce l'effectivité à la fois pour le néant et pour le réel, et la pure moralité tout aussi bien pour l'essence vraie | **580** | que pour l'inanité sans essence, exprime de manière conjointe les pensées qu'auparavant elle séparait, en sorte qu'elle ne prend pas très au sérieux cette détermination et cette désarticulation des moments du *Soi-même* et de l'*En soi*, mais que ce qu'elle énonce comme l'absolu *qui est* en dehors de la conscience, elle le garde au contraire enfermé dans le Soi-même de la conscience de soi, et que ce qu'elle énonce comme l'absolument *pensé* ou l'*En soi* absolu, elle le tient, précisément pour cette raison, pour quelque chose qui n'a

pas de vérité. — Il advient enfin pour la conscience que la désarticulation de ces moments est un travestissement, et ce serait *hypocrisie* que, malgré cela, elle s'y tienne. Mais en tant que pure conscience de soi morale, elle fuit, dégoûtée, cette non-identité de sa *représentation* et de ce qui est son *essence*, cette non-vérité qui énonce pour vrai ce qu'elle considère comme non vrai, et rentre en elle-même. Elle est *pure conviction morale*[37], qui rejette avec mépris ce genre de *représentation* morale du monde ; elle est *en soi-même* l'esprit simple certain de lui-même qui agit de manière immédiatement consciencieuse sans la médiation de ces représentations et a sa vérité dans cette immédiateté. — Mais si ce monde du travestissement n'est rien d'autre que le développement de la conscience de soi morale en ses moments, et par là même est *sa réalité*, son retour en soi ne la fera pas devenir autre chose quant à son essence ; son retour en soi est au contraire uniquement la *conscience enfin atteinte* de ce que sa vérité est une vérité alléguée, | **581** | prétendue telle. Elle *devrait* toujours la *faire passer* pour *sa* vérité, car elle devrait se déclarer et se présenter comme représentation objectale, tout en *sachant* que ceci n'est qu'un travestissement ; du coup, l'esprit serait, en fait, l'hypocrisie, et le *refus dédaigneux* de ce travestissement serait déjà la première manifestation de l'hypocrisie.

c. La conviction morale, la belle âme, le mal et son pardon

L'antinomie de la vision morale du monde, savoir, qu'il y a une conscience morale, et qu'il n'y en a pas — ou encore, le fait que la validité opératoire du devoir soit un au-delà de la conscience, et qu'à l'inverse elle ne se produise que dans la conscience — avait été résumée dans la représentation où la conscience non morale passe pour morale, où son savoir et vouloir contingents sont pris pour tout à fait importants, et où la félicité lui serait octroyée par grâce. Cette représentation autocontradictoire, la conscience de soi morale ne la prenait pas sur elle, mais la reportait dans une essence autre par rapport à elle. Mais cette mise hors d'elle-même de ce qu'elle doit penser comme nécessaire est tout autant la contradiction quant à la forme, que la contradiction ci-dessus l'est quant | **582** | au contenu. Mais étant donné qu'en soi, précisément, ce qui apparaît comme contradictoire, et dans la séparation et la redissolution de quoi la vision morale du monde tourne en rond est la même chose, c'est-à-dire, que le pur devoir en tant que *pur savoir*, n'est pas autre chose que le *Soi-même* de la conscience de soi, et que le Soi-même de la conscience est l'*être* et l'*effectivité* – et que, de la même façon, ce qui est censé être au-delà de la conscience *effective*, n'est pas autre chose que la pure pensée, et donc en fait est le Soi-même, il en résulte que la conscience de soi, *pour nous* ou *en soi*, rentre en elle-même et sait comme étant elle-même l'essence en laquelle l'*effectif* est en même temps *pur savoir* et *pur devoir*. Elle-même est à ses yeux ce qui dans sa contingence même est pleinement valable, qui sait sa singularité immédiate comme pur savoir et pur agir, comme la véritable effectivité et harmonie.

Ce *Soi-même* de la *conviction morale* de l'âme, l'esprit immédiatement certain de soi comme de la vérité absolue et de l'être, est le *troisième Soi-même*, qui nous est advenu du troisième monde de l'esprit, et nous devons brièvement le comparer aux précédents. La totalité, ou l'effectivité, qui se présente comme la vérité du monde éthique, est le Soi-même de la *personne* ; exister pour elle, c'est *être reconnu*. De même que la personne est le Soi-même vide de substance, cette existence qui est la sienne est tout aussi bien l'effectivité abstraite. La personne est reconnue dans sa validité, et ce, de manière immédiate ; le Soi-même est le point qui repose immédiatement dans l'élément de son être ; ce point est, sans la séparation d'avec son universalité ; l'un et l'autre ne sont donc pas en | **583** | mouvement ni en interrelation, l'universel est sans différenciation en soi, et n'est pas contenu du Soi-même, non plus que le Soi-même n'est rempli par soi-même. — Le *deuxième Soi-même* est le monde de la culture parvenu à sa vérité, ou l'esprit de scission redonné à soi-même : la liberté absolue. Dans ce Soi-même se disloque la première unité immédiate de la singularité et de l'universalité ; l'universel, qui demeure tout aussi bien essence purement spirituelle, être reconnu ou volonté et savoir universels, est *objet* et contenu du Soi-même et son effectivité universelle. Mais il n'a pas la forme de l'existence libérée du Soi-même ; c'est pourquoi il ne parvient dans ce Soi-même à aucun remplissement, à aucun contenu positif, ni à aucun monde. Certes, la conscience de soi morale laisse son universalité en liberté, en sorte que celle-ci devient une nature propre, et de la même manière elle la garde fermement en elle comme universalité abolie. Mais elle n'est que le jeu de travestissement où ces deux déterminations sont alternativement troquées l'une contre l'autre. C'est seulement en tant que conviction morale qu'elle a enfin dans sa *certitude de soi* le *contenu* pour le devoir, qui antérieurement était vide, ainsi que pour le droit vide et pour la volonté générale

vide ; et aussi, puisque cette certitude de soi est tout aussi bien l'*immédiat*, qu'elle a l'existence elle-même.

Une fois parvenue à cette sienne vérité, la conscience de soi morale abandonne donc, ou, plus exactement, abolit la séparation en soi-même où le travestissement prenait naissance, la séparation de l'*en soi* et du *Soi-même*, du pur devoir comme pure *fin visée* | **584** | et de l'*effectivité* comme nature et sensibilité opposées à la fin pure. Ainsi revenue en elle-même, elle est esprit moral *concret* qui ne se donne pas en la conscience du pur devoir un critère vide qui serait opposé à la conscience effective ; le pur devoir, au contraire, tout aussi bien que la nature qui lui est opposée, sont des moments abolis ; l'esprit moral concret est en unité immédiate essence *morale qui s'effective* et l'action est figure morale immédiatement *concrète*.

Un cas donné d'action se présente ; il s'agit, pour la conscience qui sait, d'une donnée objectale effective. Cette conscience, en tant que conviction morale a savoir de ce cas de manière concrète immédiate, et celui-ci, en même temps, n'est que comme la conscience le sait. Le savoir est contingent, dans la mesure où il est autre chose que l'objet ; mais l'esprit certain de lui-même n'est plus ce genre de savoir contingent et de création en soi-même de pensées dont l'effectivité serait distincte : dès lors que la séparation de l'*En soi* et du *Soi-même* est abolie, le cas en question est immédiatement dans la *certitude* sensible du savoir tel qu'il est *en soi*, et il n'est ainsi *en soi* que tel qu'il est dans ce savoir. — L'action comme effectivation est donc ainsi la pure forme de la volonté, le pur retournement de l'effectivité du simple cas qui *est* en une effectivité qui est le produit d'une *activité*, de la simple modalité de savoir *objectal* en la modalité du savoir | **585** | de l'*effectivité* comme produit de la conscience. De même que la certitude sensible est immédiatement reçue, ou plus exactement renversée, dans l'En soi de l'esprit, ce retournement est lui aussi simple et non intermédié, est un passage par le pur concept sans modification du contenu, lequel est déterminé par l'intérêt de la conscience qui a savoir de lui. — La conviction morale, en outre, ne dissocie pas les circonstances du cas en différents devoirs. Elle ne se comporte pas comme un *medium universel positif* dans lequel les nombreux devoirs recevraient chacun pour soi une substantialité non dérangée, en sorte que, *ou bien* il ne pourrait pas du tout y avoir d'action, étant donné que chaque cas concret contient l'antagonisme en général, et, en tant que cas moral, l'opposition des devoirs, et que dans la détermination de l'activité, l'Un des côtés, l'Un des devoirs serait toujours *lésé* ; *ou* alors que, quand il y a action, l'offensement de l'un des devoirs opposés interviendrait effectivement. La conviction morale est au contraire l'Un négatif ou le Soi-même absolu qui anéantit ces différentes substances morales ; elle est action simple conforme au devoir, qui n'accomplit pas tel ou tel devoir, mais sait et fait le juste concret. C'est pourquoi elle est tout simplement et d'abord l'*agir* moral en tant qu'agir, en lequel est passée l'inagissante conscience précédente de la moralité. — La figure concrète de l'acte peut bien être analysée par la conscience différenciante en différentes propriétés, c'est-à-dire, en l'espèce, | **586** | en différentes relations morales, lesquelles peuvent, ou bien chacune pour soi — comme cela doit être, quant elles sont censées être un devoir —, être déclarées absolument valables, ou alors comparées et soumises à vérification. Dans la simple action morale de la conviction morale, les devoirs sont à ce point mis en vrac les uns dans les autres, que toutes ces essences singulières subissent un *préjudice* immédiat, et que la secousse de l'examen infligée au devoir ne se produit pas du tout dans la certitude inflexible de la conviction morale.

On ne trouve pas davantage dans la conviction morale cette incertitude baladeuse de la conscience qui, tantôt situe hors de soi la soi-disant moralité pure dans une autre essence sacrée, et se considère alors elle-même comme le profane, tantôt, à l'inverse aussi, place la pureté morale en soi, et la liaison du sensible et du moral dans l'autre essence.

Elle renonce à tous ces positionnements et à tous ces travestissements de la vision morale du monde, en renonçant à la conscience qui comprend le devoir et l'effectivité comme contradictoires. À en croire celle-ci, j'agis de façon morale dès lors que je suis *conscient* de n'accomplir que le pur devoir, et non pas *n'importe quoi d'autre*, ce qui signifie, en fait : *dès lors que je* n'agis *pas*. Mais dès lors que j'agis effectivement, j'ai conscience d'une *autre réalité*, d'une *effectivité* qui est déjà là et d'une autre que je veux produire, je vise une fin *déterminée*, et j'accomplis un devoir *déterminé* ; il y a là-dedans quelque chose d'*autre* | **587** | que le pur devoir qui seul devait être envisagé. — La conviction morale en revanche est la conscience de ce que, lorsque la conscience morale énonce le

pur devoir comme l'essence de son action, cette pure fin visée est un travestissement de la Chose elle-même ; la Chose elle-même, en effet, est que le pur devoir consiste en l'abstraction vide du pur penser et n'a de réalité et contenu que chez une effectivité déterminée, une effectivité qui soit effectivité de la conscience elle-même, et ce, non comme d'une chose de pensée, mais comme d'une réalité singulière. La conviction morale a *pour elle-même* sa vérité dans la *certitude immédiate* d'elle-même. C'est cette certitude concrète *immédiate* de soi-même qui est l'essence ; considérée selon l'opposition caractéristique de la conscience, c'est la *singularité* immédiate propre qui est le contenu de l'activité morale ; et la *forme* de celle-ci est précisément ce Soi-même comme pur mouvement, c'est-à-dire comme le *savoir*, ou encore, la *persuasionpropre*.

En examinant ceci de plus près dans son unité et dans la signification des moments, on constate que la conscience morale ne s'appréhendait que comme l'*En soi* ou l'*essence* ; mais comme conviction morale, elle appréhende son être *pour soi* ou son Soi-même. — La contradiction de la vision morale du monde se *résout*, c'est-à-dire que la différence sur laquelle elle se fonde s'avère ne pas en être une, et qu'elle conflue en pure négativité ; or celle-ci est précisément le Soi-même ; un *Soi-même* simple | **588** | qui est aussi bien *pur* savoir que savoir de soi comme étant *telle* conscience *singulière*. C'est pourquoi ce Soi-même constitue le contenu de l'essence antérieurement vide, car il est le Soi-même *effectif* qui n'a plus la signification d'être une nature étrangère à l'essence et autonome dans ses propres lois. Il est, en tant que le négatif, la *différence* de la pure essence, un contenu, un contenu qui vaut en soi et pour soi.

En outre, ce Soi-même, en tant que pur savoir identique à soi, est l'*universel pur et simple*, de telle sorte que ce savoir, précisément, en tant qu'il est *son propre savoir*, qu'il est sa persuasion, est le *devoir*. Le devoir n'est plus l'universel qui vient faire face au Soi-même, mais est su comme n'ayant pas de validité reconnue dans cet état de séparation. C'est maintenant la loi qui est en vertu du Soi-même, et non le Soi-même qui est en vertu de la loi. Mais la loi et le devoir n'ont pas pour autant uniquement la signification de l'*être pour soi*, ils ont aussi celle de l'*être en soi*, car ce savoir, précisément en vertu de son identité à soi, est l'*En soi*. Cet *En soi* se divise aussi dans la conscience de cette unité immédiate avec l'être pour soi ; et venant ainsi faire face, il est *être, être pour autre chose*. — Du devoir précisément, en tant que devoir abandonné par le Soi-même, on sait désormais qu'il n'est que *moment*, il est redescendu de sa signification d'*essence absolue* jusqu'au niveau de l'être qui n'est pas un Soi-même, qui n'est pas *pour soi*, et est ainsi *être pour autre chose*. Mais cet *être pour autre chose* demeure, précisément pour cette raison, un moment essentiel, parce que le Soi-même en tant que conscience constitue l'opposition de l'être pour soi et de l'être pour autre chose, | **589** | et que le devoir chez lui, maintenant, est immédiatement quelque chose d'*effectif*, n'est plus simplement la pure conscience abstraite.

Cet *être pour autre chose* est donc la substance qui est *en soi*, distincte du Soi-même. La conviction morale n'a pas abandonné le pur devoir, ou l'*En soi abstrait* ; le devoir est au contraire le moment essentiel qui consiste à se comporter par rapport à d'autres comme *universalité*. La conviction morale est l'élément collectif des consciences de soi, et cet élément est la substance dans laquelle l'acte a *pérexistence* et *effectivité* : le moment de la *reconnaissance* par les autres. La conscience de soi morale n'a pas ce moment de l'être reconnu, du *pur être conscient* qui existe, qui *est là* ; et, du coup, n'est tout simplement pas conscience agissante, effectivante. Son *En soi*, pour elle, est ou bien l'essence *ineffective* abstraite, ou bien l'*être* comme une *effectivité* qui n'est pas spirituelle. Tandis que l'*effectivité* de la conviction morale, *qui*, elle, *est*, est une effectivité qui est un *Soi-même*, c'est-à-dire l'existence consciente de soi-même, l'élément spirituel de l'avènement de la reconnaissance. C'est pourquoi l'agir pratique n'est que le transfert de son contenu *singulier* dans l'élément *objectal*, où il est universel et reconnu, et c'est cela précisément, le fait qu'il soit reconnu, qui fait de l'action une effectivité. Reconnue et, par là même effective, l'action l'est parce que l'effectivité existante est immédiatement reliée à la persuasion ou au savoir, ou encore, parce que le savoir de sa finalité est immédiatement l'élément de l'existence, est la reconnaissance universelle. L'*essence* de l'action, en effet, | **590** | le devoir, consiste dans la *persuasion* qu'a de lui la conviction morale ; c'est cette persuasion qui est l'*En soi* lui-même. Celui-ci est la *conscience* de soi *universelle en soi*, ou encore l'*être-reconnu* et par là même, l'effectivité. Ce qui est fait avec la persuasion du devoir est donc immédiatement quelque chose qui a consistance et existence. Il n'est donc plus question ici de ce que la bonne intention ne parvienne pas à s'effectuer, ou de ce que le Bien aille plutôt mal ; mais ce qui est su comme devoir s'accomplit et vient à effectivité, précisément parce que ce qui est

conforme au devoir est l'universel de toutes les conscience de soi, ce qui est reconnu et donc ce qui est. Mais séparé et pris isolément, sans le contenu du Soi-même, ce devoir est l'*être pour autre chose*, le transparent qui n'a tout simplement que la signification d'essentialité sans teneur.

Si nous retournons nos regards vers la sphère avec laquelle tout simplement la *réalité spirituelle* est entrée en scène, nous voyons que le concept en l'espèce, c'était que l'expression de l'individualité soit l'*en soi et pour soi*. Mais la figure qui exprimait immédiatement ce concept était la *conscience honnête* qui se promenait partout avec la *Chose elle-même abstraite*. Cette *Chose elle-même* était alors *prédicat* ; or dans la conviction morale, elle est enfin *sujet* qui a posé chez lui tous les moments de la conscience, et pour qui tous ces moments, substantialité en général, existence extérieure et essence de la pensée, sont contenus dans cette certitude de soi-même. La substantialité en général, la *Chose elle-même* l'a dans l'attitude éthique, dans le souci des bonnes mœurs et de la coutume, elle a l'existence extérieure dans la | **591** | culture, l'essentialité autoconnaissante de la pensée dans la moralité, tandis que dans la conviction morale, elle est le *sujet* qui sait tous ces moments à même soi. Si la conscience honnête ne saisit jamais que *la Chose elle-même vide*, la conviction morale en revanche la conquiert dans son plein remplissement, celui qu'elle lui donne par elle-même. Elle est cette puissance par le fait qu'elle sait les moments de la conscience comme *moments*, et que, en tant que leur essence négative, elle les domine.

Si nous examinons la conviction morale en relation aux déterminations singulières de l'opposition qui se manifeste à même l'action, ainsi que la conscience qu'elle a de la nature de celles-ci, nous voyons qu'elle se comporte d'abord comme une instance qui *sait*, par rapport à l'*effectivité* du *cas* dans lequel il y a à agir. Dans la mesure où il y a chez ce savoir le moment de l'*universalité*, il appartient au savoir de l'action moralement consciencieuse d'embrasser sans aucune borne ni contrainte toute l'effectivité qu'elle rencontre, et donc de savoir exactement et de soumettre à évaluation les circonstances du cas en question. Mais comme ce savoir *connaît* l'universalité comme un *moment*, il est donc un savoir de ces circonstances conscient de ne pas les embrasser toutes, ou de n'être pas, ce faisant, consciencieux. La véritable relation universelle et pure du savoir serait une relation à un *non-opposé*, à soi-même. Mais l'*action* à travers l'opposition qui est essentielle en elle se réfère à un négatif de la conscience, à une *effectivité qui est en soi*. Face à la simplicité | **592** | de la conscience pure, à l'absolument *autre*, ou à la multiplicité *en soi*, elle est une pluralité absolue de circonstances qui se divisent et se répandent à l'infini dans tous les sens, en arrière dans leurs conditions premières, sur les côtés dans leur contiguïté, et en avant dans leurs conséquences. — La conscience consciencieuse est consciente de cette nature de la Chose et de son rapport à elle ; elle sait qu'elle ne connaît pas le cas, dans lequel elle agit, selon cette universalité requise, et que, lorsqu'elle prétend se livrer à cette appréciation consciencieuse de toutes les circonstances, cette allégation est nulle. Toutefois, cette connaissance et cette évaluation réflexive de toutes les circonstances ne sont pas totalement inexistantes ; mais elles ne sont présentes que comme *moment*, comme quelque chose qui n'est que pour d'*autres* ; et son savoir incomplet, parce qu'il est *son* savoir, a pour la conscience consciencieuse valeur de savoir parfait et suffisant.

Il en va de même encore avec l'universalité de l'*essence*, ou avec la détermination du contenu par la conscience pure. — La conviction morale qui passe à l'action se réfère aux nombreux côtés du cas. Celui-ci se désintègre, tout de même que la relation que la conscience pure avait avec lui, en sorte que la multiplicité des aspects du cas est une multiplicité de *devoirs*. – La conviction morale sait qu'elle doit choisir et se décider parmi ceux-ci ; aucun de ces devoirs en effet n'est absolu dans sa déterminité ou dans son contenu : ne l'est que le *pur devoir*. Mais cet abstractum a atteint dans sa réalité la signification du Je conscient de soi. L'esprit | **593** | certain de lui-même repose, comme conviction morale, en soi-même, et son universalité *réelle*, ou encore, son devoir, réside dans sa pure *persuasion* du devoir. Cette *pure* persuasion est, en tant que telle, aussi vide que le pur *devoir*, elle est pure au sens où rien en elle, aucun contenu, n'est devoir. Or il est censé y avoir action, il faut qu'il y ait *détermination* par l'individu ; et l'esprit certain de lui-même, dans lequel l'En soi a atteint la signification du Je conscient de soi, sait avoir cette détermination et ce contenu dans la *certitude* immédiate de soi-même. Celle-ci, en tant que détermination et contenu, est la conscience *naturelle*, c'est-à-dire, l'ensemble des pulsions et inclinations. — La conviction morale ne connaît aucun contenu pour elle comme absolu, car elle est négativité absolue de tout déterminé. Elle détermine *à partir d'elle-même* ; mais le cercle du Soi-même dans lequel échoit la déterminité en tant que telle est ce qu'on appelle la sensibilité ; on n'a rien d'autre qu'elle sous la

main pour avoir un contenu à partir de la certitude immédiate de soi-même. — Tout ce qui, dans des figures antérieures, se présentait comme bon ou mauvais, comme loi et droit, est *autre chose* que la certitude immédiate de soi-même ; est un *universel* qui est maintenant un être pour autre chose ; ou encore, en examinant les choses autrement, est un objet qui, intermédiant la conscience avec elle-même, vient se mettre entre elle et sa propre vérité et la détache au contraire de soi, bien plutôt qu'il en est l'immédiateté. — Mais pour la conviction morale c'est la certitude de soi-même qui est la vérité | **594** | immédiate pure ; et cette vérité est donc sa certitude immédiate de soi-même représentée comme un *contenu*, c'est-à-dire tout simplement l'arbitraire du singulier et la contingence de son être naturel sans conscience.

Ce contenu a valeur, en même temps, d'*essentialité* morale ou de *devoir*. Le pur devoir, en effet, ainsi que la chose est déjà apparue dans l'examen et la vérification des lois, est tout simplement indifférent à l'égard de quelque contenu que ce soit, et supporte n'importe quel contenu. Ici, il a en même temps la forme essentielle de l'*être pour soi*, et cette forme de la persuasion individuelle n'est rien d'autre que la conscience de la vacuité du pur devoir et de ce qu'il n'est qu'un moment, de ce que la substantialité de cette conscience est un prédicat qui a son sujet chez l'individu dont l'arbitraire donne au devoir le contenu, peut rattacher n'importe quel contenu à cette forme, et lui accoler son caractère consciencieux. — Un individu accroît sa propriété d'une certaine manière ; c'est un devoir que chaque individu pourvoie à son propre entretien et à celui de sa famille, non moins qu'à la *possibilité* d'aider ses prochains et d'être bienfaisant à l'endroit des indigents. L'individu est conscient de ce que c'est là un devoir, car ce contenu est immédiatement contenu dans la certitude de soi-même. En outre, il comprend bien que, dans tel cas précis, il accomplit tel devoir. D'autres tiennent peut-être cette certaine manière d'accroître son bien pour une escroquerie ; *ils* s'en tiennent à d'autres aspects de ce cas concret, tandis que *lui* | **595** | en maintient bien fermement tel autre, en ayant quant à lui conscience de cet accroissement de sa propriété comme d'un pur devoir. — Ainsi, ce que d'autres appellent violence et préjudice, accomplit le devoir d'affirmer son autonomie face à d'autres ; ce qu'ils appellent lâcheté, accomplit le devoir de se préserver et d'entretenir sa vie et la possibilité d'être utile aux prochains ; tandis que ce qu'ils appellent la bravoure est bien plutôt un outrage à l'un et l'autre devoir. La lâcheté cependant n'a pas le droit d'être maladroite au point de ne pas savoir que la conservation et l'entretien de la vie et de la possibilité d'être utile à d'autres sont des devoirs, de ne pas être *persuadée* du caractère obligatoire de son action, et de ne pas savoir que c'est dans le *savoir* que réside l'obligation du devoir ; sinon elle commettrait la maladresse d'être immorale. Comme la moralité consiste dans la conscience d'avoir accompli le devoir, cette dernière manquera tout aussi peu à l'action qu'on appelle lâcheté, qu'à celle qu'on appelle bravoure ; l'abstractum dénommé devoir est susceptible d'assumer n'importe quel contenu, et donc aussi celui-ci ; elle sait donc ce qu'elle fait, en tant que devoir, et dès lors qu'elle le sait et que la persuasion du devoir est la conformité au devoir lui-même, elle est reconnue par les autres ; l'action a par là même valeur reconnue et existence effective.

Face à cette liberté qui insère n'importe quel contenu, celui-là aussi bien qu'un autre, dans le medium passif universel du pur devoir et savoir, il ne sert à rien de prétendre que c'est un autre contenu qu'il fallait insérer | **596** | ; quel qu'il soit, en effet, chacun d'eux portera sur lui la *macule de la déterminité*, dont le pur savoir, pour sa part, est libre, qu'il peut repousser avec mépris, aussi bien qu'il peut accueillir n'importe laquelle d'entre elles. Tout contenu, en ce qu'il est contenu déterminé, se trouve sur le même plan qu'un autre, alors même qu'il semble avoir précisément pour caractère qu'en lui le particulier serait aboli. Dès lors que, dans le cas effectif, le devoir se scinde de manière générale en l'*opposition* et donc en l'opposition de la *singularité* et de l'*universalité*, il peut sembler que le devoir dont le contenu est l'universel lui-même ait par là même immédiatement chez lui la nature du pur devoir, et que, dès lors, forme et contenu deviennent entièrement adéquats l'un à l'autre ; en sorte que donc, par exemple, l'action en vue du plus grand bien universel doive être préférée à celle qui vise le plus grand bien individuel. Simplement, ce devoir universel est de manière générale ce qui est déjà *présent* comme substance en soi et pour soi, comme droit et comme loi, et vaut *indépendamment* du savoir et de la persuasion, ainsi que de l'intérêt immédiat de l'individu singulier ; c'est donc exactement ce contre la *forme* de quoi est dirigée la moralité en général. Mais en ce qui concerne son *contenu*, il est lui aussi un contenu *déterminé*, dans la mesure où le plus grand bien universel est *opposé* au plus grand bien singulier ; partant, sa loi est une loi

dont la conviction morale se sait purement et simplement libre. Elle se donne l'autorisation absolue d'y faire des ajouts ou des retranchements, de la laisser tomber aussi bien que de l'accomplir. — Dès lors, en outre, cette différenciation du devoir | **597** | en devoir quant aux choses singulières et devoir quant à l'universel, selon la nature de l'opposition en général, n'est pas quelque chose de fermement établi. Ce que l'individu singulier fait pour lui-même profite bien plutôt à l'universel ; plus il s'est soucié de lui-même, plus est grande sa *possibilité* d'être utile à d'*autres* ; et outre cela, son *effectivité* elle-même n'est rien d'autre que cela : être et vivre en corrélation avec d'autres ; sa jouissance singulière a essentiellement pour signification de livrer par là même à d'autres ce qui est sien, et de les aider à se procurer leur propre jouissance. Dans l'accomplissement du devoir à l'égard de l'individu singulier, et donc à l'égard de soi-même, se trouve donc accompli dans le même temps le devoir à l'égard de l'universel. — L'*évaluation* et la *comparaison* des devoirs qui seraient faites ici aboutiraient au calcul de l'avantage que l'universel tirerait d'une action, mais, d'une part, la moralité tombe ce faisant sous la coupe de la nécessaire *contingence* de l'*intelligence*, et, d'autre part, c'est précisément l'essence de la conviction morale que de *couper court à* ce genre de *calcul* et d'évaluation et de se décider, de trancher, à partir d'elle-même sans être fondée sur ce genre de raisons.

La conviction morale agit donc et se maintient, de cette manière, dans l'unité de l'*être en soi* et de l'*être pour soi*, dans l'unité de la pensée pure et de l'individualité ; elle est l'esprit certain de lui-même, qui a sa vérité chez lui-même et en lui-même, dans son Soi-même, dans son savoir en tant que savoir du devoir. L'esprit s'y maintient précisément en ceci que ce qui est *positif* dans l'action, tant le contenu | **598** | que la forme du devoir et que le savoir de celui-ci, ressortissent au Soi-même, à la certitude de soi-même ; tandis que ce qui veut venir *faire face* au Soi-même en tant qu'*En soi propre*, est considéré comme non vrai, n'a valeur que d'aboli, de moment. Ce qui vaut n'est donc pas le *savoir universel* en général, mais *sa connaissance* des circonstances. Le Soi-même insère dans le devoir, en ce que celui-ci est l'*être en soi* universel, le contenu qu'il tire de son individualité naturelle ; car ce contenu est le contenu présent chez lui-même ; celui-ci, par l'intermédiaire du medium universel dans lequel il est, devient le *devoir* qu'il exerce, et par là même, précisément, le pur devoir vide est posé comme quelque chose d'aboli, ou encore, comme moment ; ce contenu est la vacuité abolie du devoir, ou si l'on veut, son remplissement. — Mais, de la même manière, la conviction morale est tout à fait libre de tout contenu, elle s'absout de tout devoir déterminé censé avoir valeur de loi ; elle a, dans la force de la certitude de soi-même, la majesté de l'autarcie absolue, le pouvoir de lier et de délier[38]. Cette *autodétermination* est, en conséquence, immédiatement et de manière générale, conformité au devoir ; le devoir est le savoir lui-même ; or ce fait d'être soi-même, cette ipséité simple, est l'En soi ; car l'*En soi* est la pure identité à soi-même ; et celle-ci est dans cette conscience. –

Ce pur savoir est immédiatement *être pour autre chose* ; car en tant que pure identité à soi-même, il est l'*immédiateté* ou l'être. Mais cet être est en même temps le pur universel, l'ipséité de tous ; ou encore, l'action est reconnue, et donc est effective. | **599** | Cet être est l'élément par lequel la conviction morale est immédiatement en relation d'identité avec toutes les consciences de soi ; et la signification de cette relation n'est pas la loi dépourvue de Soi-même, mais au contraire le Soi-même de la conviction morale.

Toutefois, dans le fait même que ce juste et droit qu'accomplit la conviction morale soit en même temps *être pour autre chose*, il semble qu'il lui advienne une disparité. Le devoir qu'elle accomplit est un contenu *déterminé*. Ce contenu est certes le *Soi-même* de la conscience, et en cela son *savoir* d'elle-même, son *identité* avec soi-même. Mais une fois accomplie, installée dans le medium universel *de l'être*, cette identité n'est plus un *savoir*, elle n'est plus cette activité différenciatrice qui abolit tout aussi immédiatement ses différences ; au sein même de l'*être* la différence est posée au contraire comme pérexistante, et l'action est une action *déterminée*, non identique à l'élément de la conscience de soi de tous, et donc non nécessairement reconnue. Les deux côtés, la conviction morale agissante et la conscience universelle qui reconnaît cette action comme devoir, sont également *libres* de la déterminité de cet acte. En vertu de cette liberté, la relation dans le medium collectif de la corrélation qui les lie est au contraire un rapport de parfaite non-identité ; par l'effet duquel la conscience pour qui l'action est se trouve dans un état de parfaite incertitude quant à l'esprit agissant et certain de lui-même. Il agit, il pose une déterminité comme étant ; les autres se tiennent à cet *être* comme à sa vérité **| 600 |** et y sont certains de lui ; il a énoncé là *ce*

qui pour lui a valeur de devoir. Simplement, il est libre de toute espèce de devoir *déterminé* ; il est hors du lieu où ils estiment qu'il est effectivement ; et ce medium de l'être lui-même ainsi que le devoir comme étant *en soi* n'ont pour lui valeur que de moment. Ce qu'il vient leur exhiber, il le détourne et travestit aussitôt, ou plus exactement, il l'a immédiatement détourné et travesti. Car son *effectivité* n'est pas pour lui ce devoir et cette détermination exhibés à l'extérieur, mais ceux qu'il a dans la certitude absolue de lui-même.

Les autres ne savent donc pas si cette conviction est moralement bonne ou mauvaise[39], ou plus exactement, non seulement ils ne peuvent pas le savoir, mais ils sont au contraire obligés de la prendre pour mauvaise. De même, en effet, qu'elle est libre de la *déterminité* du devoir, et du devoir comme étant *en soi*, eux-mêmes le sont pareillement. Ce qu'elle vient leur exhiber, ils savent le travestir eux-mêmes : c'est quelque chose par quoi seul le *Soi-même* d'un autre, et non pas le leur, est exprimé ; non seulement ils s'en savent libres, mais ils doivent même dissoudre cette chose dans leur propre conscience, la réduire à néant par le jugement et par l'explication, afin de préserver leur Soi-même.

Simplement, l'action de la conviction morale n'est pas seulement cette *détermination* de l'être abandonnée par le pur Soi-même. Ce qui est censé avoir valeur de devoir et être reconnu comme tel ne l'est que par ce qu'on le sait et en est persuadé comme du devoir, par le savoir **| 601 |** de soi-même dans l'acte. Quand l'acte cesse d'avoir chez lui-même ce Soi-même, il cesse d'être ce qui seul est son essence. Son existence abandonnée par cette conscience serait une effectivité ordinaire, et l'action nous apparaîtrait comme un accomplissement de ses envies et désirs. Ce qui est censé *exister* n'est ici essentialité qu'en étant su comme individualité qui s'exprime elle-même ; et cet *être-su* est ce qui est reconnu et qui, *en tant que tel*, est censé avoir *existence*.

Le Soi-même accède à l'existence en tant que *Soi-même* ; l'esprit certain de lui-même existe en tant que tel pour d'autres ; son action *immédiate* n'est pas ce qui vaut et est effectif ; ce n'est pas le *déterminé*, ce n'est pas *ce qui est en soi* qui est le reconnu, mais uniquement le *Soi-même* qui se sait en tant que tel. L'élément de la pérexistence est la conscience de soi universelle ; ce qui entre dans cet élément ne peut pas être l'*effet* de l'action, celle-ci n'y tient pas et n'y obtient pas de demeure ; seule la conscience de soi est ce qui est reconnu et acquiert l'effectivité.

Ceci nous amène à voir de nouveau le *langage* comme l'existence de l'esprit. Le langage est la conscience de soi qui est *pour d'autres*, qui est immédiatement *donnée comme telle* et qui est en tant que *cet* universel. Il est le Soi-même se détachant de lui-même, qui devient objectal pour lui même comme pur Je = Je, et dans cette objectalité se conserve aussi bien comme *tel* Soi-même déterminé qu'il conflue immédiatement avec les autres et est *leur* | **602** | conscience de soi ; le Soi-même s'entend aussi bien lui-même qu'il est entendu par les autres, et cette perception est précisément l'*existence devenue un Soi-même*.

Le contenu que le langage a conquis ici n'est plus le Soi-même inverti et invertissant, le Soi-même déchiré du monde de la culture ; mais l'esprit revenu en lui-même, certain de soi-même et, dans ce Soi-même, de sa vérité ou de sa reconnaissance, et reconnu comme ce savoir. Le langage de l'esprit éthique, c'est la loi et le commandement simple, ainsi que la plainte qui est plutôt une larme versée sur la nécessité ; la conscience morale, à l'inverse, est encore *muette*, enfermée chez soi dans son intérieur, car le Soi-même n'a pas encore d'existence en elle ; l'existence et le *Soi-même* ne sont encore qu'en relation extérieure l'un par rapport à l'autre. Mais le langage ne surgit que comme médian de consciences de soi autonomes et reconnues, et le *Soi-même existant* est être-reconnu immédiatement universel, multiple, et dans cette multiplicité, simple. Le contenu du langage de la conviction morale est *le Soi-même qui se sait comme essence*. C'est uniquement cela que le langage énonce, et cet énoncé est l'effectivité vraie de l'agir et le valoir de l'action. La conscience exprime sa *persuasion intime*, en laquelle seulement l'action est devoir ; de même l'action n'a *valeur* de devoir que parce que la persuasion intime est *énoncée*. Car la conscience de soi universelle est libre de l'*action déterminée qui n'aurait que l'être* ; ce n'est pas *cette action* en tant qu'*existence* | **603** | qui a valeur pour elle, mais la *persuasion intime* de ce qu'elle est devoir, et celle-ci est effective dans le langage. — Rendre effective l'action ne signifie pas ici transférer son contenu de la forme de *fin visée* ou d'*être pour soi* jusqu'en 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, en la forme de l'*assurance* de ce que la conscience est persuadée du devoir, et sait, en tant que conviction morale,

le devoir *à partir d'elle-même* ; cette assurance assure donc que la conscience est persuadée de ce que sa conviction intime est l'essence.

Quant à savoir si l'assurance donnée d'agir par conviction intime du devoir est *vraie*, ou si c'est ce qui est fait qui est *effectivement* le *devoir*, ce sont là des questions ou des doutes qui n'ont aucun sens en regard de la conviction morale. — Dans la question de savoir si l'*assurance* donnée est *vraie*, on présupposerait que l'intention intérieure est distincte de l'intention prétendument avancée, c'est-à-dire que le vouloir du Soi-même singulier peut se séparer du devoir, de la volonté de la conscience universelle et pure. La volonté serait située dans le discours, tandis que le vouloir serait à proprement parler le vrai ressort de l'action. Simplement, c'est précisément cette différence de la conscience universelle et du Soi-même singulier qui s'est abolie et dont l'abolition est la conviction morale. Le savoir immédiat du Soi-même certain de lui-même est loi et devoir ; son intention, par le fait même qu'elle est son intention, est ce qui est juste et droit ; il est seulement requis | **604** | qu'il sache cela, et en outre qu'il dise qu'il est persuadé de ce que son savoir et vouloir est ce qui est juste. L'énonciation de cette assurance abolit chez elle-même la forme de sa particularité ; elle y reconnaît la *nécessaire universalité du Soi-même* ; en se nommant *conviction morale*, le Soi-même se nomme pur savoir de soi-même et pur vouloir abstrait, c'est-à-dire qu'il se nomme savoir-et-vouloir universel qui reconnaît les autres, qu'il leur est *identique* — car ils sont précisément ce pur savoir et vouloir de soi — et qui pour cette raison est aussi reconnu par eux. C'est dans le vouloir du Soi-même certain de soi, dans ce savoir que le Soi-même est l'essence, que réside l'essence de ce qui est juste et droit. — Quiconque, par conséquent, dit qu'il agit de telle manière par conviction morale, dit vrai, car sa conviction morale est le Soi-même qui sait et qui veut. Mais il faut essentiellement qu'il le *dise*, car ce Soi-même doit être en même temps Soi-même *universel*. Il ne l'est pas dans le *contenu* de l'action, car ce contenu, en vertu de sa *déterminité*, est indifférent en soi : mais c'est dans la forme de l'action que réside l'universalité ; c'est cette forme qu'il faut poser comme effective ; c'est elle qui est le *Soi-même* qui en tant que tel est effectif dans le langage, s'énonce comme le vrai, et en cela, précisément, reconnaît tous les Soi-même et est reconnu par eux.

La conviction morale, dans la majesté sublime de son élévation au-dessus de la loi déterminée et de tout contenu du devoir, met donc le contenu qu'elle veut bien dans son savoir et vouloir ; elle est la génialité morale | **605** | qui sait la voix intérieure de son savoir immédiat comme voix divine, et dès lors qu'à même ce savoir elle sait tout aussi immédiatement l'existence, elle est la force créatrice divine qui a la vie dans son concept. Elle est tout aussi bien le service divin en soi-même ; car son action est la contemplation de cette sienne divinité qui lui est propre.

Ce service divin solitaire est en même temps essentiellement le service divin d'une *communauté*, et la pure *connaissance* et écoute intérieure de soi-même passe à l'état de moment de la *conscience*. La contemplation de soi est son existence *objectale*, et cet élément objectal est l'énonciation de son savoir et vouloir comme de quelque chose d'*universel*. C'est par cette énonciation que le Soi-même acquiert validité et que l'action devient un acte d'accomplissement. L'effectivité et la pérexistence de son activité sont la conscience de soi universelle ; mais l'énonciation de la conviction morale pose la certitude de soi-même comme Soi-même pur et, par conséquent, universel ; les autres accordent validité à l'action en vertu de ce discours où le Soi-même est exprimé et reconnu comme l'essence. L'esprit et la substance de leur liaison est donc l'assurance mutuelle de leur attitude consciencieuse, de leurs bonnes intentions, le contentement que procure cette pureté réciproque et la délectation éprouvée dans la magnificence solennelle du savoir et de l'énoncé, dans les mille soins attentifs apportés à cette excellence. — Dans la mesure où cette conviction morale ne distingue pas encore sa conscience *abstraite* | **606** | de sa *conscience de soi*, elle n'a sa vie que *cachée* en Dieu. Certes, celui-ci est *immédiatement* présent à son esprit et à son cœur, à son Soi-même ; mais ce qui est manifeste, sa conscience effective et le mouvement intermédiant de celle-ci sont pour elle autre chose que cet intérieur caché et que cette immédiateté de l'essence présente. C'est seulement dans l'achèvement de la conviction morale que s'abolit la différence de sa conscience abstraite et de sa conscience de soi. Elle sait que la conscience *abstraite* est précisément *ce Soi-même*, cet être pour soi certain de lui-même, que dans l'*immédiateté* de la *relation* du Soi-même à l'En soi, qui une fois posé à l'extérieur du Soi-même est l'essence abstraite et ce qui lui est caché, cette *diversité* est précisément *abolie*. Est, en effet, une relation *médiatrice* celle dans laquelle les éléments en relation ne sont pas une seule et même chose, mais un *autre* l'un pour l'autre, et ne font un que dans un tiers ; mais la relation *immédiate* ne signifie pas autre chose, en fait, que l'unité. La conscience, une

fois élevée au-dessus de l'absence d'idée qui consiste à tenir ces différences qui n'en sont pas pour des différences quand même, sait l'immédiateté de la présence de l'essence en elle comme unité de l'essence et de son Soi-même, et sait donc son Soi-même comme l'En soi vivant, et sait enfin ce savoir qui est le sien comme la religion qui, en tant que savoir contemplé ou existant, est le discours que la communauté tient sur son esprit. | **607** |

Nous voyons donc ici la conscience de soi revenue au plus profond de son intériorité, pour qui toute extériorité en tant que telle disparaît, revenue dans la contemplation du Je = Je, dans laquelle ce Je est tout essentialité et existence. Elle s'abîme dans ce concept d'elle-même, car elle est poussée à la pointe de ses extrêmes, et ce, assurément, de telle manière que les différents moments par lesquels elle est réelle, ou encore, *conscience*, ne sont pas pour nous uniquement ces purs extrêmes, mais que ce qui pour soi, et ce qui pour elle est en soi, et à ses yeux est *existence*, se volatilise en abstractions qui n'ont plus de consistance, qui n'ont plus de substance pour cette conscience elle-même ; et que tout ce qui jusqu'à présent était essence pour la conscience a fait retraite dans ces abstractions. — Épurée jusqu'à cette pureté, la conscience est sa figure la plus pauvre, et la pauvreté, qui constitue son unique possession, est elle-même évanescence ; cette *certitude* absolue en laquelle la substance s'est dissoute, est la *non-vérité* absolue, qui s'effondre en elle-même ; c'est la *conscience de soi* absolue dans laquelle la *conscience* s'abîme.

En examinant cet engloutissement au sein de soi-même, on voit bien que pour la conscience la *substance* qui est *en soi* est *le savoir* en tant qu'il est *son* savoir. En tant que conscience, elle est divisée en l'opposition de soi-même et de l'objet qui pour elle est l'essence. Or cet objet est précisément le parfaitement transparent, c'est *son Soi-même*, et sa conscience n'est que le savoir de soi. Toute vie et toute entité spirituelle ont fait retraite dans ce Soi-même | **608** |, et ont perdu leur distinction d'avec le Moi-même[40]. En sorte que les moments de la conscience sont ces abstractions extrêmes, dont aucune ne tient debout, mais qui chacune se perdent dans l'autre et l'engendrent. C'est l'alternance de la conscience malheureuse avec elle-même, mais une alternance qui se produit pour elle à l'intérieur de soi, et qui est consciente d'être le concept de la raison que cette conscience n'est qu'*en soi*. La certitude absolue de soi-même se renverse et se mue immédiatement pour elle-même comme conscience en un expirement sonore[41], en objectalité de son être pour soi ; mais ce monde créé est son *discours*, que la conscience a tout aussi immédiatement entendu, et dont l'écho ne fait que lui revenir. C'est pourquoi ce retour n'a pas la signification que la conscience y serait *en soi* et *pour soi* ; car l'essence n'est pas à ses yeux un *en soi*, mais est elle-même ; elle n'a pas davantage d'*existence*, car l'objectal ne parvient pas à être un négatif du Soi-même effectif ; de même que ce dernier ne parvient pas à l'effectivité. Il lui manque la force de l'aliénation, la force de faire de soi une chose et de supporter l'être. Elle vit dans la peur de souiller la splendeur de son intérieur par l'action et l'existence, et pour préserver la pureté de son cœur, elle fuit le contact de l'effectivité, et persiste dans l'impuissance obstinée à renoncer à son Soi-même effilé jusqu'à l'extrême abstraction et à se donner de la substantialité, ou encore à transformer sa pensée en être et à se confier à la différence absolue. L'objet creux | **609** | qu'elle se fabrique, elle ne le remplit donc que de la conscience de la vacuité ; son activité, c'est le languir qui ne fait que se perdre dans un devenir où il devient objet inconsistant, et qui, retombant en soi-même par-delà cette perte, ne se trouve que comme perdu — dans cette pureté transparente de ses moments, elle est ce qu'on appelle une *belle âme* malheureuse dont l'ardeur se consume et s'éteint en soi-même, et s'évanouit en une brume informe qui se disperse dans les airs.

Toutefois, il faut prendre encore cette confluence silencieuse des entités apathiques de la vie volatilisée en un autre sens, qui est celui de l'*effectivité* de la conviction morale, et dans *l'apparition* phénoménale de son mouvement, et examiner la conviction morale en ce qu'elle est agissante. — Le moment *objectal* dans cette conscience s'est déterminé ci-dessus comme conscience universelle ; le savoir qui se sait lui-même est, en tant qu'il est *tel* Soi-même, distinct d'autres Soi-même ; le langage dans lequel tous se reconnaissent mutuellement comme agissant selon la conviction morale, cette identité universelle, se décompose en la non-identité de l'être pour soi singulier, chaque conscience est également réfléchie purement et simplement de son universalité en elle-même ; ce qui fait survenir nécessairement l'opposition de la singularité face aux autres singularités et face à l'universel ; et il faut examiner ce rapport et ce mouvement. — Ou encore, cette universalité et le devoir ont la signification tout simplement opposée de la *singularité* déterminée qui s'excepte | **610** | de l'universel, pour qui le pur devoir n'est que l'universalité venue

à la *surface* et tournée vers l'extérieur ; le devoir ne réside que dans les mots, et vaut comme être pour autre chose. La conviction morale d'abord tournée de manière uniquement *négative* à l'égard du devoir, en ce qu'il est *tel devoir donné déterminé*, se sait libre de ce devoir. Mais en remplissant le devoir vide avec un contenu *déterminé qui vient d'elle-même*, elle a la conscience positive quant au fait que c'est elle, en tant qu'elle est *tel* Soi-même, qui fait de soi le contenu ; son Soi-même pur, en tant que savoir vide, est absence de contenu et de détermination ; le contenu que la conviction morale lui donne est pris à ce Soi-même, *en ce qu'il est tel* Soi-même déterminé, tiré de soi comme individualité naturelle, et dans le discours sur la nature consciencieuse de son action, la conviction est bien conscience de son Soi-même pur, mais dans la *fin* de son action en tant que contenu effectif, elle est consciente de soi comme étant telle singularité particulière, ainsi que de l'opposition de ce qui est pour soi et de ce qui est pour d'autres, de l'opposition de l'universalité, ou du devoir, et de ce qu'elle est réfléchie à partir de ceux-ci.

Si donc l'opposition dans laquelle entre la conviction morale, en tant qu'elle est *agissante*, s'exprime ainsi à l'intérieur d'elle-même, cette opposition est en même temps la non-identité vers l'extérieur dans l'élément de l'existence, la non-identité de sa singularité particulière par rapport à quelque chose qui est une autre singularité. — Sa singularité consiste en ceci que les deux moments qui constituent sa conscience, le Soi-même et l'en soi, n'ont *pas la même valeur* en elle, y valent avec cette détermination que la certitude de soi-même | **611** | est l'essence, face à l'*En soi* ou à l'*universel* qui n'ont valeur que de moment. Fait donc face à cette détermination intérieure l'élément de l'existence, ou la conscience universelle, aux yeux de qui au contraire, c'est l'universalité, le devoir, qui sont l'essence, tandis que la singularité qui est pour soi face à l'universel ne vaut que comme moment aboli. Aux yeux de cet attachement au devoir, la première conscience vaut pour le *Mal*, car elle est la non-identité de son *être en soi-même* et de l'universel, et dès lors que cette conscience énonce en même temps son activité comme identité avec soi-même, comme devoir et attitude conforme à la conviction morale, elle passe pour de l'*hypocrisie*.

Le *mouvement* de cette opposition est d'abord la fabrication formelle de l'identité entre ce que le Mal est à l'intérieur de soi et ce qu'il proclame ; il faut qu'apparaisse nettement qu'il est Mal et que donc son existence est identique à son essence, que l'hypocrisie soit *démasquée*. – Il ne suffit pas, pour que s'effectue ce retour dans l'identité de la non-identité présente en elle, que l'hypocrisie, comme on dit habituellement, fasse la preuve de son respect pour le devoir et la vertu, précisément en en prenant l'apparence et en les utilisant comme masque pour sa propre conscience tout aussi bien que pour la conscience d'autrui ; reconnaissance de l'opposé en soi dans laquelle seraient contenus l'identité et l'accord. Simplement, l'hypocrisie est en même temps tout aussi bien | **612** | sortie de la reconnaissance du langage et réfléchie à l'intérieur de soi, et c'est au contraire dans le fait qu'elle n'utilise ce qui est en soi que comme un *être pour autre chose*, qu'est contenu le mépris à l'égard de cet être en soi et l'exposition pour tous de son inessentialité et inconsistance. Car ce qui se laisse employer comme un outil extérieur, s'avère être une chose qui n'a pas en elle-même de pesanteur propre.

Cette identité ne s'instaure pas non plus par l'obstination unilatérale de la conscience mauvaise à s'en tenir à soi, ni par le jugement de l'universel. — Si la conscience mauvaise se renie face à la conscience du devoir et soutient que ce que cette dernière déclare être vilenie, non-identité absolue avec l'universel, est un agissement conforme à la loi intérieure et à la conviction morale, sa non-identité avec l'autre demeure au sein même de cette assertion unilatérale de l'identité, étant donné que cet autre n'y croit pas et ne la reconnaît pas. — Ou encore, puisque l'obstination unilatérale à en rester à un seul extrême se dissout elle-même, le Mal ferait certes par là même l'aveu de sa malignité, mais ce faisant il s'abolirait *immédiatement*, ne serait pas hypocrisie et ne se démasquerait pas en montrant qu'il est celle-ci. En réalité, il fait l'aveu de ce qu'il est le Mal en soutenant qu'en opposition à l'universel reconnu, il agit selon *sa* loi et conviction morale intérieure. Car si cette loi et conviction n'étaient pas la loi de sa *singularité* et de son *bon vouloir*, elles ne seraient pas quelque chose d'intérieur en propre, mais l'universellement reconnu. C'est pourquoi celui qui dit qu'il traite les autres selon *sa* propre loi et conviction morale | **613** |, dit en réalité qu'il les maltraite. Toutefois, la conviction morale *effective* n'est pas cette persistance obstinée à s'en tenir au savoir et vouloir qui s'opposent à l'universel : c'est au contraire l'universel qui est l'élément de son *existence*, et son langage énonce ce qu'elle fait comme le devoir *reconnu*.

Pareillement, la référence obstinée de la conscience universelle à son jugement est tout aussi peu démasquement et liquidation de l'hypocrisie. En vilipendant sa vilenie, sa bassesse, etc., elle se réclame, dans ce genre de jugements, de *sa propre* loi, comme le fait la conscience *mauvaise* avec la sienne. La loi de l'une affronte, en effet, la loi de l'autre, et intervient donc comme une loi particulière. Elle n'a donc rien de plus que l'autre, elle légitime même au contraire celle-ci, et ce zèle fait exactement le contraire de ce qu'il estime faire : montre ce qu'il appelle le vrai devoir et qui est censé être universellement reconnu comme quelque chose *qui n'est pas reconnu*, et concède ainsi à l'autre le même droit à l'être pour soi.

Mais ce jugement a en même temps un autre côté, à partir duquel il devient l'introduction au dénouement de l'opposition existante. La conscience de l'*universel* ne se comporte pas en conscience *effective* et *agissante* à l'égard de la première, car c'est celle-ci au contraire qui est l'effectif, mais en opposition à elle, comme ce qui n'est pas coincé dans l'opposition de la singularité et de l'universalité qui intervient dans l'action. | **614** | Elle demeure dans l'universalité de la *pensée*, se comporte comme une instance *appréhensive*, et sa première action n'est que le jugement. — Par ce jugement elle vient maintenant se mettre, comme nous venons de le noter, *à côté* de la première, et celle-ci, *par cette identité*, parvient à la contemplation de soi-même dans cette autre conscience. La conscience du devoir se comporte en effet de manière *appréhensive, passive* ; mais ce faisant elle est en contradiction avec elle-même comme volonté absolue du devoir, avec elle-même comme instance déterminant, tout simplement, à partir de soi-même. Elle a beau jeu de se préserver dans la pureté, étant donné qu'elle *n'agit pas* ; elle est l'hypocrisie qui voudrait qu'on prenne le fait de juger pour un acte *effectif*, et qui, plutôt que démontrer sa droiture par l'action, le fait en proclamant ses excellentes dispositions d'esprit. Elle est donc exactement faite comme celle à laquelle on fait reproche de ne placer le devoir que dans ses paroles. Dans ces deux consciences, on a la même différence entre le côté de l'effectivité et les paroles ; dans l'une, du fait de la *finalité égoïste et intéressée* de l'action, dans l'autre, tout simplement parce que l'action *fait défaut*, alors que sa nécessité est pourtant dans l'énonciation même du devoir, puisque celui-ci, hors l'acte, n'a absolument aucun sens.

Mais la pratique du jugement doit aussi être examinée en tant qu'action positive de la pensée et elle a un contenu positif ; sous cet aspect, la contradiction inhérente à la conscience appréhensive, de même que l'identité de celle-ci avec la première, sont encore | **615** | plus complètes. — La conscience agissante énonce comme devoir telle activité déterminée qui est son fait, ce que ne peut lui dénier la conscience jugeante ; le devoir, en effet, quant à lui, est la forme sans contenu, susceptible d'adopter n'importe quel contenu — ou encore, l'action concrète, qui est diverse en elle-même dans la multiplicité de ses aspects, a chez elle à la fois le côté universel, qui est celui qui est pris comme devoir, et, aussi bien, le côté particulier, qui constitue la part et l'intérêt de l'individu. Or, la conscience jugeante n'en reste pas alors à ce premier côté du devoir ni au savoir qu'a celui qui agit de ce que ceci est son devoir, le rapport et l'état de son effectivité. Mais elle s'en tient à l'autre côté, elle va jouer l'action dans l'intériorité et l'explique à partir de son *intention* distincte d'elle et de ses *ressorts* égoïstes. De même que toute action se prête à l'examen de son adéquation au devoir, de même elle se prête à cet autre examen qui porte sur la *particularité* ; car, en tant qu'action, elle est l'effectivité de l'individu. — Cette pratique jugeante sort donc l'action de son existence et la réfléchit dans l'intérieur ou dans la forme de la particularité propre. — Si elle s'accompagne de gloire, il sait cette intériorité comme *quête passionnée* de la gloire ; si de manière générale elle est appropriée à la position sociale de l'individu, sans excéder cet état, et faite de telle manière que l'individualité n'a pas cet état pendu à ses basques comme une détermination extérieure, mais remplit par lui-même | **616** | cette universalité et s'avère par là même, précisément, capable de choses plus hautes, le jugement connaît alors son intérieur comme ambition et quête des honneurs, etc. Dès lors que, dans l'action en général, l'agissant parvient à la contemplation *de soi-même* dans l'objectalité, ou au sentiment de soi-même dans son existence, et donc à la jouissance, le jugement connaît alors l'intérieur comme pulsion vers la félicité personnelle, quand bien même cette félicité ne consisterait que dans la vanité morale intérieure, la jouissance de la conscience de sa propre excellence et l'avant-goût de l'espoir d'une félicité à venir. Aucune action ne peut se soustraire à ce genre de jugement, car le devoir au nom du devoir, cette fin pure, est l'ineffectif ; la fin visée a son effectivité dans l'activité de l'individualité et l'action a par là même chez elle le côté de la particularité. Il n'est pas de héros pour le valet de chambre ; non point, parce que le

premier n'est pas un héros, mais parce que le second est… le valet de chambre, auquel le premier a affaire non en tant que héros, mais comme quelqu'un qui mange, boit, s'habille, etc., bref, est pris dans la singularité du besoin et de la représentation. Ainsi donc, il n'y a pas pour la pratique jugeante d'action en laquelle elle ne puisse opposer le côté de la singularité de l'individualité au côté universel de l'action, et faire, face à celui qui agit, le valet de chambre de la moralité.

Cette conscience jugeante est ainsi elle-même *basse*, parce qu'elle divise l'action, et produit et maintient la | **617** | non-identité de celle-ci avec elle-même. Elle est, outre cela, *hypocrisie*, parce qu'elle fait comme si ce genre de pratique jugeante était, non pas une *autre manière* d'être mauvais, mais la *conscience juste et droite* de l'action, se pose elle-même dans cette sienne ineffectivité et vanité de celui qui sait toujours mieux que tout le monde, au-dessus des actes rabaissés, et voudrait qu'on prenne sa parlerie inactive pour une *effectivité* excellente. – En se rendant ainsi identique à l'instance agissante qui est jugée par elle, elle est reconnue par celle-ci comme la même chose qu'elle. Non seulement la seconde se trouve appréhendée par la première comme quelque chose d'étranger et de non identique à elle, mais la première se retrouve dans la complexion propre de la seconde et identique à elle. Contemplant et *proclamant* cette identité, elle s'*avoue* à elle, et attend pareillement que l'autre, tout de même qu'elle s'est elle-même, dans l'acte, posée identique à elle, répliquera aussi sa parole, énoncera en elle son identité, et qu'interviendra alors l'existence reconnaissante. Son aveu n'est pas un abaissement, une humiliation, un avilissement dans le rapport à l'autre, car cette énonciation n'est pas la proclamation unilatérale par laquelle elle poserait sa non-identité avec lui ; elle s'énonce au contraire uniquement en vertu de la contemplation de l'*identité* de l'autre avec elle, elle énonce *leur identité* vue de son côté dans son aveu, et l'énonce parce que le langage est l'*existence* de l'esprit comme Soi-même immédiat ; elle attend donc que l'autre contribue pour sa part à cette existence. | **618** |

Simplement, l'aveu du Mal : *oui, c'est moi*, n'est pas suivi de cette réponse par le même aveu. Ce n'était pas cela qu'on avait en tête avec ce jugement ; bien au contraire ! La conscience jugeante repousse cette communauté ; elle est le dur cœur de pierre, qui est pour soi et rejette la continuité avec l'autre. — En sorte que la scène se retourne. La conscience qui a confessé que c'était elle se voit repoussée et l'autre se voit dans la situation de tort, dans le non-droit, qui refuse la sortie de son intérieur vers l'existence de la parole, et oppose au Mal la beauté de son âme, mais oppose aussi à la confession la nuque raide du caractère qui demeure identique à soi et le mutisme de celui qui se conserve en soi-même et ne s'avilit pas face à un autre. Ce qui est posé ici, c'est la suprême révolte de l'esprit certain de soi-même ; car il se contemple comme ce *savoir simple du Soi-même* dans l'autre, et ce de telle manière que même la figure extérieure de cet autre n'est pas, comme c'est le cas dans la richesse, l'inessentiel, n'est pas une simple chose ordinaire ; mais que ce qui lui est opposé c'est la pensée, le savoir lui-même, que c'est cette continuité absolument fluide du pur *savoir* qui se refuse à établir sa communication avec lui — avec lui, pourtant, qui dès sa confession avait déjà renoncé à l'*être pour soi dissocié*, et se posait comme particularité abolie, et, par là même, comme la continuité avec l'autre, comme universel. Mais l'autre conscience se réserve *à même soi* son être pour soi qui ne se communique pas ; chez la conscience qui se confesse elle garde | **619** | précisément la même chose que ce qui pourtant a déjà été rejeté par celle-ci. Ce faisant, la conscience jugeante se montre comme la conscience que l'esprit a quittée et qui renie l'esprit, car elle ne se rend pas compte que l'esprit, dans la certitude absolue de soi-même est maître de tout acte et de toute effectivité, et peut les rejeter ou faire qu'ils ne se produisent pas. Dans le même temps, elle ne reconnaît pas la contradiction qu'elle commet en ne laissant pas valoir le rejet qui s'est produit dans *la parole* pour le vrai rejet, tandis qu'elle-même a la certitude de son esprit non pas dans une action effective, mais dans son être intime, et dans l'existence que celui-ci a dans la *parole* de son jugement. C'est donc elle-même qui freine le retour de l'autre depuis l'acte dans l'existence spirituelle de la parole et dans l'identité de l'esprit, et produit par cette dureté la disparité qui subsiste encore.

Dans la mesure, désormais, où l'esprit certain de lui-même, comme belle âme, ne possède pas la force d'aliéner le savoir d'elle-même qui tient à soi, cette belle âme ne peut parvenir à l'identité avec la conscience repoussée, non plus, donc, qu'à l'unité de soi-même contemplée dans l'autre, à l'existence ; c'est pourquoi l'identité ne s'établit que de manière négative, comme un être sans esprit. La belle âme sans effectivité, dans la contradiction de son pur Soi-même et de la nécessité qu'a celui-ci de s'aliéner en un être et de se convertir en effectivité, dans l'*immédiateté* de cette opposition

maintenue — immédiateté qui seule est le médian et la réconciliation | **620** | de l'opposition poussée jusqu'à son abstraction pure, et qui est l'être pur ou le néant vide — est donc, comme conscience de cette contradiction dans son immédiateté non conciliée, secouée et ébranlée jusqu'à la folie et se liquéfie en consomption nostalgique. La conscience abandonne ainsi en fait le dur maintien de *son être pour* soi, mais ne produit que l'unité sans esprit de l'être.

La vraie péréquation, savoir, celle qui est *consciente de soi* et qui *existe*, est déjà contenue quant à sa nécessité dans ce qui précède. Briser le dur cœur de pierre et l'élever à l'universalité, c'est le même mouvement que celui qui était exprimé chez la conscience qui se confessait elle-même. Les blessures de l'esprit guérissent sans laisser de cicatrices ; l'acte n'est pas l'impérissable, mais est repris en soi par l'esprit, et le côté de la singularité présent dans l'acte, soit comme son intention, soit comme sa négativité et limite existante, est ce qui disparaît immédiatement. Le *Soi-même* qui donne effectivité, la forme de son action, n'est qu'un *moment* du tout, de même que le savoir qui détermine par jugement et fixe la différence du côté singulier et du côté universel de l'action. Ce Mal-là pose cette aliénation-ci de soi, ou se pose soi-même comme moment, attiré qu'il est dans l'existence confessante par le charme de la contemplation de soi-même dans l'autre. Mais de même que doit se briser, chez ce premier Mal, l'existence unilatérale non reconnue de l'être pour soi particulier, | **621** | il faut que chez cet autre se brise son jugement unilatéral et non reconnu ; et de même que le premier expose la puissance de l'esprit sur son effectivité, le second expose celle de l'esprit sur son concept déterminé.

Mais ce dernier renonce à la pensée qui fait le partage et à la dureté de l'être pour soi qui tient fermement à elle, pour la raison qu'en fait, il se contemple lui-même dans le premier. Celui même qui rejette son effectivité, et fait de soi ce *Cela aboli*, s'expose par là en fait comme universel ; il rentre de son effectivité extérieure et retourne en soi, en tant qu'essence ; et donc, la conscience universelle s'y reconnaît elle-même. — Le pardon qu'elle accorde à la première conscience est le renoncement à soi, à son essence *ineffective*, à laquelle elle identifie cette autre essence, qui était l'activité *effective*, et qu'elle reconnaît comme bonne, elle qui était nommée Mauvaise par la détermination que l'agissement recevait dans la pensée, ou plus exactement, laisse tomber cette différence de la pensée déterminée et son jugement déterminant qui est pour soi, de la même façon que l'autre laisse partir la détermination pour soi de l'action. — Le mot de la réconciliation est l'esprit *existant* qui contemple le pur savoir de soi-même comme essence *universelle* dans son contraire, dans le pur savoir de soi-même comme *singularité* qui est absolument en elle-même : reconnaissance mutuelle qui est l'esprit *absolu*.

L'esprit absolu n'accède à l'existence qu'au point culminant où son pur savoir de soi-même est l'opposition et l'alternance avec soi. Sachant que son *pur savoir* | **622** | est l'*essence* abstraite, il est ce devoir qui sait, en opposition absolue au savoir qui, en tant que *singularité* absolue du Soi-même, se sait être l'essence. Le premier savoir est la pure continuité de l'universel qui sait que la singularité qui se sait comme l'essence est la nullité en soi, le *Mal*. Tandis que le second est la discrétion absolue, qui se sait elle-même absolument dans sa pure unicité, et sait le premier universel comme l'ineffectif qui n'est que *pour d'autres*. Les deux côtés se sont purifiés jusqu'à parvenir à cette pureté en laquelle il n'est plus chez eux d'existence privée de Soi-même, de négatif de la conscience, mais le premier côté, le *devoir*, est le caractère, qui demeure identique à soi, de son savoir de soi-même, tandis que le second, le Mal, a pareillement sa finalité dans son *être en soi-même* et son effectivité dans sa parole ; le contenu de cette parole est la substance de sa pérexistence ; cette parole est l'assurance donnée de la certitude de l'esprit en lui-même. — L'un et l'autre esprit certains d'eux-mêmes ne visent pas d'autre fin que leur pur Soi-même, ni d'autre réalité et existence que précisément ce pur Soi-même. Mais ils sont encore différents, et cette diversité est la diversité absolue, parce qu'elle est posée dans cet élément du pur concept. Elle ne l'est pas non plus uniquement pour nous, mais pour les concepts mêmes qui sont dans cette opposition. Ces concepts, en effet, sont certes des concepts *déterminés* les uns par rapport aux autres, mais ce sont en même temps des concepts universels en soi, en sorte qu'ils remplissent toute l'amplitude du Soi-même, et que ce Soi-même n'a pas d'autre contenu que cette sienne déterminité, | **623** | laquelle ne déborde pas au-delà de lui, et pas plus qu'elle ne serait plus limitée que lui ; l'une de ces déterminités, en effet, l'absolument universel, est tout autant le pur savoir de soi-même que l'autre, la discrétion absolue de la singularité, et l'un et l'autre ne sont que ce pur savoir de Soi-même. Les deux déterminités sont donc les purs concepts qui savent, dont la déterminité est

elle-même immédiatement savoir, ou encore, dont le *rapport* et l'opposition est le Je. En sorte qu'ils sont l'*un pour l'autre* ces opposés purs et simples ; c'est le parfaitement *intérieur* qui ainsi est venu se faire face à lui-même et est entré dans l'existence ; ce sont ces concepts qui constituent le *pur savoir*, qui, par cette opposition, est posé comme *conscience*. Mais il n'est pas encore *conscience de soi*. Cette effectivation, il l'obtient dans le mouvement de cette opposition. Car cette opposition est au contraire elle-même la *continuité indiscrète* et l'*identité* du Je = Je ; et chacun *pour soi*, précisément par la contradiction de son universalité pure, qui dans le même temps résiste encore à son équivalence avec l'autre et qui s'en dissocie, s'abolit chez lui-même. Par cette aliénation, ce savoir scindé dans son *existence* revient dans l'unité du *Soi-même* ; il est le Je *effectif*, l'universel savoir de *soi-même* dans son *contraire absolu*, dans le savoir qui est *en lui-même*, et qui en vertu de la pureté de son être en soi-même dissocié et mis à part, est le savoir parfaitement universel. Le *OUI* réconciliateur, dans lequel les deux Je se démettent de leur *existence* opposée, | **624** | est l'*existence* du *Je* dilaté jusqu'à la dualité, qui au sein même de celle-ci demeure identique à soi, et a dans sa parfaite aliénation et son parfait contraire la certitude de soi-même — il est le Dieu qui apparaît au milieu de ces Je qui se savent comme le pur savoir. | **625** |

31 *Die Verstellung* : le terme désigne la contrefaçon, le travestissement ou le déguisement par quoi quelque chose est caché, au profit d'une apparence qui en simule la présence, moyennant, donc, un déplacement.

32 *Das Aufheben*.

33 *Vertilgt.*

34 *Springfeder*.

35 *Ein zugehen zum Untergang derselben*.

36 *Abzusehen*. Avec le sens d'envisager, prévoir.

37 *Das Gewissen* : la conscience morale — bonne ou mauvaise — comme certitude (*Gewissheit*).

38 Matthieu, 16, 19 et 18, 18.

39 *Böse* : mauvais par opposition au bon, en parlant du comportement d'un être humain, et par opposition à l'adverbe « mal », difficilement utilisable comme adjectif, qui correspond à l'allemand *schlecht*, et se dit aussi bien des choses. Nous traduisons *das Böse* par « le Mal ».

40 *Ichselbst*.

41 *Ein Austönen*.

VII

La religion

Dans les configurations rencontrées jusqu'à présent, qui se différencient de manière globale en *conscience*, *conscience de soi*, *raison* et *esprit*, nous avons bien sûr déjà rencontré la *religion*, comme conscience de l'*essence absolue* en général ; ceci uniquement *du point de vue de la conscience* qui est consciente de l'essence absolue ; toutefois l'essence absolue *en soi et pour soi*-même, la conscience de soi de l'esprit, n'est pas apparue dans ces formes.

La *conscience*, déjà, dans la mesure où elle est *entendement*, devient conscience du *suprasensible* ou de l'*intérieur* de l'existence objectale. Mais le suprasensible, l'éternel, ou toute autre entité de ce genre, quel que soit le nom qu'on lui donne, est *dépourvu de Soi-même* ; il n'est d'abord que l'*Universel*, encore bien loin d'être l'esprit se sachant comme esprit. — Par suite, la *conscience de soi*, qui a son achèvement dans la figure de la conscience *malheureuse*, n'était que la *douleur* de l'esprit se débattant de nouveau pour accéder à l'objectalité, mais ne l'atteignant pas. En sorte que l'unité de la conscience de soi *singulière* et de son *essence* | **626** | immuable, jusqu'à laquelle se transporte cette conscience de soi, demeure un *au-delà* de celle-ci. — L'existence immédiate de la *raison* qui a surgi pour nous de cette douleur et ses figures caractéristiques n'ont pas de religion, parce que leur conscience de soi *se* sait ou *se* cherche dans le présent *immédiat*.

Dans le monde éthique, en revanche, nous avons vu une religion, savoir, *la religion des Enfers, du monde d'en dessous* ; cette religion est la croyance en la terrible nuit inconnue du *destin* et en l'Euménide[1] de l'*esprit qui s'en est allé* ; la nuit étant la pure négativité dans la forme de l'universalité, l'Euménide étant cette même négativité dans la forme de la singularité. L'essence absolue, dans cette dernière forme, est donc certes le *Soi-même* et quelque chose de *présent*, comme ne peut pas ne pas l'être le Soi-même ; simplement, le Soi-même *singulier* est *telle* ombre singulière des Enfers, qui a séparément de soi l'universalité qu'est le destin. Elle est certes bien l'ombre, le *Untel aboli*, et donc Soi-même universel ; toutefois cette première signification négative ne s'est pas encore renversée en cette seconde signification positive, et donc le Soi-même aboli signifie encore immédiatement cette ombre particulière et sans essence. — Mais le destin sans le Soi-même demeure la nuit sans conscience qui ne parvient pas à la différenciation en elle-même, non plus qu'à la clarté du se-savoir soi-même.

Cette croyance au Néant de la nécessité et au monde des Enfers devient *croyance* au *ciel* parce que le Soi-même qui s'en est allé doit se réunir avec son universalité, | **627** | disloquer en elle ce qu'il contient et devenir ainsi clairement évident à soi. Mais ce *règne* de la croyance, nous ne l'avons vu déployer son contenu que dans l'élément de la pensée sans le concept, et donc décliner et périr dans son destin, savoir, dans la *religion* des *Lumières*. On voit dans ces dernières se reconstituer l'au-delà suprasensible de l'entendement, mais de telle manière que la conscience de soi demeure satisfaite dans l'ici-bas, et ne sait l'au-delà suprasensible, l'au-delà *vide* qui ne saurait être connu ni redouté, ni comme Soi-même ni comme puissance.

Dans la religion de la moralité ce qui est enfin rétabli, c'est que l'essence absolue est un contenu positif ; mais ce contenu est uni à la négativité des Lumières. Il est un *être* qui demeure tout aussi bien repris dans le Soi-même et enfermé en lui, et un *contenu différencié* dont les parties sont niées tout aussi immédiatement qu'elles sont mises en place. Mais le destin dans lequel sombre ce mouvement contradictoire est le Soi-même conscient de lui-même comme du destin de l'*essentialité* et de l'*effectivité*.

Dans la religion, l'esprit qui se sait lui-même est immédiatement sa propre et pure *conscience de soi*. Les différentes figures que nous en avons examinées, savoir : l'esprit vrai, l'esprit étrangé à soi-même et l'esprit certain de soi-même — le constituent toutes ensemble dans sa *conscience*, laquelle, venant faire face à son propre *monde*, ne se reconnaît pas en lui. Mais dans la conviction morale, il se soumet aussi bien son monde objectal en | **628** | général que sa représentation et ses concepts déterminés, et est désormais conscience de soi qui est auprès de soi. En celle-ci il a pour soi, *représenté comme objet*, la signification d'être l'esprit universel qui contient en lui-même toute essence et toute effectivité ; mais il n'y est pas dans la forme de l'effectivité libre ou de la nature phénoménale apparaissant de manière autonome. Il a certes une *figure*, ou encore, la forme de l'être, dès lors qu'il est *objet* de sa conscience, mais étant donné que celle-ci, dans la religion, est posée dans la détermination essentielle qui la destine à être conscience *de soi*, cette figure est parfaitement transparente à soi ; et l'effectivité qu'il contient est enfermée, ou encore, abolie en lui, de la même manière exactement que lorsque nous disons : *toute effectivité*, celle-ci est l'effectivité *pensée*, universelle.

Dès lors donc que dans la religion la détermination de la conscience proprement dite de l'esprit n'a pas la forme de l'*être-autre* libre, son *existence* est distincte de sa *conscience de soi*, et sa véritable effectivité tombe hors de la religion ; il n'y a certes qu'Un seul esprit de l'une et de l'autre, mais sa conscience n'embrasse pas les deux en même temps, et la religion apparaît comme une partie de l'existence et des faits et gestes de l'esprit, l'autre partie étant la vie dans son monde effectif. Comme nous savons maintenant que l'esprit dans son monde et l'esprit conscient de lui-même en tant qu'esprit, ou l'esprit dans la religion, sont la même chose, l'achèvement de la religion consiste en ceci que l'un et l'autre | **629** | deviennent identiques, non pas seulement que son effectivité soit appréhendée par la religion, mais qu'à l'inverse il devienne effectif à soi en tant qu'esprit conscient de soi-même et devienne *objet de sa conscience.* – Dans la mesure où l'esprit, dans la religion, se *représente* à lui-même, il est certes conscience, et l'effectivité incluse dans la religion est la figure et le vêtement de sa représentation. Mais dans cette représentation, l'effectivité ne recouvre pas son plein droit, savoir, de ne pas être seulement vêtement, mais existence libre autonome ; et inversement, comme il manque à l'effectivité l'achèvement en elle-même, elle est une figure

déterminée qui n'atteint pas ce qu'elle est censée présenter, savoir, l'esprit conscient de soi-même. Pour que sa figure l'exprime lui-même, il faudrait qu'elle ne soit elle-même rien d'autre que lui, et qu'il se soit apparu ainsi à lui-même, ou soit effectivement tel qu'il est dans son essence. C'est seulement ainsi que serait aussi atteint ce qui peut sembler être l'exigence du contraire, savoir, que l'*objet* de sa conscience ait en même temps la forme de l'effectivité libre ; mais seul l'esprit qui est à ses propres yeux en tant qu'esprit absolu un objet, est à ses yeux une effectivité qui est aussi libre qu'il demeure en cet objet conscient de lui-même.

Dès lors que, dans un premier temps, la conscience de soi et la conscience proprement dite, la *religion* et l'esprit dans son monde, ou encore l'*existence* de l'esprit, sont distinguées, cette dernière consiste dans le tout de l'esprit, | **630** | dans la mesure où ses moments se présentent comme se dissociant les uns des autres et où chacun se présente pour soi. Mais les moments en question sont la *conscience*, la *conscience de soi*, la *raison* et l'*esprit* – l'esprit, entendons bien, en tant qu'esprit immédiat qui n'est pas encore la conscience de l'esprit. C'est leur totalité *rassemblée et résumée* qui constitue l'esprit en général dans son existence en ce monde ; l'esprit en tant que tel contient les configurations que nous avons vues jusqu'à présent dans les déterminations générales, ces moments, précisément, que nous venons de nommer. La religion présuppose l'ensemble du déroulement de ceux-ci, elle est leur totalité *simple*, leur Soi-même absolu. — Leur cours, au demeurant, dans leur rapport à la religion, ne peut pas être représenté dans le temps. Seul l'esprit tout entier est dans le temps, et les figures qui sont des figures de l'esprit *tout entier* en tant que tel s'exposent dans une succession ; seul le tout, en effet, a une effectivité véritable, et donc la forme de la liberté pure face à autre chose, qui s'exprime comme temps. Mais les *moments* de ce tout, conscience, conscience de soi, raison et esprit, parce qu'ils sont des moments, n'ont pas d'existence distincte l'une de l'autre. — De la même façon que l'esprit a été distingué de ses moments, il faut encore, troisièmement, distinguer de ces moments eux-mêmes leur détermination singularisée. Nous avons vu, en effet, chacun de ces moments se redifférencier à son tour chez lui-même selon un cours qui lui est propre et s'y configurer de manière diversifiée ; de la même façon, par exemple, que chez la conscience la certitude sensible, | **631** | la perception, etc., se sont distinguées. Ces derniers côtés se disjoignent dans le temps et appartiennent à un *tout particulier*. — L'esprit, en effet, descend de son *universalité* jusqu'à la *singularité* en passant par la *détermination*. La détermination, ou le médian, est *conscience*, *conscience de soi*, etc. Tandis que ce qui fait la *singularité*, ce sont les figures de ces moments. C'est pourquoi celles-ci exposent l'esprit dans sa singularité ou son *effectivité*, et se différencient dans le temps, mais de telle manière, toutefois, que la figure suivante conserve chez elle les figures précédentes.

C'est pourquoi, si la religion est l'achèvement de l'esprit, dans lequel les moments singuliers de celui-ci, conscience, conscience de soi, raison et esprit, *reviennent* et *sont revenus* ainsi qu'en leur *fondement*, ils constituent tous ensemble l'*effectivité existante* de l'esprit tout entier qui ne fait qu'*être*, en tant que mouvement de différenciation et de retour à soi de ces côtés qui sont les siens. Le devenir de *la religion en général* est contenu dans le mouvement des moments universels. Mais dès lors que chacun de ces attributs a été exposé, non seulement tel qu'il se détermine en général, mais tel qu'il est *en soi et pour soi*, c'est-à-dire se parcourt, en lui-même, lui-même en tant que tout, ce n'est pas seulement dans le même temps le devenir de la religion *en général* qui est né, mais ces parcours complets des côtés *singuliers* contiennent en même temps les *déterminités* de la *religion* elle-même. L'esprit tout entier, l'esprit de la religion, est une nouvelle fois le mouvement | **632** | dans lequel il va depuis son immédiateté jusqu'au *savoir* de ce qu'il est *en soi* ou immédiatement, et parvient à ce que la *figure* dans laquelle il apparaît pour sa conscience soit parfaitement identique à son essence, et qu'il se contemple comme il est. — Dans ce devenir, il est donc lui-même en des figures *déterminées* qui constituent les différences de ce mouvement ; en même temps et par là même, la religion déterminée a tout aussi bien un esprit *effectif déterminé*. Si donc conscience, conscience de soi, raison et esprit, ressortissent à l'esprit qui se sait en général, ressortissent dès lors aux figures *déterminées* de l'esprit qui se sait les formes *déterminées* qui se sont développées au sein de la conscience, de la conscience de soi, de la raison et de l'esprit, de manière particulière en chacun de ces moments. La figure *déterminée* de la religion va extraire pour son esprit effectif dans les figures de chacun de ses moments celle qui lui correspond. La déterminité *une et unique* de la religion passe à travers tous les côtés de son existence effective et leur imprime cette marque collective.

De cette manière, les figures qui sont intervenues jusqu'à présent s'ordonnent maintenant autrement qu'elles n'apparaissaient dans leur série, sur laquelle il faut encore préalablement faire brièvement les remarques qui s'imposent. Dans la série que nous avons examinée, chaque moment, tout en s'approfondissant en lui-même, se développait en un tout au sein de son principe caractéristique ; et la connaissance était la profondeur, ou | **633** | l'esprit, dans lequel ces moments, qui pour soi n'avaient pas de pérexistence, avaient leur substance. Or cette substance, désormais, est sortie de là où elle était ; elle est la profondeur de l'esprit certain de lui-même, qui ne permet pas au principe singulier de s'isoler et de faire de soi le tout en soi-même, mais qui, en rassemblant et maintenant ensemble tous ces moments, continue d'avancer dans cette richesse globale de son esprit effectif, cependant que tous les moments particuliers de celui-ci prennent et reçoivent collectivement en eux la même déterminité du tout. — C'est cet esprit certain de lui-même et son mouvement qui sont leur effectivité véritable, et l'*être en soi et pour soi* qui revient à chacun dans sa singularité. — Si donc la série unique que nous avions jusqu'à présent désignait les régressions, dans sa progression, par des nœuds, mais repartait d'eux pour poursuivre une unique ligne longitudinale, elle est désormais brisée, pour ainsi dire, en chacun de ces nœuds, de ces moments universels, elle s'est désunie en autant de lignes multiples, qui, reprises à leur tour en un unique faisceau, se réunissent en même temps de manière symétrique, en sorte que les mêmes différences en lesquelles chaque ligne particulière se configurait à l'intérieur d'elle-même, se retrouvent et coïncident. Il ressort clairement, au demeurant, de toute cette exposition comment il faut comprendre l'ordonnancement des directions générales représenté ici, en sorte qu'il est superflu de faire la remarque que ces différences ne doivent être comprises essentiellement que comme des moments, et non comme des parties du devenir ; | **634** | chez l'esprit effectif elles sont des attributs de sa substance ; chez la religion au contraire elles ne sont que des prédicats du sujet. — De la même manière, *en soi* ou *pour nous*, toutes les formes sont contenues de toute façon dans l'esprit et dans chaque moment ; mais dans son effectivité ce qui importe tout simplement c'est seulement la déterminité qui est pour lui dans sa *conscience*, celle dans laquelle il sait que son Soi-même est exprimé, ou encore, c'est la figure dans laquelle il sait son essence.

La différence qui a été faite entre l'esprit *effectif* et l'esprit qui se sait comme esprit, ou encore, entre lui-même comme conscience d'une part et conscience de soi de l'autre, est abolie dans l'esprit qui se sait selon sa vérité ; sa conscience et sa conscience de soi sont équilibrées. Mais comme la religion est ici d'abord uniquement *immédiate*, cette différence n'est pas encore revenue dans l'esprit. Il n'y a que le *concept* de la religion qui est posé ; en lui l'essence est la *conscience de soi* qui est à ses propres yeux toute vérité et qui en cette vérité contient toute effectivité. En tant que conscience, cette conscience de soi a soi-même pour objet ; l'esprit qui ne fait encore que se savoir *immédiatement* est donc à ses yeux esprit dans la *forme* de l'*immédiateté*, et la déterminité de la figure dans laquelle il s'apparaît à lui-même est celle de l'*être*. Certes, cet être n'est *rempli* ni par la sensation ou la matière multiple ni par quelques autres moments, fins et déterminations unilatérales, mais par l'esprit, et il est su par soi-même comme étant toute | **635** | vérité et effectivité. De la sorte, ce *remplissement* n'est pas identique à sa *figure*, l'esprit en tant qu'essence n'est pas identique à sa conscience. Il n'est effectif comme esprit absolu que dès lors qu'il y est à ses yeux dans sa *vérité* tel qu'il était dans la *certitude de Soi-même*, ou encore, dès lors que les extrêmes en lesquels il se scinde en tant que conscience sont l'un pour l'autre en figure d'esprit. La configuration que prend l'esprit en tant qu'objet de sa conscience demeure emplie par la certitude de l'esprit en ce que celle-ci est la substance. C'est ce contenu qui fait disparaître la dégradation de l'objet en pure objectalité, en forme de la négativité de la conscience de soi. L'unité immédiate de l'esprit avec lui-même est la base ou la pure conscience *à l'intérieur* de laquelle la conscience se disjoint. Enfermé de la sorte 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 dans ce mouvement, ce sont ses figures comme autant d'esprits qui tous ensemble constituent l'intégralité de son apparition phénoménale, et ce mouvement est lui-même le devenir de sa parfaite effectivité à travers tous les côtés singuliers de celle-ci, ou encore, à travers ses propres effectivités imparfaites.

Sa première effectivité est le concept de la religion proprement dit, ou encore, la religion en tant que *religion immédiate* et donc *naturelle* ; en elle l'esprit se sait lui-même comme son objet dans une figure naturelle ou | **636** | immédiate. La *seconde*, en revanche, est nécessairement celle du savoir de soi dans la figure de la *naturalité abolie*, ou encore, du *Soi-même*. C'est donc la *religion*

produite par un art ; la figure s'élève en effet à la forme du *Soi-même* en *produisant* la conscience, production par laquelle celle-ci contemple dans son objet sa propre activité, ou encore, le Soi-même. La *troisième* enfin abolit l'unilatéralité des deux premières effectivités ; le *Soi-même* est tout aussi bien quelque chose d'*immédiat* que l'*immédiateté* est un *Soi-même*. Si, dans la première, l'esprit en général est dans la forme de la conscience, et, dans la seconde, dans la forme de la conscience de soi, dans la troisième, il est dans la forme de l'unité de l'une et de l'autre ; il a la figure de l'*être en soi* et *pour soi* ; et dès lors donc qu'il est représenté tel qu'il est en soi et pour soi, il s'agit alors de la *religion manifeste*. Mais bien qu'en elle il parvienne certes à sa *figure* vraie, la *figure* elle-même et la *représentation* sont encore le côté non surmonté, depuis lequel il doit passer dans le *concept* pour dissoudre entièrement en lui la forme de l'objectalité, en lui, qui tout aussi bien renferme en lui-même son propre contraire. Dès lors l'esprit a appréhendé le concept de lui-même, comme nous-mêmes l'avions seulement encore appréhendé, et, dès lors qu'elle est le concept, il est lui-même sa figure, ou l'élément de son existence. | **637** |

1 Les Euménides sont les « Bienveillantes » des Enfers, c'est-à-dire, par antiphrase, les non bienveillantes filles de l'Enfer, qu'on appelle encore Érinyes, celles qui tourmentent.

A.

religion naturelle

L'esprit qui sait l'esprit est conscience de soi-même, et est à ses propres yeux dans la forme de l'objectal, il *est* ; et il est en même temps l'*être pour soi*. *C'est lui qui est pour lui*, il est le côté de la conscience de *soi*, et ce, face au côté de sa conscience, ou encore, face au côté de la référence à soi comme *objet*. Il y a dans sa conscience l'opposition, et par là même la *déterminité* de la figure dans laquelle il s'apparaît à soi-même et se sait. C'est uniquement de celle-ci qu'il est question dans cet examen de la religion, car nous avons déjà vu son essence non configurée, ou son pur concept. Mais en même temps, la différence de la conscience et de la conscience de soi tombe à l'intérieur de cette dernière ; la figure de la religion ne contient pas l'existence de l'esprit tel qu'il est nature libre de la pensée, ni tel qu'il est pensée libre de l'existence ; mais elle est l'existence conservée dans la pensée, aussi bien qu'un pensé qui pour soi existe. — Selon la *déterminité* de cette figure en laquelle l'esprit se sait, une religion | **638** | se différenciera d'une autre ; cela dit, il faut remarquer en même temps que l'exposition, selon telle *déterminité singulière*, de ce savoir de soi qui est le sien n'épuise pas, en fait, le tout d'une religion effective. La série des différentes religions qui résulteront de tout cela n'expose tout aussi bien à son tour que les différents côtés d'une seule et unique religion, je veux dire de *n'importe quelle religion singulière*, et les représentations qui semblent distinguer une religion effective d'une autre se présentent en chacune d'elles. Simplement, il faut dans le même temps examiner aussi la diversité comme une diversité de la religion. Dès lors que l'esprit, en effet, se trouve dans la différence de sa conscience et de sa conscience de soi, tout le mouvement a pour but d'abolir cette différence capitale et de donner à la figure qui est objet de la conscience la forme de la conscience de soi. Or il ne suffit pas, pour que cette différence soit abolie, que les figures que la conscience contient aient aussi chez elles le moment du Soi-même et qu'on se *représente* le dieu comme *conscience de soi*. Le Soi-même qu'on *se représente* n'est pas le Soi-même *effectif*. Pour que le Soi-même, ainsi que toute autre détermination plus précise de la figure, appartienne en vérité à cette dernière, il faut, d'une part, qu'il soit posé en elle par l'activité de la conscience de soi, d'autre part, que la détermination inférieure se montre abolie et conceptuellement comprise par la plus haute. Car le représenté ne cesse d'être quelque chose de représenté et d'étranger à son savoir que par le fait que le Soi-même l'a produit, et contemple donc la détermination | **639** | de l'objet comme *la sienne propre*, se contemplant ainsi lui-même en lui. — Cette attitude active a fait disparaître dans le même temps la détermination inférieure. L'agir pratique, en effet, est le négatif qui s'exécute au détriment d'un autre ; si jamais la détermination inférieure se présente quand même encore une fois, elle est alors retirée dans l'inessentialité ; de même que, par contre, là où elle est encore dominante, mais où, cependant, la détermination supérieure se présente également, l'une et l'autre ont place côte à côte sans incidence de leur Soi-même. Si donc les différentes représentations au sein d'une religion singulière exposent bien tout le mouvement de ses formes, le caractère de chacune d'entre elles est déterminé par l'unité particulière de la conscience et de la conscience de soi, c'est-à-dire par le fait que cette dernière a saisi en elle-même la détermination de l'objet de la première, se l'est complètement appropriée par son activité, et la sait comme la détermination essentielle face aux

autres. — La vérité de la croyance en une détermination de l'esprit religieux se montre en ceci que l'esprit *effectif* est fait comme la figure dans laquelle il se contemple dans la religion — de la même façon, par exemple, que l'incarnation humaine de Dieu qui se présente dans la religion orientale n'a pas de vérité, parce que son esprit effectif est dépourvu de cette réconciliation[2]. Ce n'est pas le lieu ici de revenir de la totalité des déterminations à la détermination singulière, ni de montrer dans quelle figure au sein de celle-ci et de sa religion particulière la série complète des autres est contenue. La forme supérieure ramenée sous l'inférieure est | **640** | privée de sa signification pour l'esprit conscient de soi, elle ne lui appartient que superficiellement, n'appartient qu'à sa représentation. Il faut l'examiner dans sa signification caractéristique et là où elle est principe de telle religion particulière et avérée par l'esprit effectif de celle-ci.

a. La lumière[3]

L'esprit en tant qu'il est l'*essence* qui est *conscience de soi* – ou encore, l'essence consciente de soi qui est toute vérité et sait toute effectivité comme étant soi-même, n'est d'abord, face à la réalité qu'il se donne dans le mouvement de sa conscience, que *son concept*, et ce concept, face au jour de ce déploiement, est la nuit de son essence ; face à l'existence de ses moments comme figures autonomes, il est le mystère créateur de sa naissance. Ce mystère a en lui-même sa révélation ; l'existence, en effet, a sa nécessité dans ce concept, parce qu'il est l'esprit qui se sait, et donc a dans son essence ce moment d'être conscience et de se représenter de manière objectale. — C'est le Je pur qui, dans son aliénation, c'est-à-dire en soi-même en tant qu'*objet universel*, a la certitude de soi-même, ou encore, cet objet est pour lui l'interpénétration de toute pensée et de toute effectivité. | **641** |

Dans la première scission immédiate de l'esprit absolu qui se sait, sa figure a la détermination qui échoit à la *conscience immédiate* ou à la certitude *sensible*. Il se contemple dans la forme de l'*être*, non pas toutefois de l'*être* sans esprit, rempli des déterminations contingentes de la sensation, qui ressortit à la certitude sensible, mais il est l'être rempli de l'esprit. De la même façon, cet être inclut en soi la forme qui se présentait chez la *conscience de soi* immédiate, celle du *maître* face à la conscience de soi de l'esprit se retirant de son objet. — Cet *être* empli du concept de l'esprit est donc la *figure* de la référence *simple* de l'esprit à soi-même, ou encore, la figure de l'infigurité. Figure qui, grâce à cette détermination, est la pure *luminosité* de l'aube, qui contient et emplit tout, et qui se conserve dans sa substantialité sans forme. Son être-autre est le négatif tout aussi simple, les *ténèbres* ; les mouvements de sa propre aliénation, ses créations dans l'élément sans résistance de son être-autre, sont des coulées de lumière, lesquelles dans leur simplicité sont, en même temps, son devenir pour soi et son retour vers soi depuis son existence, des effluves de feu qui dévorent la configuration. Certes, la différence qu'elle se donne prolifère à l'envi dans la substance de l'existence et se configure en les formes de la nature ; mais la simplicité essentielle de sa pensée erre en elles, inconsistante et vague, sans y développer d'entendement, élargit leurs | **642** | frontières jusqu'à l'immensité, et dissout en sa sublimité leur beauté, parvenue aux sommets de la splendeur.

C'est pourquoi le contenu que ce pur *être* développe, ou encore son percevoir, est un inessentiel jeu annexe sur cette substance qui ne fait que *monter* sans *descendre* en soi-même, sans devenir sujet et établir fermement ses différences par le Soi-même. Les déterminations de cette substance ne sont que des attributs, qui ne prospèrent pas jusqu'à l'autonomie, mais demeurent simplement des noms de l'Un aux nombreux noms. Celui-ci est habillé des forces multiples de l'existence et des figures de l'effectivité comme d'une parure dépourvue de Soi-même ; elles ne sont que des messagers de sa puissance, eux-mêmes démunis de volonté propre, des contemplations de sa magnificence et des voix qui disent sa louange.

Mais cette vie titubante doit se déterminer en *être pour soi* et donner pérexistence à ses figures évanescentes. L'*être immédiat* dans lequel elle vient se poster face à sa conscience est lui-même la puissance *négative* qui dissout ses différences. Il est donc en vérité le *Soi-même* ; et c'est pour cela que l'esprit passe au savoir de soi dans la forme du Soi-même. La lumière pure dissémine sa simplicité en une infinité de formes et se sacrifie à l'être pour soi, afin que le Singulier s'empare, à même sa substance, de la durée et de la consistance. | **643** |

b. La plante et l'animal

L'esprit conscient de soi qui, de l'essence infigurée, est passé en lui-même, ou encore, qui tout simplement a élevé son immédiateté au Soi-même, détermine sa simplicité comme une pluralité de l'être pour soi, et est la religion de la *perception* spirituelle, dans laquelle il se décompose en la multiplicité innombrable d'esprits plus ou moins forts ou faibles, plus ou moins riches ou pauvres. Ce panthéisme qui, dans un premier temps, est la *paisible* pérexistence de ces atomes d'esprits au repos, devient, en lui-même, un mouvement *hostile*. L'innocence de la *religion des fleurs*, qui n'est que la représentation dépourvue de Soi-même du Soi-même, passe dans le sérieux de la vie qui lutte, dans la culpabilité de la *religion animale*, la tranquillité et l'impuissance de l'individualité contemplatrice passent dans l'être pour soi destructeur. — Il ne sert à rien d'avoir ôté aux choses de la perception la *mort* de l'*abstraction* et de les avoir élevées au niveau d'essences objets d'une perception spirituelle ; l'animisation de ce royaume des esprits a cette mort chez elle-même du fait de la déterminité et la négativité qui finissent par mordre sur son indifférence innocente, et qui font que la dispersion dans la multiplicité des paisibles figures végétales évolue en un mouvement hostile où la haine de leur être pour soi les éreinte et exténue complètement. — La conscience de soi *effective* de cet esprit dispersé | **644** | est une foule d'esprits de peuples isolés et non sociables, qui, dans leur haine, se combattent à mort et prennent conscience comme étant leurs propres essences de figures animales déterminées, car ils ne sont pas autre chose que des esprits animaux, des vies animales qui se mettent à part et ont une conscience d'elles-mêmes dépourvue d'universalité.

Mais dans cette haine, la déterminité de l'être pour soi purement négatif s'éreinte et exténue elle-même complètement et ce mouvement du concept fait passer l'esprit dans une autre figure. L'*être pour soi aboli* est la *forme de l'objet* qui est produite par le Soi-même, ou plus exactement, qui est le Soi-même produit qui s'éreinte et exténue, c'est-à-dire devient chose. C'est pourquoi l'homme qui travaille conserve la supériorité sur les esprits animaux qui ne font que dépecer et détruire : son activité n'est pas seulement négative, mais elle apaise et est positive. La conscience de l'esprit est donc désormais le mouvement déjà bien au-delà de l'*être en soi* immédiat aussi bien que de l'*être pour soi* abstrait. Dès lors que l'En soi a été rabaissé par l'opposition au rang d'une quelconque déterminité, il n'est plus la forme propre de l'esprit absolu, mais une effectivité que sa conscience trouve telle quelle, déjà opposée à elle comme existence ordinaire, et abolit ; mais de la même manière elle n'est plus seulement cet être pour soi abolissant, mais produit également sa représentation, l'être pour soi extraverti en la forme d'un objet. Opération de production qui, toutefois, n'est pas encore la production parfaite, mais une activité conditionnée et la mise en forme d'un donné déjà là. | **645** |

c. L'artisan maître d'œuvre

L'esprit apparaît donc ici comme l'*artisan maître d'œuvre*, et son activité, par laquelle il se produit lui-même comme objet, mais n'a pas encore saisi la pensée de soi, est un travail instinctif, semblable à celui des abeilles qui construisent leurs cellules.

La première forme, parce qu'elle est la forme immédiate, est la forme abstraite de l'entendement, et l'œuvre n'est pas encore en elle-même emplie de l'esprit. Les cristaux des pyramides et des obélisques, liaisons simples de lignes droites, avec des surfaces planes, et des parties de proportions identiques, en lesquelles l'incommensurabilité du tracé courbe est éliminée, voilà les travaux de ce maître d'œuvre de la forme rigoureuse. C'est en vertu et raison de cette assignation de la forme au seul entendement que la forme n'est pas sa propre signification chez elle-même, n'est pas le Soi-même spirituel. Les œuvres ne font donc que recevoir l'esprit ; ou bien elles le reçoivent en elles-mêmes, comme esprit étranger qui s'en est allé, qui a quitté son interpénétration vivante avec l'effectivité, et entre, étant lui-même mort, dans ces cristaux privés de vie — ou bien, elles se réfèrent extérieurement à lui comme à quelqu'un qui existe lui-même extérieurement et non pas en tant qu'esprit, comme à la lumière qui se lève et projette sa signification sur elles.

La séparation dont procède l'esprit au travail, celle de l'*être en soi* qui devient la matière | **646** | qu'il travaille — et de l'*être pour soi* qui est *le côté* de la conscience de soi au travail, lui est devenue objectale dans son œuvre. Tout son effort ultérieur doit tendre à abolir cette séparation de l'âme et du corps, à habiller la première et à lui donner figure en puisant chez elle-même, mais à donner de l'âme au second. Ainsi rapprochés l'un de l'autre, les deux côtés conservent cependant l'un face à l'autre la déterminité de l'esprit représenté et de l'enveloppe qui l'entoure ; son unité avec soi-même contient cette opposition de la singularité et de l'universalité. Cependant que l'œuvre se rapproche

d’elle-même dans ses différents côtés, il se produit aussi par ce fait même, simultanément, cet autre résultat qu’elle se rapproche de la conscience de soi au travail, et que celle-ci parvient dans l’œuvre au savoir de soi, telle qu’elle est en soi et pour soi. Cependant, elle ne constitue encore ici que le côté abstrait de l’*activité* de l’esprit, laquelle ne sait pas encore son contenu en elle-même, mais seulement à même l’œuvre de l’esprit, qui est une chose. Le maître d’œuvre lui-même, l’esprit tout entier, n’est pas encore apparu, mais est l’essence cachée encore interne, et celle-ci est présente comme un tout, simplement décomposée en conscience de soi active d’un côté et objet produit par elle de l’autre.

C’est donc le logement enveloppant, dans l’effectivité extérieure élevée seulement alors à la forme abstraite de l’entendement, que le maître d’œuvre travaille pour en faire une forme plus riche d’âme. Il emploie à cette fin la vie végétale, qui n’est plus sacrée comme elle l’était pour le panthéisme | **647** | impuissant d’auparavant, mais est prise par lui — qui s’appréhende comme l’essence qui est pour soi — comme quelque chose d’utilisable et ramenée au rang de façade et d’ornement. Toutefois, cette vie végétale n’est pas employée sans modifications : l’ouvrier de la forme consciente de soi anéantit au contraire en même temps la périssabilité que l’existence immédiate de cette vie porte en elle, et rapproche ses formes organiques des formes plus rigoureuses et plus universelles de la pensée. La forme organique qui, laissée libre, prolifère à l’envi dans la particularité, une fois soumise de son côté au joug de la forme de la pensée, élève d’un autre côté ces figures rectilignes et planes à la rondeur plus riche d’âme : et ce mélange devient la racine de l’architecture libre.

Or, cette habitation, qui est le côté de l’*élément universel* ou de la nature inorganique de l’esprit, inclut maintenant aussi en soi une figure de la *singularité* qui rapproche de l’effectivité l’esprit, antérieurement dissocié de l’existence, qui lui est intérieur ou extérieur, et ce faisant, rend l’œuvre plus identique à la conscience de soi active. L’ouvrier recourt d’abord à la forme de l’*être pour soi* en général, à la *figure animale*. Il démontre qu’il n’est plus conscient de soi de manière immédiate dans la vie animale, en se constituant face à celle-ci comme la force productrice, en s’y sachant comme en *son* œuvre ; en sorte que cette figure devient en même temps une figure abolie et l’hiéroglyphe d’une autre signification, d’une pensée. | **648** | C’est pourquoi elle n’est pas non plus employée seule et entièrement par l’ouvrier, mais est mêlée à la figure de la pensée, à la figure humaine. Toutefois, il manque encore à l’œuvre la figure et l’existence où le Soi-même existe en tant que tel — il lui manque encore d’exprimer en soi-même qu’elle renferme en soi une signification intérieure, il lui manque le langage, l’élément où est présent le sens proprement dit, le sens qui remplit et accomplit. C’est pourquoi, quand bien même elle s’est entièrement purifiée de l’animalité, et ne porte chez elle que la figure de la conscience de soi, l’œuvre est cette figure encore dépourvue du son, à qui il faut le rayon du soleil levant pour rendre un son, lui-même produit par la lumière, qui n’est au demeurant qu’un bruit et non un langage, ne montre qu’un Soi-même extérieur, non le Soi-même intérieur.

À ce Soi-même extérieur de la figure fait face l’autre figure, qui annonce avoir chez elle-même un *intérieur*. La nature, qui rentre en son essence, abaisse sa vivante multiplicité, qui se singularise et s’égare dans son propre mouvement, au niveau d’un habitacle inessentiel qui est la *couverture* de l’*intérieur* ; et, dans un premier temps, cet intérieur est encore la simplicité des ténèbres, l’inerte, la pierre noire et sans forme.

Ces deux présentations contiennent l’*intériorité* et l’*existence* : les deux moments de l’esprit ; et l’une et l’autre contiennent en même temps ces deux moments dans un rapport contraire, contiennent le Soi-même aussi bien comme intérieur | **649** | que comme extérieur. Il faut unir l’un et l’autre. — L’âme de la statue à qui on a donné forme humaine ne vient pas encore de l’intérieur, n’est pas encore le langage, l’existence qui est chez elle-même intérieure — et l’intérieur de l’existence multiforme est encore l’atone qui ne se différencie pas en soi-même, qui est encore séparé de son extérieur, auquel ressortissent toutes les différences. — C’est pourquoi le maître d’œuvre réunit les deux choses dans le mélange de la figure naturelle et de la figure consciente de soi, et ces êtres ambigus, énigmatiques à eux-mêmes, où le conscient est en lutte avec le non-conscient, où l’intériorité simple s’accouple à la polymorphe extériorité des multiples figures, l’obscurité de la pensée à la clarté de l’expression, surgissent brusquement dans le langage d’une sagesse profonde et difficilement compréhensible.

Cesse dans cette œuvre le travail instinctif qui produisait, face à la conscience de soi, l’œuvre sans

conscience ; car en elle vient faire face à l'activité du maître d'œuvre, qui constitue la conscience de soi, une intériorité tout aussi consciente de soi et qui s'exprime. Le maître d'œuvre s'y est hissé par le travail jusqu'à la scission de sa conscience, où l'esprit rencontre l'esprit. Dans cette unité avec soi-même de l'esprit conscient de soi, en ce qu'il est à ses propres yeux la figure et l'objet de sa conscience, se purifient donc les états où il est mêlé au mode inconscient de la figure naturelle immédiate. Ces monstres quant à la figure, au discours et à l'action, | **650** | se dissolvent et résolvent en une configuration spirituelle : en un extérieur qui est entré en soi — et un intérieur qui se manifeste extérieurement à partir de soi et chez lui-même ; en la pensée qui est claire existence se mettant elle-même au monde et recevant la figure qui lui est adéquate. L'esprit est *artiste*. | **651** |

2 *Versöhnung*.

3 *Das Lichtwesen*. Il s'agit de la lumière comme entité enveloppante et diffuse, comme luminosité. Au début du XIX[e] siècle, l'éclairage devient une affaire publique, et cette affaire prend le nom de *Beleuchtungswesen*. Hegel joue ici de la rencontre de l'idiome philosophique (« l'essence-lumière ») et de la banalité.

B.

la religion-art

L'esprit a élevé la figure en laquelle il est pour sa conscience à la forme de la conscience elle-même, et il s'en produit une de ce genre. L'artisan maître d'œuvre a abandonné le travail *synthétique*, cesse de *mélanger* les formes d'espèces étrangères que sont la pensée et l'univers naturel ; dès lors que la figure a acquis la forme de l'activité consciente de soi, il est devenu travailleur spirituel.

Si nous demandons quel est l'esprit *effectif* qui a dans la religion-art la conscience de son essence absolue, la réponse que nous obtenons est que c'est l'esprit *éthique* ou encore l'esprit *vrai*. Il n'est pas seulement la substance universelle de tous les individus singuliers, mais, dès lors que celle-ci a pour la conscience effective la figure de la conscience, cela revient à dire que cette substance, qui a de l'individualisation, est sue par eux comme quelque chose qui est leur propre essence et leur propre ouvrage. Elle n'est pas ainsi pour eux quand elle est la lumière, dans l'unité de laquelle l'être pour soi de la conscience de soi n'est contenu que de manière négative et périssante | **652** |, et contemple le seigneur et maître de son effectivité ; pas plus qu'elle n'est la frénésie dévoreuse des peuples qui se haïssent — ni l'asservissement de ceux-ci en castes, qui toutes ensemble constituent l'apparence d'organisation d'un tout achevé, auquel il manque pourtant la liberté universelle des individus. L'esprit est au contraire le peuple libre, dans lequel c'est la référence éthique qui constitue la substance de tous, dont tous et chacun savent individuellement l'effectivité et l'existence comme leur volonté et action.

Mais la religion de l'esprit éthique est son élévation au-delà de son effectivité, le retour *depuis sa vérité* dans le pur *savoir de lui-même*. Dès lors que le peuple soucieux des mœurs et de la coutume vit dans l'unité immédiate avec sa substance et n'a pas chez lui-même le principe de la pure singularité de la conscience de soi, sa religion n'entre d'abord en scène en son achèvement que dans le divorce d'avec sa *pérexistence*. L'*effectivité* de la substance éthique repose en effet pour une part, sur sa tranquille *immuabilité* face au mouvement absolu de la conscience de soi, et donc sur le fait que celle-ci ne s'est pas encore départie de sa coutume tranquille et de sa solide confiance pour rentrer en soi-même — et d'autre part, elle repose sur son organisation en une multiplicité de droits et de devoirs, ainsi qu'en une répartition dans les différentes masses des états sociaux et de leurs pratiques particulières qui coopèrent au tout — et donc ainsi sur le fait que l'individu singulier est satisfait de la limitation de son existence et n'a pas encore appréhendé la pensée | **653** | illimitée de son Soi-même libre. Mais cette tranquille confiance *immédiate* en la substance revient dans la confiance *en soi* et dans la *certitude de soi-même*, et la pluralité des droits et des devoirs, ainsi que l'activité bornée, est le même mouvement dialectique de l'instance éthique que la pluralité des choses et de leurs déterminations, mouvement qui ne trouve repos et établissement solide que dans la simplicité de l'esprit certain de soi. — C'est pourquoi le parachèvement du souci des mœurs et coutumes en conscience de soi libre, et la destinée du monde éthique, c'est l'individualité passée en elle-même, l'insouciance absolue de l'esprit éthique qui a dissous en soi-même toutes les différences solidement établies de sa pérexistence et les masses de son articulation organique, et qui, désormais parfaitement sûr de lui-même, est parvenu à l'allégresse sans limites et à la plus

libre jouissance de soi-même qui se puisse. Cette certitude simple de l'esprit en lui-même est l'état d'ambivalence qui consiste à être à la fois tranquille pérexistence et vérité bien établie, et tout aussi bien inquiétude absolue et disparition du souci éthique. Mais c'est en cette disparition qu'en fin de compte elle se renverse, parce que la vérité de l'esprit éthique n'en est encore qu'au point où elle n'est toujours que cette essence et confiance substantielle en laquelle le Soi-même ne se sait pas comme singularité libre, et qui donc, dans cette intériorité, ou dans le devenir-libre du Soi-même, périclite et périt. Dès lors donc que la confiance est brisée, que la substance du peuple est cassée et repliée en soi-même, l'esprit qui était le médian d'extrêmes sans consistance est désormais sorti | **654** | dans l'extrême de la conscience de soi qui s'appréhende comme essence. Celle-ci est l'esprit certain en lui-même, qui pleure la perte de son monde et produit désormais son essence, élevée au-dessus de l'effectivité, à partir de la pureté du Soi-même.

C'est dans ce genre d'époque que surgit l'art absolu ; antérieurement, il est le travail instinctif qui sort de et retourne dans l'existence même où il est enfoncé, qui n'a pas sa substance à même la libre référence éthique, et n'a donc pas pour Soi-même au travail l'activité spirituelle libre. Ultérieurement, l'esprit a dépassé l'art pour conquérir son exposition supérieure — savoir, non plus celle où il est la *substance* née du Soi-même, mais où, dans sa présentation comme objet, il est ce *Soi-même*, où il ne se met pas seulement au monde à partir de son concept, mais où il a son concept lui-même pour figure, en sorte que le concept et l'œuvre d'art produite se savent mutuellement comme une seule et même chose.

Dès lors, donc, que la substance éthique s'est départie de son existence et reprise en sa pure conscience de soi, c'est celle-ci qui est le côté du concept ou de l'*activité* pratique par laquelle l'esprit se produit comme objet. Celle-ci est pure forme parce que, dans l'obéissance éthique et le service de la coutume, l'individu singulier, à force de labeur, s'est usé toute espèce d'existence sans conscience et toute détermination solide, de la même façon que la substance elle-même est devenue cette essence fluide. Cette forme est la nuit dans laquelle la substance a été trahie[4], et où elle s'est faite sujet ; c'est de | **655** | cette nuit de la pure certitude de soi-même que l'esprit éthique ressuscite comme la figure libérée de la nature et de son existence immédiate.

L'*existence* du pur concept dans lequel l'esprit a fui son corps est un individu qu'il se choisit comme récipient de sa douleur. Il est chez cet individu, comme son universel et la puissance qui le tient, celle-là même dont celui-ci endure la violence — comme son pathos, auquel sa conscience de soi s'abandonne et ce faisant perd la liberté. Mais la puissance positive de l'universalité dont nous parlions est contrainte par le Soi-même pur de l'individu, qui, lui, est la puissance négative. Cette activité pure, consciente de la force qu'elle a et ne saurait perdre, combat avec l'essence non affigurée ; en en devenant maître, elle a fait du pathos sa matière, et s'est donné son contenu ; et cette unité surgit comme œuvre, comme l'esprit universel, individualisé et représenté.

a. L'œuvre d'art abstraite

La première œuvre d'art, en tant qu'elle est l'œuvre d'art immédiate, est l'œuvre d'art abstraite et singulière. Elle a, de son côté, à se mouvoir depuis la modalité immédiate et objective en direction de la conscience de soi, de la même manière que celle-ci, de l'autre côté, vise pour soi, dans le culte, à lever la | **656** | différenciation qu'elle se donne d'abord face à son esprit, et à produire ainsi l'œuvre d'art animée en elle-même.

La première façon dont l'esprit artistique éloigne le plus qu'il peut l'une de l'autre sa figure et sa conscience active est la façon immédiate, celle où la première *existe*, tout simplement, en tant que *chose*. — Elle se divise à même soi en la différence de la singularité qui a chez elle la figure du Soi-même, et de l'universalité que représente l'essence inorganique par rapport à la figure, en tant qu'enveloppement et logement de ce soi-même. Cette demeure, en élevant le tout au pur concept, acquiert sa forme pure, celle qui ressortit à l'esprit. Elle n'est ni le cristal caractéristique de l'entendement qui héberge ce qui est mort, ou est éclairé par la lumière de l'âme extérieure — ni le mélange, initialement issu de la plante, des formes de la nature et de la pensée, dont l'activité ici est encore *imitation*. Mais le concept décolle tout ce qui, de la racine, de la ramure et du feuillage, attache encore aux formes, et en fait, en les nettoyant, des formations où ce qu'il y a de rectiligne et de plan dans le cristal est élevé à des rapports incommensurables, en sorte que l'animisation de l'organique est accueillie dans la forme abstraite de l'entendement, dans le même temps qu'est

conservée son essence, l'incommensurabilité pour l'entendement.

Mais le dieu immanent à ce lieu est la pierre noire dégagée de la coque animale, que pénètre et traverse | **657** | la lumière de la conscience. La figure humaine se dépouille de la figure animale à laquelle elle était mêlée ; l'animal n'est pour le dieu qu'un déguisement contingent ; il vient se mettre à côté de sa véritable figure, et ne vaut plus rien pour soi, mais s'est abaissé jusqu'au rang de signification d'un autre, de simple signe. Et par cela, précisément, la figure du dieu se dépouille aussi chez elle-même de l'état de besoin qui caractérise les conditions naturelles de l'existence animale, et laisse entrevoir les dispositions internes de la vie organique qui ont fusionné dans sa surface et n'appartiennent qu'à celle-ci. — Mais l'*essence* du dieu est l'unité de l'existence universelle de la nature et de l'esprit conscient de soi, qui apparaît dans sa réalité faisant face à cette existence. Étant en même temps d'abord une figure *singulière*, son existence est l'un des éléments de la nature, tout de même que son effectivité consciente de soi est l'esprit singulier d'un peuple. Mais dans cette unité cette existence est l'élément réfléchi dans l'esprit, la nature transluminée par la clarté de la pensée, unie et perunie à la vie consciente de soi. C'est pourquoi la figure des dieux a son élément naturel comme quelque chose d'aboli, comme un obscur souvenir en elle. L'aride et rude essence et la lutte confuse de l'existence libre des éléments, l'anarchie dépourvue d'ethos du règne des Titans, tout cela est vaincu et renvoyé en lisière de la réalité devenue claire à elle-même, aux sinistres frontières du monde qui se trouve et s'apaise dans l'esprit. Ces anciens dieux, | **658** | en lesquels la lumière, copulant avec les ténèbres, s'est d'abord particularisée, le ciel, la terre, l'océan, le soleil, l'aveugle typhon du feu de la terre, etc., sont remplacés par des figures qui n'ont plus chez elles qu'un écho, qu'un souvenir obscur de ces titans, et ne sont plus des entités naturelles, mais de clairs esprits éthiques des peuples conscients de soi.

Cette figure simple a donc anéanti en soi et récupéré dans l'individualité tranquille l'inquiète agitation de la singularisation infinie — aussi bien en ce que celle-ci est l'élément naturel qui ne se comporte avec nécessité que comme essence universelle, tandis que dans son existence et son mouvement elle se comporte de manière contingente, que de celle-ci en ce qu'elle est le peuple qui a une existence aux sens et aux activités multiples, dispersée dans les masses particulières de l'activité et les points individuels de la conscience de soi. C'est pourquoi lui fait face le moment de l'inquiétude, lui fait face — fait face à l'*essence* — la *conscience de soi*, qui, en ce qu'elle est son lieu de naissance, n'a rien conservé de reste pour soi, sinon d'être l'*activité pure*. Ce qui appartient à la substance, l'artiste l'a intégralement donné à son œuvre, tandis qu'à lui-même en tant qu'individualité déterminée, il ne s'est pas donné de réalité effective dans son œuvre ; il ne pouvait lui conférer l'achèvement qu'en se défaisant de sa particularité, en se désincarnant et montant jusqu'à l'abstraction du pur agir. — Dans cette première production immédiate, la séparation de l'œuvre et de | **659** | son activité consciente de soi n'a pas encore été réunifiée ; si bien que l'œuvre n'est pas pour soi ce qui est effectivement pourvu d'âme, mais n'est un *tout* que conjointement avec son *devenir*. Ce qu'il y a de commun dans l'œuvre d'art, le fait qu'elle soit engendrée dans la conscience et fabriquée par des mains humaines, est le moment du concept existant comme concept qui vient lui faire face. Et quand bien même ce dernier, artiste ou spectateur, est suffisamment désintéressé pour déclarer l'œuvre d'art absolument pourvue d'âme à même soi, et pour s'oublier comme celui qui fait ou qui regarde, il faut à l'encontre de cette position maintenir avec fermeté le concept de l'esprit qui ne peut se passer du moment de la conscience de soi-même. Mais ce moment fait face à l'œuvre, parce que dans cette première scission qui est la sienne, le concept donne confrontément aux deux côtés leurs déterminations abstraites, celle de l'*agir* et celle de l'être-une-*chose*, et parce que leur retour dans l'unité dont ils venaient ne s'est pas encore produit.

L'artiste découvre donc en son œuvre qu'il *n'a pas* produit une *essence identique à lui*. Certes, il lui revient bien de celle-ci une conscience, en ceci qu'une foule admirative révère cette œuvre comme l'esprit qui est son essence. Mais cette insufflation d'une âme, en ne lui renvoyant sa conscience de soi que comme admiration, est bien plutôt l'aveu qu'elle fait à l'artiste de ne pas être du nombre de ses semblables. Dès lors que cette conscience lui revient tout simplement comme joie, | **660** | il n'y trouve pas la douleur du façonnage et de l'engendrement, n'y trouve pas l'effort de son travail. Tous ces gens peuvent bien encore porter un jugement sur l'œuvre, ou lui offrir des sacrifices, quelle que soit leur façon d'y mettre leur conscience, quand ils se posent, s'assoient dessus avec tout leur savoir, lui sait, combien ce qu'il a *fait* est bien davantage que leur analyse et leur discours — et

quand ils s'installent *en dessous d'elle* et y reconnaissent leur propre *essence* qui les domine, il sait que le maître de celle-ci, c'est lui.

C'est pourquoi l'œuvre d'art requiert pour elle-même un autre élément d'existence, et le dieu une autre procédure d'avènement que celle où depuis la profondeur de sa nuit créatrice il chute en son contraire, dans l'extériorité, la détermination de *chose* sans conscience de soi. Cet élément supérieur, c'est le *langage* : une existence qui est existence immédiatement consciente de soi. De même qu'en lui c'est la conscience de soi *individuelle* qui existe, celle-ci tout aussi bien y est immédiatement comme une contagion *universelle* ; la particularisation achevée de l'être pour soi est en même temps la fluidité et l'unité universellement communiquée de la pluralité des Soi-même ; le langage est l'âme existant en tant qu'âme. Et donc, le dieu qui a le langage comme élément de sa figure est l'œuvre d'art habitée chez elle-même d'une âme, qui a immédiatement dans son existence l'activité pure qui lui faisait face, quand il existait en tant que chose. Ou encore, la conscience de soi demeure immédiatement chez soi au sein du processus d'objectalisation de son essence. Et, en étant ainsi | **661** | chez soi dans son essence, la conscience de soi est *pensée pure*, ou encore, elle est la pensée fervente dont l'*intériorité* a en même temps une *existence* dans l'hymne. Celui-ci conserve en soi la singularité de la conscience de soi, et dans le même temps cette singularité est entendue là comme universelle ; enflammée chez tous, la ferveur est le fleuve d'esprit qui, dans la multiplicité de la conscience de soi, est conscient de soi-même comme *acte* identique de tous, et comme *être simple*. L'esprit, en ce qu'il est cette conscience de soi générale de tous, a en une unique unité à la fois sa pure intériorité, et tout aussi bien l'être pour d'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. Le premier langage nécessaire du dieu est l'*oracle*, l'oracle du dieu de la religion artistique, comme celui du dieu des religions antérieures. Son *concept* implique, en effet, tout aussi bien qu'il est l'essence de la nature qu'il est celle de l'esprit, et n'a pas, par conséquent, une existence seulement naturelle, mais aussi une existence spirituelle. Dès lors que ce moment ne se trouve encore que dans son *concept*, et n'est pas encore réalisé dans la religion, le langage, pour la conscience de soi religieuse, est langage d'une conscience de soi *étrangère*. La conscience de soi encore étrangère à sa communauté n'*existe* pas encore comme l'exige son concept. Le Soi-même est l'être pour soi simple, et partant, tout simplement *universel* ; mais le Soi-même séparé de la conscience de soi de la communauté n'est encore qu'être pour soi singulier. — Le contenu de ce langage propre et | **662** | singulier résulte de la déterminité universelle dans laquelle, au sein de sa religion, est posé l'esprit absolu en général. — L'esprit universel de l'aurore, qui n'a pas encore particularisé son existence, énonce donc, tout aussi bien, sur l'essence, des sentences simples et universelles, dont le contenu substantiel, en sa vérité simple, est sublime, et cependant, dans le même temps, en vertu de cette universalité, semble trivial à la conscience de soi qui continue de se développer et former.

Le Soi-même davantage développé et formé qui s'élève à l'*être pour soi* est maître du pur pathos de la substance, maître de l'objectalité de la Lumière qui se lève, et sait cette simplicité de la vérité comme étant celle de l'*être en soi*, qui n'a pas la forme de l'existence contingente par l'effet d'un langage étranger ; il la sait au contraire *comme la loi certaine et non écrite des dieux, qui vit éternellement et dont personne ne sait en quel temps elle est apparue*[5]. — De même que la vérité universelle qui avait été révélée par la Lumière est rentrée ici dans l'intérieur ou l'inférieur, et, ce faisant, a été dégagée de la forme de l'apparition phénoménale contingente, de même et à l'inverse, dans la religion-art, étant donné que la figure du dieu a adopté la conscience et, partant, la singularité en général, le langage propre du dieu qui est l'esprit du peuple soucieux des mœurs et de la coutume est l'oracle, qui connaît les affaires et la conjoncture particulières de ce peuple, et fait savoir ce qui est utile à leur endroit. Mais la *pensée qui sait* revendique pour elle les vérités universelles, parce qu'elles sont sues comme *ce qui est en soi*, et leur langage | **663** | n'est plus pour elle une langue étrangère, mais sa langue propre. Pareille à ce sage de l'Antiquité qui cherchait en son propre penser ce qui était bon et beau, tandis qu'il laissait au démon le soin de connaître le mauvais contenu contingent du savoir, de dire s'il était bon pour lui de fréquenter tel ou tel, ou s'il était bon pour l'une de ses connaissances de faire tel voyage, et autres choses insignifiantes de la même eau, la conscience universelle va chercher le savoir du contingent chez les oiseaux, ou dans les arbres, ou encore dans la fermentation de la terre, dont les vapeurs enlèvent à la conscience de

soi sa prudente circonspection ; le contingent, en effet, est l'irréfléchi et l'étranger, et la conscience éthique se laisse ainsi également déterminer à son endroit comme par un jet de dés, de manière irréfléchie et étrangère. Quand l'individu singulier se détermine par son entendement et choisit avec réflexion ce qui lui est utile, cette détermination autonome a pour fondement la déterminité de son caractère particulier ; elle est elle-même le contingent ; et ce savoir qu'a l'entendement de ce qui est utile à l'individu singulier est, par conséquent, un savoir tout à fait semblable à celui de ces oracles ou du tirage au sort ; à ceci près que celui qui interroge l'oracle ou le sort exprime ce faisant la mentalité éthique d'indifférence à l'égard de ce qui est contingent, tandis que le savoir en question traite ce qui est en soi contingent comme l'intérêt essentiel de sa pensée et de son savoir. Par rapport à ces deux démarches, la démarche supérieure est certes bien celle qui fait de la réflexion l'oracle de l'activité contingente, mais aussi qui sait que cette action réfléchie elle-même, par le côté où elle se rapporte au | **664** | particulier et par son utilité, est quelque chose de contingent.

La véritable existence consciente de soi que l'esprit reçoit dans le langage qui n'est pas celui de la conscience de soi étrangère, donc contingente et non universelle, est l'œuvre d'art que nous avons vue à l'instant. Elle s'oppose à l'existence de chose qui est celle de la statue. De même que cette dernière est l'existence au repos, la première est existence évanescente ; dans la statue, l'objectalité remise en liberté est privée de Soi-même propre immédiat, dans l'autre, à l'inverse, elle demeure trop enfermée dans le Soi-même, accède trop peu à configuration, et, comme le temps, en étant là, en existant, elle n'est immédiatement plus là, n'existe plus.

Ce qui fait le mouvement des deux côtés, dans lequel, d'une part, la figure *en mouvement* dans le pur élément des sensations de la conscience de soi et, d'autre part, la figure divine *au repos* dans l'élément de la chosité abandonnent mutuellement leur détermination différente, et où accède à l'existence l'unité qui est le concept de leur essence, c'est le *culte*. Dans le culte, le Soi-même se donne la conscience que l'essence divine descend depuis sa transcendance jusqu'à lui, et celle-ci, qui antérieurement est l'essence ineffective et simplement objectale, reçoit par là même l'effectivité proprement dite de la conscience de soi.

Ce concept de culte est déjà en soi contenu et présent dans le fleuve du chant hymnique. Cette ferveur est la pure et immédiate satisfaction du Soi-même par et en soi-même. Il est alors l'âme purifiée | **665** | qui dans cette pureté est immédiatement uniquement essence et ne fait qu'un avec l'essence. En vertu de son abstraction, elle n'est pas la conscience qui distingue de soi son objet, et n'est donc que la nuit de son existence, l'*endroit préparé* pour que s'y installe sa figure. C'est pourquoi le *culte abstrait* élève le Soi-même jusqu'au niveau où il est ce pur *élément divin*. L'âme accomplit cette purification avec conscience ; pourtant, elle n'est pas encore le Soi-même qui est descendu dans ses profondeurs, qui se sait comme le Mal, mais c'est quelque chose qui est, une âme qui lave et nettoie son extériorité, l'habille de blancs vêtements, et son intériorité parcourt tout le chemin imaginaire des travaux, des peines et des récompenses, le chemin tout simplement de la culture abandonnant la particularité, par lequel elle parvient dans les habitations et dans la communauté du bonheur de l'âme, de la béatitude.

Ce culte n'est, dans un premier temps, qu'un accomplissement *secret*, c'est-à-dire simplement représenté, ineffectif ; il faut qu'il devienne action *effective*, une action ineffective est une contradiction dans les termes. *La conscience proprement dite* s'élève par là à sa *pure* conscience de soi. L'essence y a la signification d'un objet libre, objet, qui, par le culte effectif retourne dans le Soi-même — et dans la mesure où, dans la pure conscience, il a la signification de l'essence pure qui habite au-delà de l'effectivité, cette essence, par cette médiation, descend de son universalité | **666** | jusqu'à la singularité et se concatène ainsi à l'effectivité.

Quant à la façon dont les deux côtés entrent dans l'action, elle se détermine de telle manière que, pour le côté conscient de soi, dans la mesure où il est conscience *effective*, l'essence se présente comme la *nature effective* ; d'une part, celle-ci appartient à cette conscience comme possession et propriété et vaut comme l'existence qui n'est pas *en soi* — et d'autre part, elle est *sa propre* effectivité et singularité immédiate, que la conscience considère et abolit tout aussi bien comme non-essence. Mais en même temps, pour la *pure* conscience de l'essence, cette nature extérieure a la signification *opposée* d'être l'essence *qui est en soi* face à laquelle le Soi-même sacrifie son inessentialité, de même qu'inversement il se sacrifie à lui-même le côté inessentiel de

la nature. Ce qui fait de l'action un mouvement spirituel, c'est qu'elle est cette réalité bilatérale qui consiste, d'une part, à abolir l'abstraction de l'*essence*, c'est-à-dire la modalité dans laquelle la ferveur détermine l'objet, et à faire de l'essence l'effectif, et, d'autre part, à élever à l'universalité l'*effectivité* avec *laquelle* celui qui agit détermine à la fois son objet et lui-même.

C'est pourquoi l'action du culte proprement dit commence par le pur *abandon* d'un bien, que son propriétaire fait s'écouler ou partir en fumée, sans qu'en apparence il en résulte aucune utilité pour lui-même. Il renonce ce faisant devant l'essence de sa pure conscience à la possession et au droit de propriété et de jouissance qu'il avait sur ce bien, ainsi qu'à la personnalité et au retour de l'activité | **667** | dans le Soi-même, et réfléchit au contraire plutôt l'action dans l'universel, ou l'essence, que dans soi-même. — Mais, à l'inverse, c'est tout autant l'*essence qui est* qui périt dans l'affaire. L'animal qu'on sacrifie est le *signe* d'un dieu ; les fruits de la terre qui sont consommés sont la réalité *vivante* de Cérès et Bacchus *en personne*. — En l'animal périssent les puissances du droit supérieur qui a du sang dans les veines et une vie effective ; tandis que dans ces fruits périssent celles du droit inférieur, qui possède, sans le sang, la secrète puissance de la ruse. — Le sacrifice de la substance divine, dans la mesure où il est une *opération active*, ressortit au côté conscient de soi ; pour que cette activité effective soit possible, il faut que l'essence se soit déjà sacrifiée *en soi*. Et cela elle l'a fait en ce qu'elle s'est donné *existence*, s'est faite *animal singulier* et *fruit de la terre*. Ce renoncement que l'essence a donc déjà accompli *en soi*, le Soi-même agissant le présente à la fois dans l'existence et pour sa conscience, et remplace cette effectivité *immédiate* de l'essence par l'effectivité supérieure, savoir, celle de *soi-même*. L'unité qui est née, en effet, et qui est le résultat de l'abolition de la singularité et de la séparation des deux côtés, n'est pas le destin purement négatif, mais a une signification positive. C'est seulement à l'abstraite essence souterraine que ce qui a été sacrifié pour elle est totalement abandonné, en sorte que la réflexion de la possession et de l'être pour soi dans l'universel est désignée distinctement du Soi-même en tant que tel. Mais en même temps ceci | **668** | n'est qu'une *partie* minime, et l'autre opération du sacrifice n'est que la destruction de l'inutilisable et bien plutôt l'accommodation de ce qui a été sacrifié pour le repas, dont la forme festive, le banquet, gruge l'action de sa signification négative. Le sacrificiant, dans le premier type de sacrifice, garde la plus grande partie, et conserve de cela ce qui est utilisable pour *sa jouissance*. Cette jouissance est la puissance négative qui abolit l'*essence* ainsi que la *singularité*, et en même temps, elle est l'effectivité positive dans laquelle l'existence *objectale* de l'essence est transformée en existence *consciente de soi*, où le Soi-même a la conscience de son unité avec l'essence.

Si ce culte, au demeurant, est bien une action effective, sa signification cependant réside plutôt seulement dans la ferveur ; ce qui ressortit à celle-ci n'est pas produit de manière objectale, de même que le résultat dans la *jouissance* se dérobe à lui-même son existence. C'est pourquoi le culte continue et pallie d'abord ce manque en donnant à sa ferveur une *pérexistence d'objet*, en étant le travail collectif ou individuel faisable par chacun qui produit, pour l'honorer, la demeure du dieu et l'ornemente. — Par là même, d'une part, est abolie l'objectalité de la statue, car par cette consécration de ses cadeaux et de ses travaux, celui qui travaille incline le dieu en sa faveur et contemple son Soi-même comme lui appartenant ; et d'autre part, également, cette activité n'est pas le travail singulier de l'artiste, mais cette particularité est dissoute dans l'universalité. Toutefois, ce n'est pas seulement l'honneur du dieu | **669** | qui advient, et la bénédiction de son inclination ne se répand pas seulement *imaginairement* sur le travailleur : le travail y prend aussi la signification inverse face à la première, celle de l'aliénation et de l'honneur étranger. Les habitations et les vastes halles du dieu sont pour l'usage de l'homme ; les trésors qui y sont conservés, sont, en cas d'urgence, les siens ; l'honneur dont ce dieu jouit dans son riche décor est l'honneur du peuple riche d'arts et généreux. Le jour de fête, ce peuple ornemente ses propres habitations et ses propres vêtements, aussi bien que tout ce qu'il organise, d'un appareil de belle apparence. Et ainsi, ce n'est pas dans l'espoir et dans une effectivité à venir ultérieurement qu'il reçoit, pour ses offrandes, la pareille du dieu reconnaissant et les preuves de son inclination, en laquelle il s'est lié à lui par le travail, mais il a immédiatement dans le témoignage des honneurs et le don des offrandes la jouissance de sa propre richesse et magnificence.

b. L'œuvre d'art vivante

Le peuple qui dans la religion-art s'approche de son dieu est le peuple éthique qui sait son État et les

actions de celui-ci comme la volonté et l'accomplissement de lui-même. C'est pourquoi cet esprit, qui vient faire face au peuple conscient de soi, | **670** | n'est pas la lumière qui, dépourvue de Soi-même, ne contient pas en soi-même la certitude des individus singuliers, mais est au contraire uniquement leur essence universelle et la puissance qui les domine et dans laquelle ils disparaissent. Le culte de la religion de cette essence infigurée et simple ne donne donc en retour à ses adeptes que ceci de général : qu'ils sont le peuple de leur dieu ; il leur acquiert seulement leur pérexistence et tout simplement leur substance simple, mais pas leur Soi-même effectif, lequel, au contraire, est rejeté. Ils vénèrent en effet leur dieu en ce qu'il est la profondeur vide, et non pas comme esprit. Tandis que le culte de la religion-art est dépourvu par ailleurs de cette *simplicité* abstraite de l'essence, et donc de la *profondeur* de celle-ci. Mais l'*essence* qui *est immédiatement en unitéavec le Soi-même* est *en soi* l'esprit et la *vérité qui sait*, bien qu'elle ne soit pas la vérité sue, ou la vérité qui se sait elle-même dans sa profondeur. Étant donné donc que l'essence a ici chez elle le Soi-même, son apparition est amicale pour la conscience, et celle-ci dans le culte reçoit non seulement la justification universelle de sa pérexistence, mais aussi en lui son existence consciente de soi ; de la même façon qu'à l'inverse l'essence n'a pas d'effectivité dépourvue de Soi-même dans un peuple dépravé et rejeté, dont seule la substance est reconnue, mais dans un peuple dont le *Soi-même* est reconnu dans sa substance.

La conscience de soi satisfaite en son essence et le dieu introduit en elle comme en son site et sa demeure sortent donc du culte. Cette *demeure* est pour soi la nuit de la substance, ou encore, sa pure individualité, | **671** | mais ce n'est plus l'individualité tendue de l'artiste qui ne s'est pas encore réconciliée avec cette sienne essence qui devient *objectale*, c'est la nuit contentée et apaisée qui n'a aucun besoin et a chez elle-même son pathos parce qu'elle est revenue de la contemplation, de l'objectalité abolie. — Ce *pathos* est pour soi l'essence de l'*aurore*, qui cependant a désormais *décliné*, est descendue en elle-même, et qui a chez elle-même son déclin, la conscience de soi, et, partant, existence et effectivité. — Elle a parcouru ici jusqu'au bout le mouvement de son effectivation. Abandonnant le stade de sa pure essentialité pour s'abaisser au niveau d'une force naturelle objectale et des manifestations extérieures de celle-ci, elle est une existence pour l'autre, pour le Soi-même par lequel elle est dévorée. La tranquille et silencieuse essence de la nature dépourvue de Soi-même acquiert en son fruit le stade où elle se mitonne et se digère elle-même, s'offre à la très égoïste vie centrée sur soi ; dans l'utilité inhérente au fait qu'on peut la manger et la boire, elle atteint sa perfection suprême ; car en cela elle est la possibilité d'une existence supérieure et confine à l'existence spirituelle — partie, devenu substance silencieuse et forte, et partie, fermentation spirituelle, l'esprit de la terre prospère dans sa métamorphose, ici, jusqu'au principe féminin de la nourriture, et là, jusqu'au principe masculin de la force qui se propulse de l'existence consciente de soi.

Dans cette jouissance se trouve donc trahi le secret de cette essence lumineuse qui se lève, de ce qu'elle est ; savoir, qu'elle est le mystère | **672** | de cette essence. La dimension mystique, en effet, n'est pas le caractère caché d'un secret ou d'une ignorance, mais consiste en ceci que le Soi-même sait ne faire qu'un avec l'essence, et que celle-ci donc est révélée. Seul le Soi-même est manifeste à soi, ou encore, ce qui est manifeste ne l'est que dans la certitude immédiate de soi. Or c'est dans cette dernière que l'essence simple a été posée par le biais du culte ; celle-ci, en tant que chose dont on peut faire usage, a non seulement l'existence qui est vue, touchée, sentie, goûtée, mais est aussi objet du désir et finit dans la jouissance effective par ne faire plus qu'un avec le Soi-même, et, ce faisant, est complètement trahie à celui-ci et manifeste pour lui. — Une chose dont on dit qu'elle est manifeste pour la raison, ou pour le cœur, est en fait encore secrète, car il manque encore la certitude effective de l'existence immédiate, tant la certitude objectale que celle de la jouissance, laquelle cependant, dans la religion, n'est pas seulement la certitude immédiate et sans pensée, mais aussi, en même temps, la certitude purement sachante du Soi-même.

Ce qui donc a été rendu manifeste en lui-même par le culte à l'esprit conscient de soi, c'est l'essence *simple*, comme mouvement dans lequel, d'une part, elle sort du gîte nocturne où elle était cachée et monte à la conscience pour être sa substance nourricière silencieuse, et où d'autre part, et tout aussi bien, elle se perd de nouveau dans la nuit souterraine, dans le Soi-même, et ne s'attarde plus à la surface qu'avec une silencieuse nostalgie maternelle. — Mais la pulsion claire et pure est la luminosité aux cent noms de l'aurore, | **673** | ainsi que sa vie titubante, celle qui, délaissée aussi bien par son être abstrait, s'appréhende d'abord dans l'existence objectale du fruit, puis, s'abandonnant à la conscience de soi, parvient en elle à l'effectivité proprement dite — et maintenant erre dans

tous les sens comme une troupe de femmes fanatisées, c'est le délire immaîtrisé de la nature dans une figure consciente de soi.

Toutefois, n'est encore divulgué à la conscience que l'esprit absolu qui est cette essence simple, et non celui qui est à même soi en tant que l'esprit, ou encore, ne lui est révélé que l'esprit *immédiat*, l'esprit de la nature. C'est pourquoi sa vie consciente de soi n'est que le mystère du pain et du vin, de Cérès et de Bacchus, et non celui des autres, des dieux à proprement parler supérieurs, dont l'individualité inclut en soi comme un moment essentiel la conscience de soi en tant que telle. L'esprit ne s'est pas encore sacrifié à celle-ci en tant qu'esprit *conscient de soi*, et le mystère du pain et du vin n'est pas encore mystère de la chair et du sang.

Cette divagation titubante du dieu qui jamais ne se fixe doit trouver le repos en devenant un *objet*, et l'enthousiasme qui n'est pas parvenu à la conscience doit produire une œuvre qui, de même que la statue vient faire face à l'enthousiasme de l'artiste dont nous avons parlé précédemment, vienne lui faire face comme une œuvre, certes tout aussi achevée, mais non comme quelque chose qui en soi-même est sans vie : comme un Soi-même *vivant*. — Ce culte-là, c'est la fête que l'homme se donne en son propre honneur, sans mettre cependant encore dans ce culte | **674** | la signification de l'essence absolue ; seule l'*essence*, en effet, lui est encore manifeste, et pas encore l'esprit ; et non en tant que l'essence qui prend *essentiellement* figure humaine. Mais ce culte pose la base de cette révélation et dispose de manière décomposée les différents moments singuliers de celle-ci. Ainsi, ici, il pose le moment *abstrait* de la *corporéité* vivante de l'essence, de même qu'antérieurement nous avions l'unité de l'un et de l'autre dans l'exaltation sans conscience. L'homme vient donc se placer à la place de la statue, comme figure qui par un processus d'éducation et d'élaboration a atteint au *mouvement* parfaitement libre, de la même façon que la statue est, de son côté, le *repos* parfaitement libre. Si chaque individu singulier sait au moins se présenter comme porteur de flambeau, l'Un d'entre eux s'en détache, qui sera le mouvement affiguré, l'élaboration lisse et la force fluide de tous les membres — œuvre d'art vivante et animée qui apparie la force à sa beauté, et qui reçoit en partage, pour prix de sa force, la parure dont on honorait la statue et l'honneur d'être parmi les gens de son peuple, au lieu du dieu de pierre, la plus haute représentation corporelle de leur essence.

Dans ces deux modes de représentation que nous venons de rencontrer, est présente l'unité de la conscience de soi et de l'essence spirituelle, mais il leur manque encore leur équilibre. Dans l'enthousiasme bachique, le Soi-même est hors de soi, et dans la belle corporéité, c'est l'essence spirituelle qui est hors d'elle. Il faut que cette présence sourde de la conscience et le balbutiement sauvage du premier soient accueillis dans l'existence | **675** | claire de la seconde, et qu'inversement la clarté sans esprit de la belle corporéité soit accueillie dans l'intériorité de l'enthousiasme bachique. L'élément parfait au sein duquel l'intériorité est tout aussi extérieure que l'extériorité est intérieure, est une fois de plus le langage, mais ce n'est ni le langage complètement contingent dans son contenu, et singulier, de l'oracle, ni l'hymne émotionnel qui louange uniquement le dieu singulier, ni le balbutiement sans contenu de la démence bachique. Mais un langage qui a conquis son contenu clair et universel. Son contenu *clair* car l'artiste s'est hissé, par le travail, du premier enthousiasme entièrement substantiel jusqu'à la figure, jusqu'au personnage, qui est une existence propre parcourue de part en part dans toutes ses impulsions par l'âme consciente de soi, et une existence qui vit en même temps que les autres — et son contenu *universel*, car dans cette fête qui est l'honneur de l'homme, disparaît l'unilatéralité des statues qui ne contiennent, quant à elles, qu'un seul esprit national, un caractère déterminé de la divinité. Le beau combattant est certes bien l'honneur de son peuple particulier, mais il est une singularité corporelle dans laquelle a sombré et disparu la rigueur et l'intégralité exhaustive de la signification, ainsi que le caractère intérieur de l'esprit, qui porte la vie, les dispositions, les besoins et les mœurs particulières de son peuple. En s'aliénant ainsi jusqu'à la corporéité complète, l'esprit s'est défait des impressions particulières et des échos de la nature qu'il incluait en lui en tant qu'il était l'esprit effectif du peuple. C'est pourquoi | **676** | son peuple n'est plus en lui conscient de sa particularité, mais au contraire de l'abandon de celle-ci, et de l'universalité de son existence humaine.

c. L'œuvre d'art spirituelle

Les esprits des peuples qui prennent conscience de la figure de leur essence dans un animal particulier convergent et se rassemblent en un unique esprit ; ainsi les beaux esprits nationaux

se réunissentils en un seul et même panthéon dont l'élément et le logement sont le langage. La pure vision de soi-même comme *humanité universelle* a en l'effectivité de l'esprit d'un peuple cette forme qu'il s'associe en une entreprise commune avec les autres esprits de peuples, avec lesquels la nature fait qu'il constitue une unique nation, et qu'il élabore en vue de cette œuvre un peuple global, et, partant, un ciel global. Toutefois, cette universalité à laquelle l'esprit parvient dans son existence n'est que cette première universalité qui ne fait encore que sortir de l'individualité de l'élément éthique, n'a pas encore surmonté son immédiateté, n'a pas encore formé un seul et même État à partir de ces peuplades. La dimension éthique de l'esprit du peuple effectif repose en partie sur la confiance immédiate des individus singuliers en la totalité de leur peuple, et en partie sur la part immédiate que tous, nonobstant la différence d'état social, prennent | **677** | aux décisions et aux actions du gouvernement. Dans le rassemblement, non pas d'abord en un ordre durable, mais uniquement en vue d'une action collective, cette liberté de la participation de tous et de chacun est *provisoirement* mise de côté. C'est pourquoi ce premier type de collectivité est plutôt un rassemblement des individualités que la domination de la pensée abstraite qui dépouillerait les individus singuliers de leur participation consciente de soi à la volonté et à l'acte du tout.

Le rassemblement des esprits des peuples constitue un cercle de figures qui englobe maintenant toute la nature aussi bien que tout le monde des mœurs et de la coutume. Eux aussi se trouvent davantage sous le *commandement suprême* de l'Un que sous sa *domination suprême*. Ils sont pour soi les substances universelles de ce que l'essence *consciente de soi* est et fait *en soi*. Mais celle-ci constitue la force et d'abord, au moins, le point central autour duquel s'affairent ces essences universelles et qui ne semble d'abord relier entre elles leurs activités que de manière accidentelle. Mais c'est le retour de l'essence divine dans la conscience de soi qui contient déjà la raison pour laquelle celle-ci constitue le point central de ces forces divines et cache d'abord l'unité essentielle sous la forme d'une relation extérieure amicale entre les deux mondes.

Cette même universalité qui échoit à ce contenu, la forme de la conscience | **678** | dans laquelle il entre en scène l'a aussi nécessairement. Ce n'est plus l'activité effective du culte, mais une activité qui certes n'est pas élevée dans le concept, mais seulement encore dans la *représentation*, dans le rattachement synthétique de l'existence consciente de soi et de l'existence extérieure. L'existence de cette représentation, le *langage*, est le premier langage, l'*épopée* en tant que telle, qui contient le contenu universel au moins comme *exhaustivité* du monde, bien que non comme *universalité* de la *pensée*. Le chanteur, l'aède, est l'individu singulier et effectif, le sujet de ce monde à partir duquel ce monde est produit et porté. Son pathos n'est pas la puissance anesthésiante de la nature, mais la Mnémosyne[6], la prise de conscience et l'avènement à l'intériorité, le souvenir[7] de l'essence qui auparavant était immédiate. Il est l'organe qui disparaît dans son contenu, ce n'est pas son propre Soi-même qui vaut, mais sa muse, son chant général. Mais en fait, ce qu'on a ici, c'est le syllogisme dans lequel l'extrême de l'universalité, le monde des dieux, est rattaché par le médian de la particularité à la singularité, au chanteur. Le médian, c'est le peuple dans ses héros, qui sont des hommes singuliers, tout comme le chanteur, mais uniquement imaginés dans la *représentation*, et de ce fait en même temps *universels*, tout comme l'extrême libre de l'universalité, les dieux.

Dans cette épopée, s'*expose* donc à la conscience tout simplement ce qui se constitue *en soi* dans le culte, la relation du divin à l'humain. Le contenu est une *action* de l'essence tout à fait consciente d'elle-même. Le *fait d'agir* trouble la quiétude de la substance | **679** | et excite l'essence, ce qui a pour effet de diviser sa simplicité et de l'ouvrir en la multiplicité du monde des forces de la nature et du monde éthique des mœurs et de la coutume. L'action est l'offense à la terre tranquille, la fosse, gorgée d'âme par le sang, invoquant les esprits en allés, qui, assoiffés de vie, la reçoivent dans l'activité de la conscience de soi. L'affaire qui occupe universellement les efforts de tous reçoit ces deux côtés, le côté *du Soi-même*, celui d'une totalité de peuples effectifs et d'individualités qui se trouvent à leur tête, et le côté *universel*, qui consiste à être accompli par leurs puissances substantielles. Mais la *relation* entre les deux côtés vient de se définir de telle manière qu'elle était la liaison *synthétique* de l'universel et du singulier, ou encore, l'opération de *représentation*. C'est de cette déterminité que dépend le jugement sur ce monde. — Ce qui fait que le rapport entre l'un et l'autre côté est un mélange qui partage de manière inconséquente l'unité de l'activité, et lance l'action de manière superflue d'un côté sur l'autre. Les puissances universelles ont la figure de l'individualité et, du coup, ont chez elles-mêmes le principe de l'action ; c'est pourquoi leur efficience apparaît comme une activité procédant entièrement d'elles-mêmes, tout aussi libre que celle des

hommes. C'est pourquoi les dieux aussi bien que les hommes ont fait une seule et même chose. Le sérieux de ces puissances est une surabondance ridicule, étant donné que celles-ci sont en fait la force de l'individualité agissante — et les efforts et le | **680** | travail déployés par cette dernière sont une peine tout aussi inutile, puisque aussi bien ce sont au contraire les premières qui dirigent tout. — Les mortels éphémères, qui sont le Néant, sont en même temps le *Soi-même* puissant qui s'assujettit les essences universelles, offense les dieux et leur procure tout simplement l'effectivité et un intérêt à agir ; de même qu'à l'inverse ces universalités impuissantes qui se nourrissent des offrandes des hommes, et n'obtiennent que par eux quelque chose à faire, sont l'essence naturelle et la substance de toutes les péripéties, et tout aussi bien la matière du souci des mœurs et de la coutume et le pathos de l'activité. Si leurs natures élémentaires ne sont amenées à l'effectivité et à un rapport activé que par le libre Soi-même de l'individualité, elles sont tout aussi bien l'universel qui se retire de cette liaison, demeure sans limitation dans sa détermination, et, par l'élasticité insurmontable de son unité, efface la ponctualité de l'actif ainsi que ses figurations, se garde lui-même pur et dissout toute réalité individuelle dans sa fluidité.

De même qu'elles tombent dans cette relation contradictoire avec la nature centrée sur soi qui leur fait face, leur universalité entre pareillement en conflit avec leur propre détermination et avec le rapport de celle-ci à d'autres. Elles sont ces individus éternels et beaux qui reposent au sein de leur propre existence et sont dispensés du sort de ce qui est périssable, de même qu'ils échappent à la violence de ce qui n'est pas eux. — Mais elles sont en même temps des éléments *déterminés*, des dieux *particuliers* | **681** |, qui donc adoptent des comportements par rapport à d'autres. Mais le rapport à d'autres, qui conformément à son caractère d'opposition est un conflit avec eux, est une comique oubliance de soi de leur nature éternelle. — La déterminité est enracinée au fond de la pérexistence divine, et a dans la limitation de celle-ci l'autonomie de l'individualité tout entière ; celle-ci fait que leurs caractères perdent le mordant du caractère propre et se mêlent dans leur pluralité de sens. — L'un des buts de leur activité, et leur activité elle-même, puisque celle-ci est dirigée contre autre chose, et partant, contre une force divine invincible, est une fanfaronnade vide et contingente, qui se dissipe tout aussi bien et transforme l'apparent sérieux de l'action en un jeu non dangereux et sûr de soi, sans résultat ni succès. Mais si le négatif ou la déterminité de celle-ci n'apparaissent en la nature de leur divinité que comme l'inconséquence de leur activité et comme la contradiction de la fin visée et du succès obtenu, et si cette sûreté autonome conserve la prépondérance sur le déterminé, ceci a précisément pour conséquence que la *pure force du négatif* vient lui faire face, et ce, en tant qu'elle est la puissance ultime qui les tient, celle sur laquelle elles ne peuvent rien. Elles sont l'universel et le positif face au *Soi-même singulier* des mortels, lequel ne résiste pas face à leur puissance ; mais c'est pourquoi *le Soi-même universel* plane au-dessus d'elles et au-dessus de tout ce monde de la représentation, auquel appartient tout le contenu ; comme le *vide sans concept de la nécessité* — une événementialité par rapport à laquelle elles se comportent sans Soi-même | **682** | et dans la déploration, car ces natures *déterminées* ne se retrouvent pas dans cette pureté.

Or cette nécessité est l'*unité du concept* à laquelle est soumise la substantialité contradictoire des moments singuliers, en laquelle s'ordonnent l'inconséquence et la contingence de leur activité, et où le jeu de leurs actions reçoit chez elles-mêmes son caractère sérieux et sa valeur. Le contenu du monde de la représentation laisse son mouvement jouer pour soi sans entrave dans l'élément *médian*, rassemblé autour de l'individualité d'un héros qui, cependant, ressent dans la fleur même de sa force et de sa beauté la brisure de sa vie et s'afflige de voir la mort précoce qui s'avance vers lui. Car la *singularité en elle-même résistante* et *effective* se trouve exclue et renvoyée à l'extrémité, et scindée en ses moments qui ne se sont pas encore trouvés et réunis. L'un de ces moments singuliers, l'ineffectif *abstrait*, est la nécessité, qui ne prend pas part à la vie de l'élément médian, non plus que l'autre, le singulier *effectif*, le chanteur, l'aède qui se tient hors d'elle et sombre et disparaît dans sa représentation. Ces deux extrêmes doivent se rapprocher du contenu. L'un, la nécessité, doit s'emplir du contenu, l'autre, le langage de l'aède, doit y avoir part ; et le contenu antérieurement abandonné à lui-même doit garder chez lui la certitude et la détermination solide du négatif.

| **683** | Ce langage supérieur, la *tragédie*, rassemble et rapproche donc la dispersion des moments du monde essentiel et du monde agissant ; la *substance* du divin, *conformément à la nature du*

concept, se désagrège en ses figures, et, pareillement, le *mouvement* de celles-ci est adéquat au concept. Pour ce qui regarde la forme, le langage, par le fait qu'il entre dans le contenu, cesse d'être narratif, de même que le contenu cesse d'être un contenu imaginaire. Le héros est lui-même celui qui parle, et la représentation montre à celui qui écoute, et qui en même temps regarde le spectacle, des hommes *conscients d'eux-mêmes et résolus* qui *savent* et qui savent *dire* leur droit et la fin qu'ils visent, la puissance et la volonté de leur déterminité. Ce sont des artistes. Ils ne font pas comme le langage qui, dans la vie effective, accompagne les activités communes. Ils n'expriment pas de manière inconsciente, naïve et naturelle, l'*extériorité* de leur décision et de leur entreprise, mais énoncent l'essence intérieure, démontrent le droit de leur façon d'agir, revendiquent de manière réfléchie, et expriment de manière déterminée le pathos auquel ils ressortissent, dans son individualité universelle et libre de toutes circonstances contingentes ainsi que de la particularité des personnalités. L'*existence* de ces caractères ce sont, en fin de compte, des hommes *effectifs*, qui se passent le masque et endossent le personnage des héros et représentent ceux-ci dans un discours effectif qui n'est pas narratif, mais qui est leur discours propre. De même qu'il est essentiel pour la statue qu'elle soit faite par des mains humaines, le comédien ici est tout aussi essentiel à son masque — non pas comme une espèce de condition externe, dont l'examen de l'art devrait faire abstraction — ou alors, | **684** | s'il faut malgré tout en faire abstraction dans cet examen, ce que ceci signifie, précisément, c'est que l'art ne contient pas encore en lui-même le vrai Soi-même proprement dit.

Le *sol universel* sur lequel procède le mouvement de ces figures produites à partir du concept est la conscience du premier langage représentationnel et de son contenu dépourvu de Soi-même et laissé en décomposition. C'est le peuple commun en général, dont la sagesse s'exprime dans le *chœur des Anciens* ; il a dans l'absence de force de ce chœur son représentant, parce que lui-même ne constitue que le matériau positif et passif de l'individualité du gouvernement qui lui fait face. Privé de la puissance du négatif, il n'est pas en mesure de retenir et de maîtriser la richesse et la plénitude multiforme de la vie divine, mais il la laisse se disperser en tous sens et louange dans ses hymnes de célébration tous les moments singuliers comme autant de dieux autonomes, tantôt celui-ci, puis de nouveau celui-là. Toutefois, dès qu'il subodore tout le sérieux du concept, tel que celui-ci marche sur ces figures en les taillant en pièces, et qu'il lui est donné de voir à quel point ses chers dieux, par lui vénérés, sont mal en point quand ils s'aventurent sur ce terrain où le concept est maître, il n'est pas lui-même la puissance négative qui intervient de manière agissante, mais il se tient dans la pensée sans Soi-même de celle-ci, dans la conscience du *destin étranger*, et avance le vœu vide de la tranquillisation et le discours sans force de l'apaisement. Dans la *crainte* des puissances supérieures, qui sont les bras immédiats de | **685** | la substance, dans la crainte de la lutte où elles s'affrontent, et du Soi-même simple de la nécessité qui les broie comme elle broie les vivants qui leurs sont attachés — dans la *compassion* avec ceux-ci, dont il sait en même temps qu'ils sont la même chose que lui-même, il n'y a pour lui que la terreur inactive de ce mouvement, le regret tout aussi désemparé, et, en guise de fin, le repos vide de l'abandon à la nécessité, dont l'œuvre n'est pas appréhendée en elle-même comme l'action nécessaire du caractère, ni comme l'opération de l'essence absolue.

Face à cette conscience spectatrice, à ce sol indifférent de la représentation, l'esprit entre en scène non dans sa diversité éparse, mais dans la scission simple du concept. C'est pourquoi sa substance ne se montre que déchirée en ses deux puissances extrêmes. Ces essences *universelles* élémentaires sont en même temps des *individualités* conscientes de soi : des héros qui placent leur conscience dans l'une de ces puissances, ont chez celle-ci la déterminité du caractère et constituent toute sa mise en action et son effectivité. Cette individualisation universelle, comme nous l'avons rappelé, descend encore jusqu'au niveau de l'effectivité immédiate de l'existence proprement dite et s'expose devant une foule de spectateurs qui a en l'espèce du chœur sa contre-image, ou plus exactement sa propre représentation qui s'exprime.

Le contenu et le mouvement de l'esprit, qui ici est objet à lui-même, ont déjà été examinés en tant que nature et | **686** | réalisation de la substance éthique. Dans sa religion il parvient à la conscience quant à soi-même, ou encore, se présente à sa conscience dans sa forme plus pure et sa configuration plus simple. Si donc la substance éthique se scindait par son concept, conformément à son *contenu*, en les deux puissances qui ont été définies comme droit *divin* et droit *humain*, ou encore, droit souterrain et droit d'en haut — le premier étant la *famille*, le second le *pouvoir d'État*

— et dont la première est le caractère *féminin* et la seconde le *caractère masculin*, le cercle des dieux, antérieurement polymorphe et hésitant dans ses déterminations, se limite maintenant à ces puissances, qui du fait de cette détermination se sont rapprochées de l'individualité véritable. Car la dispersion antérieure du tout en ces forces multiples et abstraites qui apparaissent substantisées est la *dissolution* du *sujet*, qui ne les conçoit que comme des *moments* dans son Soi-même, en sorte que l'individualité n'est que la forme superficielle de ces essences. Inversement, une différence de *caractères* plus ample que celle que nous avons nommée doit être mise au compte de la personnalité contingente et en soi extérieure.

En même temps, l'essence se divise selon sa *forme* ou selon le *savoir*. L'esprit *agissant* vient faire face en tant que conscience à l'objet sur lequel il est actif, et qui de ce fait est déterminé comme le *négatif* de celui qui sait ; celui qui agit se trouve par là même dans l'opposition du savoir et du non-savoir. Il tire de son caractère la fin qu'il vise et sait celle-ci | **687** | comme l'essentialité éthique ; mais par la déterminité du caractère il ne sait que l'une des puissances de la substance, tandis que l'autre lui est cachée. C'est pourquoi l'effectivité présente est une chose *en soi*, et autre chose pour la conscience ; le droit supérieur et le droit inférieur reçoivent dans cette relation la signification de la puissance qui sait et se manifeste à la conscience, et de la puissance qui se cache et demeure aux aguets, en embuscade. L'*une* de ces puissances est le *côté de la lumière*, le dieu de l'oracle qui conformément à son moment naturel a surgi du soleil qui illumine tout, sait et révèle tout : *Phoebus*, et *Zeus*, qui est son père. Mais les ordres de ce dieu prophétique et ses révélations de ce qui *est*, sont, bien au contraire, trompeurs. Ce savoir, en effet, est en son concept immédiatement le non-savoir parce que la *conscience* est en soi-même, dans l'action, cette opposition. En sorte qu'aussi bien celui qui était capable de déchiffrer le message de l'énigmatique Sphinx lui-même, que l'esprit infantilement confiant, sont l'un et l'autre envoyés à leur perte par cela même que le dieu leur révèle. Cette prêtresse, par la bouche de laquelle parle le dieu de beauté, n'est en rien différente de ces ambiguës sœurs du destin, qui par leurs prédictions poussent à commettre des crimes, et qui dans l'équivocité fourchue de ce qu'elles annonçaient comme une chose sûre abusent celui qui s'en est remis au sens manifeste. C'est pourquoi la conscience qui est à la fois plus pure que cette dernière — qui croit les sorcières — et plus réfléchie et rigoureuse | **688** | que la première — qui fait confiance à la prêtresse et au dieu de beauté — hésite à la vengeance quand l'esprit du père lui-même lui révèle le meurtre qui l'a fait périr, et réclame encore d'autres preuves, en expliquant que cet esprit révélateur pourrait aussi bien être le diable.

Si cette méfiance est fondée, c'est parce que la conscience qui sait se met dans l'opposition de la certitude de soi-même et de l'essence objectale. Le droit de l'être animé par le souci éthique, savoir, que l'effectivité ne soit rien *en soi* par opposition à la loi absolue, découvre dans l'expérience que son savoir est unilatéral, que sa loi n'est que la loi de son caractère, qu'il n'avait saisi que l'une des puissances de la substance. L'action elle-même est ce renversement de *ce qui est su* en son *contraire*, l'*être*, elle est le retournement du droit du caractère et du savoir en droit du caractère opposé avec lequel le premier droit est lié dans l'essence de la substance, en l'Érinye de l'autre puissance et caractère animés d'hostilité. Ce droit *inférieur* siège avec *Zeus* sur le trône et jouit d'une même considération que le droit manifeste et que le dieu qui sait.

C'est à ces trois essences que le monde des dieux du chœur est restreint par l'individualité agissante. L'une de ces essences est la *substance*, qui est tout aussi bien la puissance du foyer et l'esprit de la piété familiale que la puissance universelle de l'État et du | **689** | gouvernement. Dès lors que c'est à la substance en tant que telle que cette différence appartient, celle-ci ne s'individualise pas pour la représentation en deux figures distinctes, mais a dans l'effectivité les deux personnages de ses caractères. En revanche, la différence du savoir et du non-savoir échoit à *chacune des consciences de soi effectives*, — et c'est seulement dans l'abstraction, dans l'élément de l'universalité, qu'elle se répartit sur deux figures individuelles. Le Soi-même des héros, en effet, n'a d'existence que comme conscience tout entière et c'est pourquoi il est essentiellement *toute* la différence qui ressortit à la forme ; mais sa substance est déterminée, et il ne lui appartient que l'un des côtés de la différence du contenu. C'est pourquoi les deux côtés de la conscience, qui dans l'effectivité n'ont pas d'individualité séparée, propre à l'un ou à l'autre, reçoivent chacun, dans la *représentation*, leur figure particulière ; l'une étant celle du dieu qui révèle, l'autre, l'Érinye qui se tient cachée. L'une et l'autre figure jouissent d'une part d'un même honneur, et d'autre part, la *figure de la substance*, Zeus, est la nécessité de la *relation* réciproque entre les deux côtés. La substance est la relation

dans laquelle le savoir est pour soi, mais a sa vérité chez le simple, où la différence qui fait être la conscience effective a son fondement dans l'essence intérieure qui l'anéantit radicalement, où l'*assurance* claire de la *certitude* a sa confirmation dans *l'oubli*.

La conscience a mis au jour cette opposition en agissant. Agissant selon | **690** | le savoir manifeste, elle découvre la tromperie de celui-ci, et s'étant abandonnée, quant au contenu, à l'un des attributs de la substance, elle a offensé l'autre, lui donnant par là même le droit contre elle. En suivant le dieu qui sait, elle a saisi au contraire le non-manifeste, et expie le fait de s'être fiée au savoir, dont l'ambiguïté, puisqu'elle est sa nature, devait être présente aussi *pour elle*, et devait être une *mise en garde* contre lui. Le délire de la prêtresse, la figure inhumaine des sorcières, la voix de l'arbre, de l'oiseau, le rêve, etc., ne sont pas des façons dont la vérité apparaît, mais des signes avertissant de la tromperie, de l'irréflexion, de la singularité et de la contingence du savoir. Ou encore, ce qui est la même chose, la puissance opposée qui est offensée par lui est présente comme loi exprimée et droit en vigueur, que ce soit la loi de la famille ou celle de l'État ; tandis qu'à l'inverse, la conscience a suivi le savoir propre, et s'est caché à elle-même le savoir manifeste. Mais la vérité des puissances du contenu et de la conscience qui viennent ainsi s'affronter est ce résultat que l'une et l'autre ont le même bon droit, et par conséquent, ont dans l'opposition que l'action produit entre elles le même tort. Le mouvement de l'activité démontre leur unité dans la ruine mutuelle des deux puissances et des caractères conscients de soi. La réconciliation avec soi de l'opposition est le *Léthé* du *monde inférieur* dans la mort — ou encore, le *Léthé* du *monde supérieur*, comme absolution, non de la faute, étant donné que la conscience, puisqu'elle | **691** | agissait, ne peut la nier, mais du crime, et son apaisement expiatoire. L'un et l'autre sont *l'oubli*, la disparition de l'effectivité et de l'activité des puissances de la substance, de leurs individualités, et des puissances de la notion abstraite du bien et du mal, car aucune de ces puissances pour soi n'est l'essence : celle-ci est au contraire le repos en soi-même du tout, l'unité immobile du destin, l'existence au repos, et partant, l'inactivité et l'absence de vie de la famille et du gouvernement, l'égal honneur et du coup l'ineffectivité indifférente d'Apollon et de l'Érinye, et le retour de leur spiritualisation et de leur activité dans la simplicité de Zeus.

Ce destin achève le dépeuplement du ciel — du mélange sans pensée de l'individualité et de l'essence — mélange qui fait apparaître l'activité de l'essence comme une activité inconséquente, contingente, indigne d'elle ; n'étant attachée, en effet, à l'essence que de manière superficielle, l'individualité est l'individualité inessentielle. Le repoussement de ce genre de représentations vides et inconsistantes, tel qu'il a été demandé par des philosophes de l'Antiquité, commence donc déjà dans la tragédie par le simple fait que la partition de la substance est dominée par le concept, et que, du coup, l'individualité est l'individualité essentielle, et que les déterminations sont les caractères absolus. La conscience de soi qui y est représentée ne connaît et reconnaît en conséquence | **692** | qu'une seule et unique puissance suprême, et ne connaît et reconnaît ce Zeus que comme la puissance de l'État ou du foyer, et, dans l'opposition du savoir, uniquement comme le père du savoir du *particulier* devenant figure — comme le Zeus enfin du serment et de l'Érinye, de l'*universel*, de l'intériorité qui séjourne dans le Caché. En revanche, les moments qui quittent le concept, pour se disperser davantage dans la représentation, et que le chœur fait valoir successivement, ne sont pas le pathos du héros, mais se dégradent chez lui en passion — en moments contingents et inconsistants, que le chœur dépourvu de Soi-même, certes, louange, mais qui ne sont pas capables de constituer le caractère des héros, ni d'être énoncés et pris en considération par eux comme leur essence.

Cependant, les personnages de l'essence divine elle-même, tout comme les caractères de sa substance, se rassemblent aussi dans la simplicité du non-conscient. Cette nécessité a face à la conscience de soi la détermination et destination d'être la puissance négative de toutes les figures qui entrent en scène, de ne pas se reconnaître elle-même en elle, mais au contraire d'y sombrer. Le Soi-même n'entre en scène qu'imparti et réparti dans les *caractères*, et non comme médian du mouvement. Mais 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 en laquelle tout revient. Étant donné que la conscience de soi effective est encore distinguée de la substance et du destin, elle est *d'une part* le chœur, | **693** | ou plus exactement la foule spectatrice que ce mouvement de la vie divine, en ce que celle-ci est quelque chose d'*étranger*, remplit de frayeur, ou encore, dans laquelle, en ce qu'il est quelque chose de proche, il produit l'émotion de

la *compassion* non agissante. Et d'autre part, dans la mesure où la conscience participe à l'action et appartient aux caractères, cette réunion, étant donné que la vraie réunion, celle du Soi-même, du destin et de la substance n'est pas encore présente, n'est qu'une réunion extérieure, une *hypocrisie* ; le héros qui entre en scène devant le spectateur, se décompose en son masque et en l'acteur, en personnage et en Soi-même effectif.

Il faut que la conscience de soi des héros sorte de son masque et se présente telle qu'elle se sait elle-même, comme le destin aussi bien des dieux du chœur que des puissances absolues elles-mêmes, et n'est plus séparée du chœur, de la conscience universelle.

La *comédie* a donc en tout premier lieu cet aspect, que la conscience de soi effective se présente comme le destin des dieux. Ces essences élémentaires, en tant que moments *universels*, ne sont pas un Soi-même et ne sont pas effectives. Elles sont certes bien équipées de la forme de l'individualité, mais celle-ci n'est en elles que sur le mode de quelque chose qu'on s'imagine avoir, et ne leur échoit pas véritablement en soi et pour soi-même ; le Soi-même effectif n'a pas ce genre de moment abstrait pour substance et contenu. C'est pourquoi, en tant que sujet, il est élevé au-dessus de ce genre de moment, comme au-dessus d'une qualité singulière, et habillé de ce masque, il exprime l'ironie de celui-ci, qui veut être quelque chose | **694** | pour soi. La vantardise de l'essentialité universelle est trahie et dénoncée au Soi-même ; il se montre prisonnier d'une effectivité et laisse tomber le masque précisément en voulant être quelque chose de juste et droit. Le Soi-même apparaissant ici avec la signification de quelque chose d'effectif, il joue avec le masque que parfois il se met, pour être son personnage — mais parfois tout aussitôt il se défait de cette apparence pour se présenter dans sa nudité et son aspect ordinaire, dont il montre qu'ils ne sont pas distincts du Soi-même proprement dit, de l'acteur aussi bien que du spectateur.

Cette dissolution universelle de l'essentialité configurée en général dans son individualité devient en son contenu plus sérieuse et par là même plus agressive et plus amère, dans la mesure où ce contenu a sa signification plus rigoureuse et plus nécessaire. La substance divine réunit en elle la signification de l'essentialité naturelle et celle de l'essentialité éthique. Pour ce qui concerne le naturel, la conscience de soi effective se montre déjà elle-même, dans l'emploi qu'elle en fait pour sa parure, son habitation, etc., et dans le festin de son offrande sacrificielle, comme le destin auquel le secret est trahi, à qui est divulgué ce qu'il en est de l'essentialité autonome de la nature ; dans le mystère du pain et du vin elle s'approprie celle-ci en même temps que la signification de l'essence intérieure, et dans la comédie, elle est tout à fait consciente de l'ironie de cette signification. — Dans la mesure, dès lors, où cette signification contient l'essentialité éthique, elle est pour une part le peuple, avec ses | **695** | deux côtés, celui de l'État ou du demos proprement dit, et celui de la singularité de la famille ; mais elle est d'autre part le pur savoir conscient de soi, ou encore, la pensée rationnelle de l'universel. — Ce *Demos*, la masse universelle, qui se sait maître et régent, tout aussi bien que comme l'entendement et l'intelligence qu'il faut respecter, se laisse forcer et séduire par la particularité de son effectivité, et expose le contraste ridicule de l'opinion qu'il a de soi et de son existence immédiate, de sa nécessité et de sa contingence, de son universalité et de sa vulgarité. Quand le principe de sa singularité séparée de l'universel se fait remarquer dans la figure même de l'effectivité, et manifeste ouvertement la prétention d'organiser la communauté, dont il est le dommage secret, on voit se dévoiler plus immédiatement le contraste entre l'universel comme théorie et ce dont il s'agit dans la pratique, tout l'affranchissement des fins de la singularité immédiate par rapport à l'ordre universel, et toute la raillerie de cette singularité à l'endroit de cet ordre.

La *pensée* rationnelle délivre l'essence divine de sa figure contingente, et par opposition à la sagesse sans concept du chœur, qui produit toute une série de sentences sur les bonnes mœurs et fait valoir une masse de lois, de notions juridiques et d'obligations déterminées, elle emporte tout cela dans les hauteurs des idées simples *du Beau et du Bien*. — Le mouvement de cette abstraction | **696** | est la conscience de la dialectique que ces maximes et ces lois ont chez elles-mêmes, et par là même, de la disparition de la validité absolue avec laquelle elles sont apparues antérieurement. Dès lors que disparaissent la détermination contingente et l'individualité superficielle que la représentation confère aux essentialités divines, elles n'ont plus sous leur côté *naturel* que la nudité de leur existence immédiate, elles sont, tout comme ces représentations, des nuées, un brouillard évanescent. Devenues, quant à leur essentialité *pensée*, les notions *simples* du *beau* et

du *bien*, elles supportent d'être remplies par n'importe quel contenu. La force du savoir dialectique abandonne les lois déterminées et les maximes de l'action à la joie et à l'insouciance de la jeunesse — ainsi — dévoyée, et met entre les mains de l'angoisse et du souci de la vieillesse, uniquement préoccupée de la singularité de la vie, des armes de tromperie. Les pures pensées du beau et du bien donnent donc à voir ce spectacle comique qu'en se libérant de l'opinion qui contient aussi bien leur déterminité comme contenu que leur déterminité absolue, la fixation de la conscience, elles deviennent vides, et deviennent par là même précisément le jeu de l'opinion et de l'arbitraire de l'individualité contingente.

Le destin antérieurement sans conscience, qui consiste en la quiétude vide et en l'oubli, | **697** | et qui est séparé de la conscience de soi, est donc ici réuni avec cette dernière. Le *Soi-même singulier* est la force négative par laquelle et en laquelle disparaissent les dieux, ainsi que leurs moments, savoir, la nature existante et les pensées de ses déterminations. Mais, en même temps, il n'est pas la vacuité du disparaître : dans cette nullité même au contraire il se conserve, il est chez lui et constitue l'unique effectivité. La religion de l'art s'est achevée en lui et est parfaitement rentrée en elle-même. Le fait que ce soit la conscience singulière dans la certitude de soi-même qui se présente comme cette puissance absolue, a pour conséquence que cette dernière a perdu la forme de quelque chose de *représenté, séparé* tout simplement de la *conscience* et étranger à elle, comme c'était le cas de la statue, mais aussi de la belle corporéité vivante ou du contenu de l'épopée et des puissances et des personnages de la tragédie ; — l'unité n'est pas non plus l'unité *sans conscience* du culte et des mystères : — c'est au contraire le Soi-même proprement dit du comédien qui coïncide avec son personnage, de même que le spectateur qui dans ce qui lui est représenté est parfaitement en sa demeure et se voit jouer lui-même. Ce que cette conscience de soi contemple, c'est qu'en elle ce qui prend face à elle la forme d'essentialité, se dissout tout au contraire et est abandonné dans sa pensée, son existence et son activité, c'est le retour de tout universel dans la certitude de soi-même, laquelle, du coup, est la parfaite absence de crainte | **698** | et la parfaite inessentialité de tout ce qui est étranger, un bien-être et un abandon au bien-être de la conscience comme on n'en trouve plus en dehors de cette comédie. | **699** |

4 Allusion à la « trahison » de Judas.

5 Sophocle, *Antigone*, vers 456.

6 Mnémosyne : la mère des neuf Muses engendrées avec Zeus, fille d'Ouranos et de Gaia, figure de la mémoire et de la vengeance. Celle qui n'oublie pas, et qui en cela est esprit.

7 *Die Erinnerung* fait directement écho à *Innerlichkeit*, « l'intériorité ».

C.

la religion manifeste[8]

L'esprit, par la religion de l'art, a quitté la forme de la *substance* pour entrer dans celle du *sujet*, car cette religion *produit* sa figure et pose donc au sein d'elle-même l'*activité* ou la *conscience de soi*, qui dans l'effrayante substance ne fait que disparaître et dans la confiance ne s'appréhende pas elle-même. Ce devenir-homme de l'essence divine part de la statue, qui n'a chez elle-même que la figure *extérieure* du Soi-même, tandis que l'*intérieur*, son activité, tombe en dehors d'elle ; mais dans le culte ces deux côtés n'en sont plus qu'un, dans le résultat de la religion de l'art, cette unité est aussi passée en même temps, dans son achèvement, à l'extrême du Soi-même ; dans l'esprit parfaitement certain de lui-même dans la singularité de la conscience, toute essentialité a sombré. La proposition qui énonce cette insouciante légèreté est donc la suivante : *c'est le Soi-même qui est l'essence absolue* ; l'essence, qui était substance et chez qui le Soi-même | **700** | était l'accidentalité, s'est dégradée en prédicat, et dans *cette conscience de soi* à laquelle rien ne vient faire face dans la forme de l'essence, l'esprit a perdu sa *conscience*.

Cette proposition : *c'est le Soi-même qui est l'essence absolue*, ressortit, comme il appert à l'évidence, à l'esprit non religieux, à l'esprit effectif, et il faut se rappeler quelle est la figure de celui-ci qui la prononce. Cette figure contiendra en même temps son mouvement et son renversement, par lequel le Soi-même est redescendu tout au bas de l'échelle et ramené au niveau de prédicat, et la substance élevée au niveau de sujet. Savoir, non pas de telle manière que cette phrase retournée fasse, *en soi* ou *pour nous*, de la substance le sujet, ou, ce qui est la même chose,

restaure la *substance* de telle sorte que la conscience de l'esprit soit ramenée à son commencement, c'est-à-dire à la religion naturelle, mais de telle manière que ce renversement soit produit *pour* et *par la conscience de soi* elle-même. En même temps que celle-ci s'abandonne de manière consciente, elle est conservée dans son aliénation et demeure le sujet de la substance, mais, en tant qu'instance tout aussi bien aliénée à soi, elle a simultanément la conscience de cette substance ; ou encore, dans le même temps qu'elle *produit* la substance comme sujet par le sacrifice d'elle-même, celui-ci demeure son propre Soi-même. Ce qui est atteint par là, si dans les deux propositions — savoir, si dans la première, le sujet ne fait que disparaître pour la substantialité, et si, dans la seconde, la substance n'est que prédicat — les deux côtés sont présents en chacune d'elle avec l'inégalité de valeur opposée —, c'est que se produit alors | **701** | la réunion et l'interpénétration des deux natures, en laquelle l'une et l'autre sont tout aussi *essentielles* avec la même valeur, qu'elles ne sont par ailleurs que des *moments* ; ce qui fait que l'esprit est donc tout aussi bien *conscience* de soi-même comme de sa substance *objectale*, que *conscience de soi* simple perdurant en soi-même.

La religion de l'art ressortit à l'esprit éthique que nous avons vu antérieurement péricliter dans le statut *juridique*, c'est-à-dire dans la proposition qui énonce *le Soi-même en tant que tel, la personne abstraite, comme essence absolue*. Dans la vie éthique, le Soi-même est enfoncé dans l'esprit de son peuple, il est l'universalité *emplie* d'un contenu. Mais la *singularité simple* s'extrait de ce contenu, et sa légèreté insouciante la purifie jusqu'à en faire une personne, une généralité abstraite du droit, dans laquelle la *réalité* de l'esprit éthique est perdue, et les esprits vides de contenu des individus-peuples sont rassemblés dans un Panthéon, non point dans un Panthéon imaginaire dont la forme impuissante laisserait exister librement chacun, mais dans le Panthéon de l'universalité abstraite, de la pure pensée qui les désincarne et accorde au Soi-même sans esprit, à la personne singulière, l'être en soi et pour soi.

Cependant ce Soi-même, du fait de sa vacuité, a libéré le contenu ; la conscience n'est qu'*en elle-même* l'essence ; son *existence* propre, le statut de la personne comme être juridiquement reconnu, est l'abstraction non remplie par un contenu ; elle ne possède donc, au contraire, que la pensée d'elle-même ; ou encore, telle qu'elle *existe* et se sait comme objet, elle est l'*ineffectif*. Elle est donc seulement l'*autonomie* | **702** | stoïque du *penser*, et celle-ci, en traversant le mouvement de la conscience sceptique, trouve sa vérité de conscience dans la figure qui a été appelée la *conscience de soi malheureuse*.

Celle-ci sait ce qu'il en est de la validité effective de la personne abstraite et pareillement de la validité de celle-ci dans la pensée pure. Elle sait cette validité comme étant au contraire la perte parfaite, elle est elle-même cette perte consciente d'elle-même et l'aliénation de son savoir de soi. — Nous voyons que cette conscience malheureuse constitue la contrepartie et le complément de la conscience parfaitement heureuse en elle-même, de la conscience comique. Toute l'essence divine revient en cette dernière, ou encore : elle est la parfaite *aliénation* de la *substance*. Tandis que la première, la conscience malheureuse, est à l'inverse le destin tragique de la *certitude de soi-même* censée être en soi et pour soi. Elle est la conscience de la perte de toute *essentialité* dans cette *certitude* de soi et de la perte précisément de ce savoir de soi : de la substance comme du Soi-même ; elle est la douleur qui s'exprime dans la dure formule selon laquelle *Dieu est mort*.

Dans le statut juridique, le monde éthique et la religion qui lui est propre se sont donc enfoncés dans la conscience comique, et la conscience malheureuse est le savoir de cette perte *tout entière*. Est perdu pour elle aussi bien la valeur par soi-même de sa personnalité immédiate, que celle de sa personnalité intermédiée, *pensée*. La confiance | **703** | dans les lois éternelles des dieux s'est tue, tout aussi bien que les oracles qui faisaient savoir le particulier. Les statues sont maintenant des cadavres dont a fui l'âme vivifiante, de même que l'hymne n'est plus qu'une suite de mots dont toute croyance s'est enfuie. Les tables des banquets des dieux sont vides de breuvages et de nourriture spirituelle, et la conscience ne voit plus revenir de ses fêtes et de ses jeux la joyeuse unité de soi avec l'essence. Il manque aux œuvres des Muses la force de l'esprit, pour qui a surgi de l'écrasement des dieux et des hommes la certitude de soi-même. Elles sont donc désormais ce qu'elles sont pour nous, de beaux fruits arrachés de l'arbre, un destin amical nous en a fait l'offrande, à la façon dont une jeune fille nous présente ces fruits ; elle ne donne ni la vie effective de leur existence, ni l'arbre qui les a portés, ni la terre, ni les éléments qui ont constitué leur substance, ni le climat

qui a défini leur déterminité, ni encore l'alternance des saisons qui dominaient le processus de leur devenir. — Ainsi donc, le destin ne nous donne pas en même temps que ces œuvres le monde de cet art, le printemps et l'été de la vie éthique dans laquelle elles ont fleuri et mûri, mais uniquement le souvenir voilé de cette effectivité. C'est pourquoi ce que nous faisons en jouissant d'elles n'est pas une activité de service divin par laquelle adviendrait à notre conscience la vérité parfaite qui est la sienne et qui la comblerait, mais c'est une activité extérieure, celle qui, par exemple, essuie | **704** | les gouttes de pluie ou la fine poussière déposées sur ces fruits, et qui à la place des éléments intérieurs de l'effectivité environnante, productrice et spiritualisante de l'attitude éthique, dresse le vaste échafaudage des éléments morts de leur existence extérieure, du langage, de l'historique, etc., non pour y engager sa vie, mais uniquement pour se les représenter en soi-même. Mais de même que la jeune fille qui tend ces fruits cueillis est davantage que toute la nature de ceux-ci étalée dans leurs conditions et éléments, l'arbre, l'air, la lumière, etc., qui les offrait immédiatement, dès lors qu'elle rassemble tout cela de manière supérieure dans le rayon de son regard conscient de soi et du geste d'offrande, de même l'esprit du destin qui nous présente ces œuvres d'art est plus que la vie éthique et que l'effectivité de ce peuple, car il est le *souvenir intériorisant* de l'esprit encore *exaliéné* en elles — il est l'esprit du destin tragique qui rassemble tous ces dieux individuels et ces attributs de la substance dans le Panthéon unique, dans l'esprit conscient de soi en tant qu'esprit.

Toutes les conditions de son surgissement sont réunies, et cette totalité de ses conditions constitue le *devenir*, le *concept*, ou encore, le surgissement *en soi* de celui-ci. — 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 un objet *qui est* | **705** | de la conscience sensible — comme le langage pur ou le devenir de la figure dont l'existence ne sort pas du Soi-même et est un objet purement *disparaissant* ; comme *unité* immédiate avec la *conscience de soi* universelle dans son enthousiasme et comme unité intermédiée dans l'activité du culte ; comme belle *corporéité centrée sur le soi*, et finalement comme l'existence élevée à la *représentation* et l'extension de celle-ci aux dimensions d'un monde qui se reprend pour finir dans l'universalité qui est pareillement *pure certitude de soi-même*. — Ces formes, et d'autre part le *monde de la personne* et du droit, la sauvagerie dévastatrice des éléments du contenu mis en liberté, tout aussi bien que la personne *pensée* du stoïcisme et l'inquiétude sans point d'ancrage de la conscience sceptique, constituent la périphérie des figures dont la foule expectative se presse autour du lieu de naissance de l'esprit en train de devenir conscience de soi ; la souffrance et la nostalgie généralisées et dévorantes de la conscience de soi malheureuse sont leur point central et sont la douleur collectivement partagée de l'accouchement dans lequel il est enfanté — la simplicité du pur concept qui contient ces figures comme autant de moments de lui-même.

Le concept a chez lui les deux côtés qui ont été représentés ci-dessus comme deux propositions inverses ; le côté où la *substance* se défait d'elle-même, s'aliène et devient conscience de soi ; et le côté inverse où c'est la *conscience de soi* qui se défait de soi | **706** | et se fait chosité ou Soi-même universel. L'un et l'autre côté sont ainsi venus à la rencontre du vœu de l'autre, et c'est ainsi qu'est née leur véritable réunion. L'aliénation de la substance, son devenir conscience de soi exprime le passage dans l'opposé, le passage inconscient de la *nécessité*, ou encore ceci : qu'elle est *en soi* conscience de soi. Inversement, l'aliénation de la conscience de soi exprime ceci, qu'elle est *en soi* l'essence universelle, ou encore, puisque le Soi-même est le pur être pour soi qui demeure chez lui dans son contraire, qu'il est *pour elle*, que la substance est conscience de soi, et par là même précisément, est esprit. On peut donc dire de cet esprit qui a abandonné la forme de la substance, et accède à l'existence dans la figure de la conscience de soi — si l'on veut se servir de rapports empruntés à l'engendrement naturel — qu'il a une *mère effective*, mais un père qui est *en soi* ; car l'*effectivité* ou la conscience de soi et l'*En soi* en tant que substance sont ses deux moments, par l'aliénation réciproque desquels, chacun devenant l'autre, il accède à l'existence comme cette unité qui est la leur.

Dans la mesure où la conscience de soi n'appréhende unilatéralement que *sa propre* aliénation, bien que son objet soit donc à ses yeux aussi bien Être que Soi-même, et qu'elle sache toute existence comme essence spirituelle, l'esprit véritable, néanmoins, n'est pas encore advenu pour elle, et ce dans la mesure où l'être en général, où | **707** | la substance ne s'est pas *en* elle-même, de son côté, pareillement défaite d'elle-même et n'est pas devenue conscience de soi. Dès lors, en effet, toute existence n'est essence spirituelle que du *point de vue* de la *conscience*, et non en soi-même. L'esprit,

de cette manière, n'est implanté dans l'*existence que de manière imaginaire* ; cette imputation imaginaire c'est la *Schwärmerei*, l'*exaltation* qui attribue à la nature aussi bien qu'à l'histoire, et tant au monde qu'aux représentations mythiques des religions antérieures, un autre sens intérieur que celui qu'ils présentent immédiatement à la conscience dans leur apparition phénoménale, et, pour ce qui concerne les religions, un autre sens que celui que la conscience de soi, dont elles étaient les religions, savait y être. Mais cette signification est une signification empruntée et un vêtement qui ne couvre pas la nudité du phénomène et n'emporte ni croyance ni vénération, mais demeure la nuit trouble et confuse et l'extase que la conscience se donne elle-même.

Si l'on veut donc que cette signification d'objectalité ne soit pas pure imagination, il faut qu'elle soit *en soi*, c'est-à-dire *d'abord et premièrement* qu'elle surgisse du *concept* pour la conscience et survienne dans sa nécessité. C'est ainsi que par la connaissance de la *conscience immédiate*, ou de la conscience de l'objet *qui est*, par son mouvement nécessaire, a surgi pour nous l'*esprit* qui se sait lui-même. Ce concept, *deuxièmement*, qui en tant que concept immédiat avait aussi pour sa conscience la figure de l'*immédiateté*, s'est donné la figure de la conscience de soi *en soi*, c'est-à-dire que, précisément selon | **708** | la nécessité du concept, comme l'*être* ou l'*immédiateté* qu'est l'objet sans contenu de la conscience sensible, il se défait de lui-même, et devient un Je pour la conscience. — Mais l'*en soi immédiat* — ou la *nécessité qui est* — est lui-même distinct de l'*en soi pensant* ou de la *connaissance* de la *nécessité*. Distinction qui, dans le même temps, ne se situe pas cependant en dehors du concept, car l'*unité simple* du concept est l'*être immédiat* lui-même ; le concept est tout aussi bien ce qui s'aliène soi-même ou encore le devenir de la *nécessité contemplée*, qu'il est chez lui en celle-ci, la sait et la conçoit. — L'*en soi immédiat* de l'esprit, qui se donne la figure de la conscience de soi, ne signifie rien d'autre que le fait que l'esprit effectif du monde n'est pas encore parvenu à ce savoir de soi ; c'est seulement alors que ce savoir entre à son tour dans sa conscience, et ce en tant que vérité. Quant à la façon dont ceci s'est passé, nous l'avons vue plus haut.

Or le fait que l'esprit absolu se soit donné *à même soi* et par là même aussi pour sa *conscience* la figure de la conscience de soi, apparaît maintenant comme ceci que *ce en quoi le monde croit*, c'est que l'esprit *existe*, qu'il est là comme une conscience de soi, c'est-à-dire comme un être humain effectif, qu'il est pour la certitude immédiate, que la conscience croyante *voit* et *touche* et *entend* cette divinité. Ce n'est donc pas imaginé, mais *effectivement à même cette conscience*. La conscience ne part donc pas de son propre intérieur, de la pensée, et ne concatène pas *en elle-même* la pensée du dieu avec | **709** | l'existence, mais elle part de l'existence présente immédiate, et reconnaît le dieu en celle-ci. — Le moment de l'*être immédiat* est présent de telle manière dans le contenu du concept que l'esprit religieux, dans le retour de toute essentialité dans la conscience, est devenu Soi-même positif *simple*, exactement de la même façon que l'esprit effectif en tant que tel, dans la conscience malheureuse, est devenu précisément cette négativité consciente de soi *simple*. Le Soi-même de l'esprit existant a par là même la forme de l'immédiateté parfaite ; il n'est posé ni comme pensé, ou comme représenté, ni comme produit, comme c'était le cas avec le Soi-même immédiat, d'une part, dans la religion naturelle, d'autre part, dans la religion-art. Mais ce dieu est immédiatement regardé de manière sensible comme Soi-même, comme un être humain singulier effectif ; c'est seulement ainsi qu'il *est* conscience de soi.

Cette incarnation de la divinité devenant homme, ou encore, le fait qu'elle ait essentiellement et immédiatement la figure de la conscience de soi, est le contenu simple de la religion absolue. En elle, l'essence est sue comme esprit, ou encore, elle est la conscience que l'essence a quant à elle d'être esprit. Car l'esprit est le savoir de soi-même dans son aliénation ; il est l'essence qui est le mouvement de conservation dans l'être-autre de l'identité avec soi-même. Or ceci, c'est la substance, pour autant qu'elle se réfléchit pareillement dans son accidentalité, qu'elle n'y est pas indifférente comme à l'égard de quelque chose d'inessentiel et se trouvant par conséquent dans | **710** | l'étrangeté, mais y est au contraire *en elle-même*, c'est-à-dire dans la mesure où elle est *Sujet* ou *Soi-même*. — C'est pourquoi, dans cette religion, la divinité est *révélée*. Ce caractère évident et manifeste qui est le sien consiste manifestement en ceci que l'on sait ce qu'elle est. Mais ceci est su, précisément, dès lors qu'elle est sue comme esprit, comme essence qui est essentiellement *conscience de soi*. — Pour la *conscience*, il y a quelque chose de secret dans son objet lorsque celui-ci est quelque chose d'*autre* ou d'*étranger* pour elle et lorsqu'elle ne sait pas cet objet comme étant *elle-même*. Ce secret cesse dès lors que l'essence absolue est en tant qu'esprit objet de la

conscience ; car cet objet est alors en tant que *Soi-même* dans son rapport à elle ; c'est-à-dire que la conscience se sait immédiatement en lui, ou encore elle est en lui manifeste à soi-même. Elle-même n'est manifeste à soi que dans la certitude propre qu'elle a d'elle-même ; cet objet qui est le sien est le *Soi-même*, mais le Soi-même n'est pas une instance étrangère, il est au contraire l'unité indissociable avec soi, l'immédiatement universel. Il est le concept pur, la pure pensée ou *être pour soi*, l'être-immédiatement et par là même *être pour autre chose*, et en tant que cet *être pour autre chose*, il est immédiatement revenu en lui-même, il est chez lui ; il est donc ce qui seul et en vérité est le manifeste. Bonté, justice, sainteté, créateur du ciel et de la terre, etc., sont des *prédicats* d'un sujet, des moments universels, qui ont ici le point auquel ils se tiennent et qui ne sont qu'à partir de ce retour de la conscience dans la pensée. — Cependant qu'*eux* sont sus, leur fondement et leur essence, le *sujet* proprement dit, ne sont pas encore manifestes, | **711** | et pareillement, ce sont les *déterminations* de l'universel, pas cet *universel* lui-même, qui sont manifestes. Mais le *sujet* lui-même, et donc aussi *ce pur universel-ci* est manifeste en tant que *Soi-même*, car celui-ci est précisément cet intérieur réfléchi en soi qui existe immédiatement, et qui est la certitude propre du Soi-même pour lequel il existe. Ceci — savoir : d'être selon son *concept* le manifeste — est donc la vraie figure de l'esprit, et cette sienne figure, le concept, est de façon tout aussi exclusive son essence et sa substance. L'esprit est su comme conscience de soi et est immédiatement manifeste à celle-ci, car il est cette conscience de soi elle-même ; la nature divine est la même chose que ce qu'est la nature humaine, et c'est cette unité que l'on contemple.

Ici donc, la conscience, ou la façon dont l'essence est pour elle-même, sa figure, est en fait identique à sa conscience de soi ; cette figure est elle-même une conscience de soi ; ce faisant, elle est en même temps un objet qui *est*, et cet *être* a tout aussi immédiatement la signification de la *pensée pure*, de l'essence absolue. — L'essence absolue qui existe comme une conscience de soi effective semble *descendue* des hauteurs de sa simplicité éternelle, mais en réalité elle n'a ce faisant qu'enfin atteint son essence *suprême*. Car s'agissant du concept d'essence, c'est seulement dès lors qu'il est parvenu à sa pureté simple qu'il est l'*abstraction* absolue qui est *pensée pure*, et par là même la singularité pure du Soi-même, de même qu'en vertu de sa simplicité il est l'*immédiat* ou l'*être*. — Ce qu'on appelle la conscience sensible, c'est précisément cette *abstraction* pure, | **712** | c'est de la pensée pour qui l'*être*, l'*immédiat* est. Le plus bas est donc en même temps le plus élevé, l'évidence qui s'est complètement hissée et déployée à la *surface* est en cela même précisément la plus grande *profondeur*. C'est donc le fait que l'essence suprême soit vue, entendue, etc., comme une conscience de soi qui est, qui constitue en réalité l'ultime achèvement de son concept ; et par cet ultime achèvement l'essence *existe* tout aussi immédiatement qu'elle est essence.

Dans le même temps, cette existence immédiate n'est pas seulement et uniquement conscience immédiate, mais elle est conscience religieuse ; l'immédiateté a de manière indissociée la signification non seulement d'une conscience de soi qui *est*, mais aussi de l'*essence* purement pensée ou absolue. C'est de ce dont nous sommes conscients dans notre concept, savoir, que l'*être* est *essence*, que la conscience religieuse est consciente. Cette *unité* de l'être et de l'essence, du *penser* qui *est* immédiatement *exister*, de la même façon qu'il est la *pensée* de cette conscience religieuse, ou encore son savoir *intermédié*, est tout aussi bien *son* savoir *immédiat* ; car cette unité de l'être et de la pensée est la conscience de *soi*, et *existe* elle-même, ou encore, l'unité *pensée* a en même temps cette figure de ce qu'elle est. Dieu est donc ici *manifeste*, tel qu'*il est* ; il existe, *il est là, ainsi* qu'il est *en soi* ; il existe en tant qu'esprit. Dieu ne peut être atteint que dans le savoir spéculatif pur, et n'est qu'en lui et n'est que cela même, car il est l'esprit. Et ce savoir spéculatif est le savoir de la religion manifeste. Le savoir spéculatif connaît Dieu comme *pensée* ou pure essence, et connaît cette pensée comme être et comme existence, | **713** | et l'existence comme la négativité de lui-même, et donc comme Soi-même, comme *tel* Soi-même déterminé et en même temps universel ; et c'est précisément cela que sait la religion manifeste. — Les espoirs et les attentes du monde précédent tendaient seulement à cette mise en évidence, cette révélation, pour contempler ce qu'est l'essence absolue et se trouver en elle ; cette joie advient pour la conscience de soi et se saisit du monde entier, la joie de se voir dans l'essence absolue, car elle est esprit, car elle est le mouvement simple de ces purs moments qui exprime cela même que l'essence n'est seulement sue comme esprit que par le fait qu'elle est contemplée comme conscience de soi *immédiate*.

Ce concept de l'esprit qui lui-même se sait lui-même comme esprit est lui-même le concept immédiat

et non encore développé. L'essence est esprit, ou encore, elle est apparue, elle est manifeste ; ce premier statut d'évidence manifeste est lui-même *immédiat* ; mais l'immédiateté est tout aussi bien médiation pure ou pensée ; c'est pourquoi elle doit exposer ceci chez elle-même en tant que telle. — Si l'on examine les choses de manière un peu plus déterminée, l'esprit dans l'immédiateté de la conscience de soi est *telle* conscience de soi *singulière*, opposée à la conscience de soi *universelle* ; il est une unité exclusive qui, pour la conscience *pour laquelle* il existe, a la forme encore non dissoute d'un *Autre sensible*. Cet autre ne sait pas encore l'esprit comme le sien, ou encore, l'esprit n'existe pas encore tel qu'il est Soi-même *singulier*, non plus que comme Soi-même universel, comme tout Soi-même. Ou encore : la figure n'a pas encore la forme du *concept* ; c'est-à-dire | **714** | du Soi-même universel, du Soi-même qui dans son effectivité immédiate est aussi bien Soi-même aboli, pensée, universalité, sans que dans cette universalité il perde l'effectivité. — Mais la forme la plus proche et elle-même immédiate de cette universalité n'est pas déjà la forme de la *pensée* elle-même, du *concept en tant que concept*, mais l'universalité de l'effectivité, la totalité des Soi-même, et l'élévation de l'existence à la représentation. De même que partout, et pour citer un exemple déterminé, le *Ceci sensible* aboli est d'abord uniquement la chose de la *perception*, n'est pas encore l'*Universel* de l'entendement.

Cet homme singulier, donc, en l'espèce de qui l'essence absolue est manifeste, accomplit chez lui-même en tant qu'individualité singulière le mouvement de l'*être sensible*. Il est le dieu *immédiatement* présent ; par là même son *être* passe 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 c'est uniquement par cela même qu'elle *l'a* seulement vu et entendu qu'elle devient elle-même alors une conscience spirituelle, ou encore, de même qu'il se dressait antérieurement pour elle comme *existence sensible*, il s'est levé maintenant *dans l'esprit*. — Car en tant que ce qui le voit et l'entend dans l'univers sensible, elle est elle-même seulement conscience immédiate qui n'a pas aboli la non-identité de l'objectalité, ne l'a pas reprise dans la pensée pure, et sait au contraire comme esprit tel individu singulier qu'elle a face à elle comme un objet, mais pas elle-même. Dans la disparition de l'existence immédiate de ce qui est su comme essence absolue, | **715** | l'immédiat reçoit son moment négatif ; l'esprit demeure le Soi-même immédiat de l'effectivité, mais au titre de *la conscience de soi universelle* de la communauté qui repose dans sa propre substance, de même que celle-ci est en elle sujet absolu ; ce n'est pas l'individu singulier pour lui-même, mais cet individu conjointement à la conscience de la communauté, et ce qu'il est pour celle-ci, qui sont le tout entièrement complet de l'esprit.

Cependant, *passé* et *distance* ne sont que la forme imparfaite sous laquelle la modalité immédiate est intermédiée, ou encore, posée universellement. Cette modalité est seulement plongée de manière superficielle dans l'élément de la pensée, y est conservée *comme* modalité sensible et n'est pas posée comme ne faisant qu'un avec la nature de la pensée elle-même. Il n'y a élévation qu'à la *représentation*, car celle-ci est la liaison synthétique de l'immédiateté sensible et de son universalité, ou de la pensée.

C'est cette *forme* de la *représentation* qui constitue la déterminité dans laquelle l'esprit, en cette sienne communauté, devient conscient de lui-même. Elle n'est pas encore la conscience de soi de l'esprit qui a prospéré jusqu'à son concept en tant que concept ; la médiation est encore inachevée. Il y a donc ce défaut, dans cette liaison de l'être et de la pensée, que l'essence spirituelle est encore affligée d'une scission non réconciliée en un Au-delà et un En deçà ou Ici-bas. Le *contenu* est le vrai contenu, mais tous ses moments, posés qu'ils sont dans l'élément de la représentation, ont cette caractéristique qu'ils ne sont pas compris conceptuellement, mais apparaissent comme des côtés parfaitement autonomes, | **716** | dont l'interrelation mutuelle est *extérieure*. Pour que le contenu vrai reçoive aussi sa forme vraie pour la conscience, il faut que cette dernière ait atteint un niveau de culture supérieur, où sa vision de la substance absolue soit élevée au concept, et où se produise *pour elle-même* la péréquation de sa conscience et de sa conscience de soi, comme ceci s'est passé pour nous ou *en soi*.

Ce contenu doit être examiné dans la modalité où il est pour sa conscience. — L'esprit absolu est *contenu*, et c'est ainsi qu'il est dans la figure de sa *vérité*. Mais sa vérité n'est pas seulement d'être la substance de la communauté, ou son *En soi*, ni non plus seulement de sortir de cette intériorité pour entrer dans l'objectalité de la représentation, mais de devenir un Soi-même effectif, de se réfléchir

en soi-même et d'être sujet. Ceci est donc le mouvement qu'il accomplit dans sa communauté, ou encore, ceci est la vie de l'esprit. C'est pourquoi ce que cet esprit qui se révèle est *en soi* et *pour soi* n'est pas établi par le fait que sa riche vie dans la communauté est en quelque sorte détorsadée et ramenée à son premier fil, par exemple aux représentations de la première communauté imparfaite ou même à ce que l'homme effectif a dit. Au fondement de ce renvoi en arrière il y a l'instinct de se rendre au concept. Mais ce renvoi confond l'*origine* en tant qu'*existence immédiate* de la première apparition et la *simplicité* du | **717** | *concept*. En sorte que par cet appauvrissement de la vie de l'esprit, par la mise au rencart de la représentation de la communauté et de ce qu'elle fait en regard de sa représentation, ce qui naît, plutôt que le concept, c'est au contraire la pure et simple extériorité et singularité, la modalité historique de l'apparition phénoménale immédiate, et le souvenir sans esprit d'une figure singulière conjecturée et de son passé.

L'esprit est d'abord contenu de sa conscience dans la forme de la *substance pure*, ou encore, est contenu de sa conscience pure. Cet élément de pensée est le mouvement de descente à l'existence ou à la singularité. Le médian entre ces termes est leur liaison synthétique, la conscience du devenir-autre, ou la représentation en tant que telle. Le troisième temps est le retour de la représentation et de l'être-autre, ou encore, l'élément de la conscience de soi proprement dit. — Ces trois moments constituent l'esprit ; sa dislocation dans la représentation consiste à être *d'une certaine* manière *déterminée* ; mais cette déterminité n'est pas autre chose que l'un de ses moments. Son mouvement intégral est donc un mouvement d'expansion de sa nature au sein de chacun de ses moments, comme en un élément ; dès lors que chacun de ces cercles s'achève en lui-même, cette réflexion en soi qui est la sienne est en même temps le passage dans l'autre cercle. La *représentation* constitue le moyen terme entre la pensée pure et la conscience de soi en tant que telle, et n'est que l'*une* des déterminités ; mais | **718** | dans le même temps, ainsi qu'il est apparu, son caractère, qui est d'être la liaison synthétique, s'est répandu sur tous ces éléments et il est leur déterminité collective.

Le contenu même que nous devons examiner s'est déjà en partie présenté à nous comme représentation de la conscience *malheureuse* et de la conscience *croyante*. Mais dans la première, c'était dans la détermination du contenu *produit* à partir de la *conscience* et ardemment *désiré*, dans lequel l'esprit ne peut ni se rassasier ni trouver le repos, parce qu'il n'est pas encore son propre contenu *en soi* ou comme sa *substance* ; tandis que dans la seconde, il a été considéré comme l'*essence* sans Soi-même du monde, ou comme contenu essentiellement *objectal* de l'activité de représentation, laquelle s'enfuit hors de l'effectivité en général, et donc est sans la *certitude de la conscience de soi*, qui se sépare de lui, d'une part, comme vanité du savoir, et d'autre part, comme pure intelligence. — La conscience de la communauté en revanche a ce contenu pour *substance*, tout aussi bien que celui-ci est la *certitude* qu'elle a de son propre esprit.

L'esprit, étant d'abord *représenté* comme substance dans *l'élément du pur penser*, est de ce fait même immédiatement l'*essence* simple identique à soi, l'essence éternelle, laquelle cependant n'a pas la *signification* abstraite de l'essence, mais la signification de l'esprit absolu. Mais ce qu'est l'esprit, ce n'est pas d'être signification, ce n'est pas d'être l'intérieur des choses, c'est d'être l'effectif. C'est pourquoi l'essence éternelle simple ne serait esprit que selon la parole vide, si elle en restait à la représentation et à l'expression de l'essence éternelle | **719** | simple. Mais étant donné que l'essence simple est l'abstraction, elle est en fait le *négatif en soi-même*, savoir, la négativité de la pensée, ou cette négativité telle qu'elle est en soi dans l'*essence*. C'est-à-dire que l'essence simple est la *différence* absolue de soi-même, ou encore, son pur devenir-autre. En tant qu'*essence*, elle est seulement *en soi* ou pour nous ; mais dès lors que cette pureté est précisément l'abstraction ou la négativité, elle est *pour soi-même*, ou encore, elle est le *Soi-même*, le *concept*. — Elle est donc *objectale* ; et dès lors que la représentation appréhende et énonce comme un *avènement* la *nécessité* du concept qui vient d'être énoncé, ce qui est dit par là, c'est que l'essence éternelle s'*engendre* un Autre. Mais dans cet être-autre, elle est, de façon tout aussi immédiate, revenue en soi ; car la différence est la différence *en soi*, c'est-à-dire qu'elle n'est immédiatement distincte que de soi-même, elle est donc l'unité revenue en soi.

On distinguera donc ici les trois moments suivants : celui de l'*essence*, celui de l'*être pour soi*, qui est l'être-autre de l'essence et pour qui l'essence est, et enfin celui de l'*être pour soi* ou du savoir de soi-même *dans* l'*autre*. L'essence ne contemple qu'elle-même dans son être pour soi ; dans cette aliénation, elle est uniquement chez elle, l'être pour soi qui s'exclut de l'essence est *le savoir qu'a*

l'essence d'elle-même, la parole qui en étant prononcée aliène celui qui la prononce et le laisse entièrement vidé, mais qui est entendue tout aussi immédiatement, et seule cette autoperception | **720** | de soi-même est l'existence de la parole. En sorte que les différences qui sont faites sont défaites, tout aussi immédiatement qu'elles sont faites, et tout aussi immédiatement faites qu'elles sont défaites, et que le Vrai et l'Effectif sont précisément ce mouvement qui tourne en lui-même.

Ce mouvement en soi-même énonce l'essence absolue comme *esprit* ; l'essence absolue qui n'est pas appréhendée comme esprit n'est que le vide abstrait, de même que l'esprit qui n'est pas appréhendé comme ce mouvement n'est qu'un mot vide. Dès lors que les *moments* de l'essence sont saisis dans leur pureté, ils sont les concepts in-quiets, qui ne sont qu'à être leur propre contraire à même soi et avoir leur repos dans le Tout. Mais la *représentation* que se fait la communauté n'est pas cette pensée *concevante* : elle a au contraire le contenu sans sa nécessité, et au lieu de la forme du concept elle introduit dans le domaine de la pure conscience les rapports naturels entre père et fils. En se comportant ainsi de manière *représentatrice* dans la pensée elle-même, l'essence est certes bien pour elle manifeste, mais, d'une part, les moments de celle-ci, en vertu de cette représentation synthétique, se détachent eux-mêmes les uns des autres, en sorte qu'ils ne se réfèrent pas les uns aux autres par l'entremise de leur propre concept, et d'autre part, elle-même se retire de ce pur objet qui est le sien, ne se réfère à lui que de manière extérieure ; il lui est révélé par un étranger, et dans cette pensée de l'esprit elle ne se reconnaît pas elle-même, elle ne reconnaît pas la nature de la pure conscience de soi. | **721** | Dans la mesure où il faut dépasser la forme de la représentation et des rapports empruntés au naturel, et par là même aussi dépasser tout particulièrement le fait de prendre les moments du mouvement qui est l'être de l'esprit pour des substances ou des sujets isolés et inébranlables, plutôt que pour des moments transitoires — ce dépassement, ainsi que nous l'avons rappelé précédemment à propos d'un autre aspect, doit être considéré comme une poussée du concept. Mais dès lors qu'il est seulement instinct, il se méconnaît, rejette le contenu en même temps que la forme, et, ce qui est la même chose, le rabaisse au niveau d'une représentation historique et d'un legs de la tradition. N'est conservée ici que la pure extériorité de la croyance, et partant, uniquement comme une chose morte dépourvue de connaissance, mais dont *l'intérieur* a disparu, parce que celui-ci serait le concept qui se sait comme concept.

Certes l'esprit absolu, représenté dans l'*essence pure*, n'est pas l'essence pure *abstraite*, celle-ci au contraire, précisément par le fait qu'elle n'est dans l'esprit qu'un moment, est tombée au niveau d'un *élément*. Mais l'exposition de l'esprit dans cet élément a en soi le même défaut formel que celui qu'a l'*essence* en tant qu'essence. L'essence est l'abstrait, et donc le négatif de sa simplicité, un autre ; de la même façon, l'*esprit* dans l'élément de l'essence est la *forme* de l'*unité simple*, qui pour cette raison et tout aussi essentiellement est un devenir-autre. — Ou encore, ce qui est la même chose, la relation de l'essence éternelle à son être pour soi | **722** | est la relation simple-immédiate de la pure pensée ; dans cette contemplation *simple* d'elle-même dans l'autre, l'*être-autre* n'est donc pas posé en tant que tel ; il est la différence telle que celle-ci dans la pensée pure *n'en est* immédiatement *pas une* ; un aveu d'*amour* dans lequel les deux personnes ne seraient pas, selon leur essence, des *opposés*. — L'esprit énoncé dans l'élément de la pensée pure, c'est essentiellement d'être non seulement en lui-même, mais aussi esprit *effectif*, car l'*être-autre* lui-même est dans son concept, c'est-à-dire l'abolition du concept pur qui n'est que pensé.

L'élément de la pensée pure, parce qu'il est l'élément abstrait, est lui-même au contraire l'*autre* de sa simplicité, et passe donc dans l'élément de la *représentation* proprement dit — dans l'élément où les moments du pur concept acquièrent une existence *substantielle* aussi bien les uns par rapport aux autres qu'en tant qu'ils sont des *sujets* qui n'ont pas pour un tiers l'indifférence mutuelle de l'être, mais, réfléchis en eux-mêmes, se dissocient les uns des autres et s'opposent.

L'esprit seulement éternel ou abstrait devient donc pour lui-même *un Autre*, ou encore, accède à l'existence, et accède immédiatement à l'*existence immédiate*. Il *crée* donc un monde. Ce verbe « *créer* » est le mot de la représentation pour le *concept* lui-même selon son mouvement absolu, ou pour le fait que le Simple énoncé absolument, ou le pur Penser, étant l'abstrait, est au contraire le négatif, et du coup l'opposé à soi, ou encore l'*Autre*. — Ou encore, pour dire la même chose sous | **723** | une autre forme, parce que ce qui est posé comme *essence* est l'*immédiateté* simple, ou l'*être*, mais, comme immédiateté, ou comme être, est privé de Soi-même, et donc, dans ce manque d'intériorité, est *passif*, est un *être pour autre chose*. — Cet *être pour autre chose* est en même temps

un monde ; l'esprit, dans la détermination d'*être pour autre chose*, est la tranquille pérexistence des moments antérieurement enfermés dans la pensée pure, et donc la dissolution de leur universalité simple et la dispersion de celle-ci en leur particularité propre.

Toutefois, le monde n'est pas uniquement cet esprit dispersé dans l'intégralité du tout et dans l'ordre extérieur de celle-ci, mais, étant donné que cet esprit est essentiellement le Soi-même simple, ce Soi-même est tout aussi bien présent chez lui ; il est l'esprit *existant*, qui est le Soi-même singulier, lequel a la conscience et se distingue de soi-même en tant qu'autre, ou en tant que monde. — De même que ce Soi-même singulier n'est encore ainsi que posé de manière immédiate, il n'est pas encore *esprit pour soi*. Il *n'est* donc pas *en tant qu'*esprit, il peut être dit *innocent*, mais il ne peut sans doute pas être dit *bon*. Pour qu'il soit en fait et Soi-même et esprit, il faut pareillement, de même que l'essence éternelle se présente comme le mouvement qui fait être identique à soi dans son être-autre, qu'il devienne d'abord à ses propres yeux un *Autre*. Dès lors que cet esprit est déterminé comme existant d'abord immédiatement ou comme étant dispersé dans la multiplicité de sa conscience, son devenir-autre est tout simplement l'entrée *en soi-même* du savoir. L'existence immédiate se renverse en la pensée, ou encore, la conscience | **724** | seulement sensible se renverse en la conscience de la pensée, c'est-à-dire que, étant donné que cette pensée est la pensée qui provient de l'immédiateté ou qui est *conditionnée*, elle n'est pas le savoir pur, mais la pensée qui chez elle-même a l'être-autre, et donc la pensée, opposée à elle-même, du *bien* et du *mal*. L'homme est ainsi représenté comme quelqu'un à qui *il est arrivé* — comme une chose qui n'a rien de nécessaire — d'avoir perdu la forme de l'identité à soi-même en cueillant le fruit de l'arbre de la connaissance du *bien* et du *mal*, et d'avoir été chassé de l'état de conscience innocente, de la nature offerte sans qu'il soit besoin de travailler, du paradis, du jardin des animaux.

Dès lors que cette entrée en soi-même de la conscience existante se détermine immédiatement comme le devenir *non identique* à soi-même, c'est le *Mal* qui apparaît comme la première existence de la conscience entrée en elle-même ; et comme les pensées du *bien* et du *mal* sont tout simplement opposées, et que cette opposition n'est pas encore dénouée, cette conscience n'est essentiellement que le mal. Mais en même temps, et précisément en vertu de cette opposition, la conscience *bonne* est aussi présente face à la mauvaise, ainsi donc que leur rapport réciproque. Dans la mesure où l'existence immédiate se renverse en la *pensée*, et où *être en soi-même* est en partie soi-même penser, tandis que, d'autre part, le moment du *devenir-autre* de l'essence s'en trouve déterminé de manière plus précise, le fait de devenir mauvais peut être repoussé plus loin encore en arrière du monde existant jusque déjà dans le premier royaume du penser. On peut donc dire | **725** | que le premier-né des fils de la lumière, tout en étant celui qui entrant en soi est déchu, en a déjà vu aussitôt engendrer un autre à sa place. Ce genre de forme qui ressortit à la représentation et non au concept, comme *déchoir*, ainsi que celle de *fils*, dégrade au demeurant les moments du concept, de façon tout aussi inverse, en les emmenant dans la représentation, ou transporte la représentation dans le royaume de la pensée. — Il est tout aussi indifférent d'affecter encore à la pensée simple de l'*être-autre* dans l'essence éternelle une multiplicité d'autres figures et de transférer en celles-ci la *rentrée en soi*. Cette imputation doit, dans le même temps, être dite bonne pour la raison que par là même ce moment de l'*être-autre*, ainsi qu'il est censé le faire, exprime en même temps la diversité ; et l'exprime non pas purement et simplement comme pluralité, mais en même temps comme diversité déterminée, en sorte que l'une des parties, le fils, est la simple instance qui se sait simplement soi-même comme essence, tandis que l'autre partie est l'aliénation de l'être pour soi, qui ne vit que dans la louange de l'essence ; peut alors être mise à son tour dans cette partie la reprise de l'être pour soi aliéné et l'entrée en soi du Mal. Dans la mesure où l'être-autre se décompose en deux, l'esprit serait exprimé de manière plus précise en ses moments — dès lors qu'on les compterait comme quadrinité, voire, étant donné que la masse se décompose à son tour elle-même en deux parties, l'une qui est restée bonne, et l'autre qui est devenue mauvaise, en quinquinité. — Mais on peut considérer que *compter* les moments est tout simplement une chose inutile, dès lors que d'une part le différencié | **726** | est lui-même tout aussi bien uniquement *Un*, savoir, précisément la *pensée* de la différence, qui n'est qu'une seule et unique pensée, tout autant qu'elle est *ce* différencié-ci, où le second s'oppose au premier, — mais d'autre part aussi parce que la pensée, qui contient le multiple dans l'un, doit être dénouée de son universalité et différenciée en plus de trois ou quatre différences ; — laquelle universalité, face à la déterminité absolue de l'Un abstrait, du principe du nombre, apparaît elle-même comme indéterminité dans la relation au

nombre lui-même, en sorte qu'il ne pourrait être question que de *nombres* en général, et non d'*un certain nombre* de différences, et que donc, ici, il serait tout simplement entièrement superflu de penser au nombre ou à dénombrer, de la même façon que, par ailleurs, la simple différence de grandeur et de quantité est dépourvue de tout concept et ne veut rien dire.

Le *bien* et le *mal* étaient les différentes notions déterminées produites par la pensée. Dès lors que leur opposition ne s'est pas encore dénouée et qu'elles sont représentées comme des essences de pensée, dont chacune est autonome pour elle-même, c'est l'homme qui est le Soi-même sans essence et le sol synthétique de leur existence et de leur lutte. Mais ces puissances universelles ressortissent tout aussi bien au Soi-même, ou encore, le Soi-même est leur effectivité. Et c'est donc en fonction de ce moment qu'il arrive que, de même que le mal n'est rien d'autre que l'entrée en soi-même de l'existence naturelle de l'esprit, le Bien à l'inverse accède à l'effectivité et apparaît comme une conscience de soi qui existe. — Ce qui, dans l'esprit purement pensé, n'est qu'évoqué comme le devenir-*autre* de l'essence divine en général, | **727** | se rapproche ici de sa réalisation pour la représentation ; elle consiste pour lui en l'auto-abaissement de l'essence divine qui renonce à son abstraction et à son ineffectivité. — L'autre côté, le Mal, la représentation le prend comme un événement étranger à l'essence divine ; l'appréhender en celle-ci *comme sa colère* est l'effort le plus haut et le plus dur que puisse faire la représentation en lutte avec elle-même, et comme cet effort est dépourvu de concept, il demeure vain.

L'étrangement de l'essence divine est donc posé de sa double manière ; le Soi-même de l'esprit et sa pensée simple sont les deux moments dont l'unité absolue est l'esprit lui-même ; son étrangement consiste en ceci que ces deux moments se disjoignent et que l'un d'eux n'a pas la même valeur par rapport à l'autre. Cette inégalité est donc redoublée et deux liaisons voient le jour, dont les moments communs sont ceux que nous avons indiqués. Dans l'une, l'*essence divine* est considérée et reconnue comme l'essentiel, tandis que l'existence naturelle et le Soi-même le sont comme l'inessentiel et comme ce qu'il faut abolir. Dans l'autre, au contraire, c'est l'*être pour soi* qui est considéré et reconnu pour l'essentiel, et le divin simple pour l'inessentiel. Le médian encore vide entre les deux est l'*existence* en général, la simple collectivité des deux moments.

La résolution de cette opposition ne se produit pas tant par la lutte de l'un et de l'autre, qui sont représentés comme des essences | **728** | séparées et autonomes. C'est leur *autonomie* qui fait qu'*en soi*, du fait de son concept, chacune doit chez elle-même se dissoudre ; la lutte n'échoit que là où l'une et l'autre cessent d'être ces mélanges de la pensée et de l'existence autonome et où elles ne se font plus face que comme pensées. Dès lors en effet, en tant que concepts déterminés, elles ne sont plus essentiellement que dans la relation d'opposition ; tandis qu'en tant qu'essences autonomes, elles ont leur essentialité en dehors de l'opposition ; leur mouvement est donc le mouvement libre et propre d'elles-mêmes. De même, donc, que le mouvement de l'une et l'autre est le mouvement *en soi*, parce qu'il doit être examiné chez elles-mêmes, celle qui le commence est celle des deux qui est déterminée face à l'autre comme ce qui est en soi. Ceci est représenté comme une activité volontaire ; mais la nécessité de son aliénation réside dans le concept selon lequel ce qui est en soi, et qui n'est déterminé ainsi que dans l'opposition, n'a précisément pour cette raison pas de pérexistence véritable. — En sorte que c'est ce pour quoi, non point l'être pour soi, mais le simple est considéré et reconnu comme l'essence, qui s'aliène soi-même, va à la *mort* et réconcilie ainsi l'essence absolue avec soi-même. Dans ce mouvement, en effet, il se présente comme *esprit* ; l'essence abstraite est devenue étrangère à elle-même ; elle a une existence naturelle et une effectivité autique ; cet être-autre qui est le sien, ou encore, sa présence sensible, sont repris par le deuxième devenir-autre, et posés comme abolis, comme *universels*. Ainsi dans ce mouvement l'essence estelle | **729** | advenue à elle-même. L'existence immédiate de l'effectivité, dès lors qu'elle est abolie, universelle, a cessé d'être quelque chose qui lui est étranger ou extérieur ; c'est pourquoi cette mort est sa résurrection[9] en tant qu'esprit.

La présence immédiate abolie de l'essence consciente de soi est celle-ci en tant que conscience de soi universelle ; c'est pourquoi ce concept du Soi-même singulier aboli qui est essence universelle exprime immédiatement la constitution d'une communauté qui, jusqu'à présent, n'avait son séjour que dans la représentation, et maintenant est revenue en soi comme dans le Soi-même ; et ce faisant, l'esprit sort du deuxième élément de sa détermination, la représentation, et passe dans le *troisième*, la conscience de soi en tant que telle. — Si nous examinons encore la façon dont cette représentation

se comporte dans sa progression, nous voyons d'abord exprimé ceci : que l'essence divine adopte la nature humaine. En cela il est déjà expressément *énoncé* qu'*en soi* l'une et l'autre ne sont pas séparées — de même que dans le fait que *dès le départ* l'essence divine s'aliène elle-même, que son existence rentre en soi et devienne mauvaise, il n'est pas énoncé, mais *contenu* qu'*en soi* cette existence mauvaise n'est pas quelque chose qui lui est étranger ; l'essence absolue n'aurait que ce nom vide s'il y avait en vérité quelque chose d'*autre* par rapport à elle, s'il y avait un *reniement et détachement* d'elle. Le moment de l'*être en soi-même* constitue au contraire le moment essentiel du *Soi-même* de l'esprit. — Le fait que l'*être en soi-même*, et donc quelque chose qui seulement alors est *effectivité*, appartienne à l'essence elle-même, ceci qui pour nous est *concept*, et dans la mesure même de cette conceptualité, | **730** | apparaît à la conscience représentationnelle comme un *événement* inconcevable ; l'en soi prend pour elle la forme de l'*êtreindifférent*. Mais la pensée que ces moments qui semblent se fuir, savoir, le moment de l'essence absolue et celui du Soi-même qui est pour soi, ne sont pas séparés, apparaît *aussi* à cette activité de représentation, car celle-ci possède le contenu vrai — mais après — dans l'aliénation de l'essence divine qui devient chair. Cette représentation qui de cette manière est encore *immédiate* et n'est donc pas encore spirituelle, ou qui ne connaît encore la figure humaine de l'essence que comme une figure particulière, non encore universelle, devient spirituelle pour cette conscience dans le mouvement de l'essence configurée où celle-ci sacrifie de nouveau son existence immédiate et retourne à l'essence ; c'est seulement une fois que l'essence est essence *réfléchie en soi-même* qu'elle est esprit. — Ce qui est *représenté* en cela c'est donc la *réconciliation* de l'essence divine avec *l'autre* en général, et expressément avec la *pensée* de celui-ci, avec le *mal*. – Quand on exprime cette réconciliation *selon son concept* en expliquant qu'elle consiste en ceci parce que en *soi le Mal est la même chose que le Bien*, ou aussi que l'essence divine est *la même chose* que la nature dans toute son ampleur, tout de même que la nature séparée de l'essence divine n'est que le *Néant* – il faut bien considérer cette façon de s'exprimer comme une manière non spirituelle, qui ne peut qu'éveiller des malentendus. — Dès lors que le Mal est *la même chose* que ce qu'est le Bien, le Mal n'est justement pas Mal, pas plus que le Bien n'est Bien, mais l'un et l'autre, au contraire, sont abolis, le Mal étant tout simplement | **731** | l'être pour soi qui est en soi-même, et le Bien le simple dépourvu de Soi-même. En étant ainsi énoncés selon leur concept, leur unité à tous deux apparaît en même temps à l'évidence ; l'être pour soi qui est en lui-même est, en effet, le savoir simple ; et le simple dépourvu de Soi-même est pareillement le pur être pour soi qui est en lui-même. — Et autant, donc, il faut dire que selon ce concept qui est le leur, le Bien et le Mal, dans la mesure où ils ne sont pas le bien et le mal, sont *la même chose*, autant il faut donc dire qu'ils *ne* sont *pas* la même chose, mais tout simplement *différents*, car l'être pour soi simple, ou encore, le pur savoir, sont pareillement la négativité pure, ou encore chez eux-mêmes la différence absolue. — Seules ces deux propositions achèvent enfin le tout, et face à l'affirmation péremptoire et à l'assurance de la première doit venir s'opposer, avec une ténacité invincible, l'attachement indéfectible à l'autre ; en ayant l'une et l'autre pareillement raison, elles ont toutes les deux pareillement tort, et leur tort consiste à prendre des formes abstraites comme la *même chose* que et *pas la même chose* que, l'*identité* et la *non-identité*, pour quelque chose de vrai, d'établi et d'effectif, et à se reposer sur elles. La vérité n'est pas l'apanage de l'une ou de l'autre, mais ce qui est vrai c'est justement leur mouvement qui fait que le simple « la même chose que » est l'abstraction et par là même la différence absolue, tandis que celle-ci, en tant que différence en soi, est différente de soi, et donc est l'identité à soi-même. C'est précisément ce qui se passe avec *la mêmeté*[10] de l'essence divine et de la nature en général, et de la nature humaine | **732** | en particulier ; l'essence divine est nature dans la mesure où elle n'est pas essence ; la nature est divine par son essence ; — mais c'est dans l'esprit que les deux côtés abstraits se trouvent comme en leur vérité, savoir, sont posés comme *abolis* — position qui ne peut pas être exprimée par le jugement et l'inspirituel *est*, qui en est la copule. — De la même façon, la nature n'est *rien* en *dehors* de son essence ; mais ce rien lui-même *est* tout aussi bien. Il est l'abstraction absolue, donc le pur penser ou le pur être en soi-même, et avec le moment de son opposition à l'unité spirituelle, il est le *mal*. La difficulté qui se produit dans ces concepts, est uniquement l'attachement au : *est*, et l'oubli de la pensée, dans laquelle les moments *sont* tout aussi bien qu'ils *ne sont pas* – ne sont que le mouvement qu'est l'esprit. — C'est cette unité spirituelle, ou encore, l'unité dans laquelle les différences ne sont que comme des moments ou comme des différences abolies, qui est advenue pour la conscience représentationnelle dans cette réconciliation, et dès lors qu'elle est l'universalité de la conscience de soi, cette conscience a cessé d'être représentationnelle ; le mouvement est revenu

en elle.

L'esprit est donc posé dans le troisième élément, dans la *conscience de soi universelle* ; il est sa *communauté*. Le mouvement de la communauté comme conscience de soi qui se différencie de sa représentation est de *produire* et exhiber ce qui est devenu *en soi*. L'homme divin, ou le dieu humain, mort et disparu, est *en soi* la conscience de soi universelle. | **733** | Il a à devenir ceci pour *cette conscience de soi*. Ou encore, dès lors qu'elle constitue l'un des côtés de l'opposition de la représentation, savoir, le côté mauvais, pour qui c'est l'existence naturelle et l'être pour soi singulier qui sont considérés comme l'essence, celui-ci, qui est représenté comme étant autonome, mais pas encore comme moment, doit, en vertu de son autonomie, s'élever en et pour lui-même à l'esprit, ou encore exposer chez lui-même le mouvement de celui-ci.

Ce côté *est l'esprit naturel* ; le Soi-même doit se retirer de cette naturalité et entrer en soi, ce qui signifierait : devenir *mauvais*. Or elle est déjà *en soi* mauvaise. L'entrée en soi consiste donc ici à *se convaincre* de ce que l'existence naturelle est le mal. Le devenir-mauvais et l'être mauvais *existants* du monde tombent dans la conscience représentationnelle, de même que la réconciliation *existante* de l'essence absolue ; mais dans *la conscience de soi* en tant que telle, du point de vue de la forme, ce représenté ne tombe que comme moment aboli, car le *Soi-même* est le négatif ; est donc le *savoir*, un savoir qui est pure activité de la conscience en elle-même. — Ce moment du *négatif* doit pareillement s'exprimer à même le contenu. Dès lors, en effet, que l'essence est déjà *en soi* réconciliée avec soi, est une unité spirituelle dans laquelle les parties de la représentation sont des parties *abolies* ou des *moments*, il se présente ceci que chacune des parties de la représentation reçoit ici la signification *opposée* à celle qu'elle avait antérieurement ; chacune des significations se complète ainsi à même l'autre, et c'est seulement par là que le contenu | **734** | est un contenu spirituel ; dès lors que la déterminité est tout aussi bien sa déterminité opposée, l'unité dans l'être-autre, la spiritualité, est achevée. De même que précédemment pour nous ou *en soi*, les significations opposées se réunissaient, et que s'abolissaient même les formes abstraites du « le *même que* » et du « *pas le même que* », de l'*identité* et de la *non-identité*.

Si donc dans la conscience représentationnelle l'*intériorisation* de la conscience de soi naturelle était le *Mal existant*, l'*intériorisation* dans l'élément de la conscience de soi est le *savoir* du *mal* comme de quelque chose qui dans l'existence est un *en-soi*. Ce savoir est donc certes un devenir-mauvais, mais il n'est qu'un devenir de la *pensée* du *mal*, et pour cette raison est reconnu comme le premier moment de la réconciliation. En effet, en tant que retour en soi depuis l'immédiateté de la nature qui est déterminée comme le mal, il est un abandon de celle-ci, et le dépérissement du péché[11]. Ce n'est pas l'existence naturelle en tant que telle qui est quittée par la conscience, mais celle-ci, en même temps, en tant qu'elle est quelque chose qui est su comme Mal. Le mouvement immédiat d'*entrée en soi-même* est tout aussi bien un mouvement intermédié ; il se présuppose lui-même, ou encore est son propre fondement ; le fondement et la raison de l'entrée en soi-même est précisément que la nature est déjà entrée en elle-même ; c'est en raison et en vertu du Mal que l'homme doit entrer en lui-même, mais le *Mal* est lui-même entrée en soi-même. — Ce premier mouvement n'est lui-même précisément que le mouvement immédiat, ou son *concept simple*, parce qu'il est la même chose que son | **735** | fondement. C'est pourquoi le mouvement ou le devenir-autre doit encore, d'abord, et seulement alors, entrer en scène dans sa forme plus caractéristique.

En dehors de cette immédiateté, la *médiation* de la représentation est donc nécessaire. *En soi*, le *savoir* de la nature comme existence non vraie de l'esprit et cette universalité du Soi-même devenue en elle-même sont la réconciliation de l'esprit avec soi-même. Cet *En-soi* prend pour la conscience de soi non concevante la forme de quelque chose *qui est* et qui *lui est représenté*. Le concevoir n'est donc pas pour elle une saisie de ce concept, qui sait la naturalité abolie comme naturalité universelle, et donc réconciliée avec soi-même, mais une saisie de cette *représentation* qui veut que par l'*avènement* de l'aliénation spontanée de l'essence divine, par le devenir-homme qui s'est produit en elle et par sa mort, cette essence divine soit réconciliée avec son existence. — La saisie de cette représentation exprime maintenant de manière plus déterminée ce qui en elle avait antérieurement été nommé la résurrection spirituelle, ou l'advenir de sa conscience de soi singulière à une conscience universelle, son devenir-communauté. — La *mort* de l'homme divin *en tant que mort* est la négativité *abstraite*, le résultat immédiat du mouvement qui ne se termine que dans l'universalité *naturelle*. Cette signification naturelle, la mort la perd dans la conscience de

soi spirituelle, ou encore, elle devient son propre concept, qu'on vient précisément d'indiquer. La mort est transfigurée, passe de ce qu'elle signifie immédiatement, du non-être de *cette individualité singulière*, à l'*universalité* | **736** | de l'esprit qui vit dans sa communauté, meurt en elle chaque jour et ressuscite.

Ce qui ressortit à l'élément de la *représentation*, savoir, que l'esprit absolu, en tant qu'il est *un* esprit *singulier*, ou plus exactement en tant qu'il est un esprit *particulier*, représente à même sa propre existence la nature de l'esprit, se trouve donc ici transposé dans la conscience de soi elle-même, dans le savoir qui se conserve dans son *être-autre* ; c'est pourquoi celle-ci ne *meurt* pas effectivement, comme *on se représente* que le *particulier* est *effectivement* mort, mais sa particularité se meurt dans son universalité, c'est-à-dire dans son *savoir*, qui est l'essence se réconciliant avec soi. L'*élément* immédiatement antérieur de la *représentation* est donc posé ici comme élément aboli, ou encore, il est rentré dans le Soi-même, dans son concept ; ce qui ne faisait qu'y être est devenu sujet. — C'est ce qui fait aussi que le *premier élément*, le *pur penser* et l'esprit éternel en lui, n'est plus au-delà de la conscience représentationnelle ni du Soi-même, mais que le retour du Tout en soi-même est précisément de contenir en lui tous les moments. — La mort du médiateur saisie par le Soi-même est l'abolition de son *objectalité* ou de son *être* pour *soi particulier* ; cet être pour soi *particulier* est devenu conscience de soi universelle. — D'un autre côté l'*universel* est devenu précisément par là conscience de soi, et l'esprit pur ou ineffectif du simple penser est devenu *effectif*. — La mort du médiateur n'est pas une mort seulement du *côté naturel* de celui-ci ou de son être pour soi | **737** | particulier, il ne meurt pas que l'enveloppe déjà morte retirée de l'essence, mais aussi l'*abstraction* de l'essence divine. Car dans la mesure où sa mort n'a pas encore achevé la réconciliation, il est l'instance unilatérale qui sait le simple de la pensée comme l'*essence*, par opposition à l'effectivité ; cet extrême du Soi-même n'a pas encore même valeur que l'essence ; c'est là quelque chose que le Soi-même n'aura 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 un Soi-même. Elle est le sentiment de douleur de la conscience malheureuse de ce que *Dieu lui-même est mort*. Cette formule dure est l'expression du simple savoir de soi le plus intime, le retour de la conscience dans les profondeurs de la nuit du Je = Je, qui ne distingue ni ne sait plus rien en dehors d'elle-même. Ce sentiment est donc en fait la perte de la *substance* et de son affrontement avec la conscience ; mais en même temps il est la pure *subjectivité* de la substance, ou encore la pure certitude de soi-même qui manquait à cette substance en tant qu'elle était l'objet, ou l'immédiat, ou encore la pure essence. Ce savoir est donc la *spiritualisation*[12] par laquelle la substance est devenue sujet, par laquelle ont péri son abstraction et son absence de vie, et par laquelle donc, elle est devenue *effective* et conscience de soi simple et universelle.

L'esprit est donc ainsi à ses propres yeux esprit *se* sachant *lui-même* ; il *se* sait, ce qui à ses yeux est objet, est, ou encore, ce | **738** | qu'il se représente est le vrai *contenu* 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 encore : *il est esprit effectif*. Il est ceci en parcourant les trois éléments de sa nature ; c'est ce mouvement de part en part de lui-même qui constitue son effectivité — ce qui se meut, il l'est, il est le sujet du mouvement, et il est tout aussi bien le *mouvoir* lui-même, ou encore, la substance par laquelle le sujet passe. De la même façon que le concept de l'esprit nous était advenu, lorsque nous avons pénétré dans la religion, c'est-à-dire comme le mouvement de l'esprit certain de lui-même qui pardonne au Mal, et se départit en cela dans le même temps de sa propre simplicité et de sa dure inflexibilité, ou encore, comme le mouvement où l'absolument *opposé* se reconnaît comme *le même*, et où cette reconnaissance surgit comme le *Oui* entre ces extrêmes — c'est ce concept que *contemple* directement[13] la conscience religieuse pour qui l'essence absolue est manifeste, elle abolit la *différenciation* de son *Soi-même* d'avec *ce qu'elle contemple*, et de même qu'elle est le sujet, elle est également la substance, et donc *est* elle-même l'esprit, précisément parce que et pour autant qu'elle est ce mouvement.

Mais cette communauté n'est pas encore achevée dans cette conscience de soi qui est la sienne ; son contenu est de manière générale pour elle dans la forme de la *représentation*, et cette scission, la *spiritualité effective* de cette communauté — son retour de l'activité de représentation — l'a encore chez elle aussi, de la même façon qu'elle adhérait à l'élément de la pensée pure | **739** | lui-même. Cette communauté n'a pas non plus la conscience quant à ce qu'elle est ; elle est la

conscience de soi spirituelle, qui n'est pas à ses propres yeux en ce qu'elle est tel objet, ou qui ne s'ouvre pas à la conscience de soi-même. Au contraire, dans la mesure où elle est conscience, elle a des représentations, que nous avons examinées. — Nous voyons la conscience de soi à son ultime changement de direction devenir *interne* à soi et parvenir au *savoir de l'Être-à-l'intérieur-de-soi* ; nous la voyons aliéner son existence naturelle et gagner la négativité pure. Mais la signification *positive* – savoir, que cette négativité ou cette pure *intériorité* du *savoir* est tout aussi bien l'*essence identique à soi-même* – ou encore, que la substance y parvient à l'état de conscience de soi absolue, c'est là quelque chose d'*autre* pour la conscience fervente. Elle saisit ce côté selon lequel le pur devenir interne du savoir est *en soi* la simplicité absolue ou la substance, comme la représentation de quelque chose qui n'est pas ainsi d'après le *concept*, mais comme l'action d'une satisfaction *étrangère*. Ou encore, il n'est pas pour elle que cette profondeur du pur Soi-même soit la violence par laquelle l'*essence abstraite* est descendue de force de son abstraction, puis élevée au Soi-même par la puissance de cette pure ferveur. — L'activité du Soi-même conserve par là même cette signification négative par rapport à elle, parce que l'aliénation de la substance de son côté est pour celle-ci un *En soi* que tout aussi bien elle n'appréhende et ne conçoit pas, ou qu'elle ne trouve pas dans *son* activité en tant que telle. Dès lors que cette unité | **740** | de l'essence et du Soi-même s'est produite *en soi*, la conscience a bien aussi encore cette *représentation* de sa réconciliation, mais comme une représentation. Elle obtient satisfaction en ajoutant *extérieurement* à sa négativité pure la signification positive de son unité avec l'essence ; sa satisfaction demeure donc elle-même affublée d'un opposé qui est un au-delà. C'est pourquoi sa propre réconciliation entre dans sa conscience comme un *lointain*, comme un lointain horizon à venir, de même que la réconciliation que l'autre *Soi-même* a accomplie apparaît comme un horizon reculé du *passé*. De même que l'homme divin *singulier* a un père qui est *en soi*, et n'a qu'une mère *effective*, l'homme divin universel, la communauté religieuse, a pour père sa propre *activité* et son propre *savoir*, mais pour mère l'*amour éternel* qu'elle ne fait que *ressentir*, mais ne contemple pas dans sa conscience comme *objet* immédiat effectif. C'est pourquoi sa réconciliation est dans son cœur, mais demeure encore scindée d'avec sa conscience, et son effectivité est encore brisée. Ce qui entre dans sa conscience comme l'*En soi*, ou comme le côté de la *médiation pure*, c'est la réconciliation située dans l'au-delà ; mais ce qui y entre comme quelque chose de *présent*, comme le côté de l'*immédiateté* et de l'*existence*, c'est le monde, qui doit encore attendre[14] sa transfiguration. Il est certes réconcilié *en soi* avec l'essence ; l'*essence* sait bien sans doute qu'elle ne connaît plus l'objet comme quelque chose qui s'est étrangé à elle, mais comme quelque chose qui lui est identique, comme son égal dans son amour. Mais | **741** | pour la conscience de soi, cette présence immédiate n'a pas encore figure d'esprit. L'esprit de la communauté est ainsi séparé dans sa conscience immédiate de sa conscience religieuse, qui certes énonce qu'*en soi* ces consciences ne sont pas séparées, mais l'*En soi* en question n'est pas réalisé, ou encore, n'est pas encore devenu un être pour soi tout aussi absolu. | **742** |

8 *Die offenbare Religion*, par opposition à *geoffenbarte Religion*, « religion révélée », encore marquée de quelque caractère secret, qui n'en est que le moment humain.

9 *Erstehen*, qui signifie également « survenir » ou « surgir ».

10 *Dieselbigkeit*.

11 *Das Absterben der Sünde*. Citation déformée de l'Épître aux Romains (6, 11), « der Sünde gestorben », qui signifie « mort au péché » (et vivant à Dieu).

12 *Begeistung*.

13 *Anschaut*.

14 *Gewarten*. Forme verbale tout à fait inusitée qui joue avec *gegenwärtig* : ce qui est « présent » est aussi « en attente ».

VIII

Le savoir absolu

L'esprit de la religion manifeste n'a pas encore surmonté sa conscience en tant que telle, ou encore, ce qui est la même chose, sa conscience de soi effective n'est pas l'objet de sa conscience. Lui-même

en général ainsi que les moments qui se différencient en lui tombent dans la représentation et dans la forme de l'objectalité. Le *contenu* de la représentation est l'esprit absolu ; et il ne s'agit plus que d'abolir cette simple forme, ou plus exactement, étant donné qu'elle ressortit à la *conscience en tant que telle*, sa vérité doit déjà s'être donnée comme résultat dans les configurations de la conscience. — Ce surmontement de l'objet de la conscience ne doit pas être pris en ce sens unilatéral où l'objet se montrerait comme retournant dans le Soi-même, mais de manière plus déterminée, aussi bien au sens où en tant que tel, il se présenterait à la conscience comme évanescence, qu'au sens où, par ailleurs, c'est au contraire l'aliénation de | **743** | la conscience de soi qui pose la chosité, où cette aliénation a une signification non seulement négative, mais aussi positive, et l'a non seulement pour nous, ou en soi, mais pour elle-même. *Pour elle*, le négatif de l'objet, ou l'auto-abolition de celui-ci, a la signification positive — ou encore, d'un côté, elle *sait* cette nullité de l'objet — par le fait qu'elle s'aliène elle-même — car dans cette aliénation elle *se* pose elle-même comme objet, ou pose l'objet, au nom de l'unité indissociable de l'*être pour soi*, comme soi-même. Et d'autre part, en même temps, ceci inclut cet autre moment, qu'elle a aussi tout aussi bien aboli et repris en soi-même cette aliénation et cette objectalité, et donc qu'elle est chez elle dans *son* être-autre en tant que tel. — Tel est le mouvement de la *conscience*, et celle-ci y est la totalité de ses moments. — Il faut tout aussi bien qu'elle se soit rapportée à l'objet selon la totalité de ses déterminations, et qu'elle l'ait appréhendé ainsi selon chacune de celles-ci. Cette totalité de ses déterminations fait *de lui en soi* une essence spirituelle, et pour la conscience il devient celle-ci en vérité par l'appréhension, en tant que Soi-même, de chacune de ces déterminations singulières, ou encore par ce comportement spirituel à leur égard dont nous venons de parler.

L'objet est donc pour une part être *immédiat*, ou encore une chose en général — ce qui correspond à la conscience immédiate ; pour une part, il est un devenir-autre de soi-même, son rapport ou *être pour autre chose*, et *être pour soi* | **744** |, la déterminité — ce qui correspond à la *perception* – et pour une autre part il est *essence* ou comme universalité — ce qui correspond à l'entendement. En tant que tout, il est le syllogisme ou le mouvement qui va de l'universel à la singularité en passant par la détermination, aussi bien que le mouvement inverse, qui va de la singularité à l'universel en passant par l'abolition de cette singularité, ou par la détermination. — C'est selon ces trois déterminations que la conscience doit savoir l'objet comme étant elle-même. Toutefois, ce n'est pas du savoir comme pure saisie conceptuelle de l'objet qu'il est question. Il s'agit, au contraire, uniquement de mettre en évidence ce savoir dans son devenir, ou dans ses moments selon le côté qui ressortit à la conscience en tant que telle, ainsi que les moments du concept proprement dit ou du pur savoir dans la forme de configurations de la conscience. C'est pour cette raison que l'objet n'apparaît pas encore dans la conscience en tant que telle comme l'essentialité spirituelle, comme nous venons précisément de l'énoncer, et le comportement de la conscience à son égard n'est pas l'examen de cet objet dans cette totalité en tant que telle, ni dans la pure forme conceptuelle de celle-ci, mais, pour une part, est tout simplement figure de la conscience, et pour une autre part est un certain nombre de figures de ce genre que *nous* rassemblons et dans lesquelles, la totalité des moments de l'objet et de l'attitude de la conscience ne peut être montrée que dissoute en ses moments.

Il suffit donc ici pour ce côté de l'appréhension de l'objet telle qu'elle se trouve dans la figure de la conscience, | **745** | de rappeler les figures antérieures de celle-ci qui sont déjà intervenues. — En regard donc de l'objet, pour autant qu'il est immédiat, qu'il est un *être indifférent*, nous avons vu la raison observante se *chercher* et se *trouver* elle-même dans cette chose indifférente, c'est-à-dire être tout aussi consciente de son activité comme de quelque chose d'extérieur, qu'elle n'est consciente de l'objet que comme d'un objet immédiat. — Nous avons vu aussi, au point culminant de cette raison observante, sa détermination énoncer dans le jugement infini que *l'être du Je est une chose*. — Savoir, une chose immédiate sensible : quand le Je est appelé *âme*, il est certes aussi représenté comme une chose, mais comme une chose qu'on ne peut pas voir, qu'on ne peut pas sentir, etc., et donc, en fait, non pas comme un être immédiat, ni comme ce que l'on veut dire par une chose. — Ce jugement, pris dans son intitulé immédiat, est plat et sans esprit, ou plus exactement, il est l'absence même d'esprit. Mais considéré selon son *concept*, il est en fait le plus spirituel des jugements, et c'est cet *intérieur* de lui-même, qui n'est pas encore *présent* chez lui, qu'énoncent les deux autres moments que nous devons examiner.

La chose est Je ; dans ce jugement infini, la chose, de fait, est abolie ; elle n'est rien en soi ; elle n'a

de signification que dans le rapport, que *par le Je* et *sa relation* à celui-ci. — Ce moment s'est donné comme résultat pour la conscience dans l'intelligence pure et les Lumières. Les choses sont tout simplement *utiles*, et ne doivent être prises en considération qu'en fonction de leur | **746** | utilité. — La conscience de soi *cultivée*, qui a parcouru le monde de l'esprit étrangé à lui-même, a par son aliénation créé la chose comme étant elle-même, se conserve donc encore elle-même en elle, et sait la non-autonomie de la chose, sait qu'elle n'est *essentiellement* qu'*être pour autre chose* ; ou encore, en exprimant complètement le *rapport,* – c'est-à-dire ce qui seul ici constitue la nature de l'objet — la chose a pour cette conscience valeur de quelque chose qui *est pour soi*, elle énonce la certitude sensible comme vérité absolue, mais énonce aussi cet *être pour soi* lui-même comme un moment qui ne fait que disparaître et passe en son contraire, en l'être pour autre chose abandonné à son sort.

Mais le savoir de la chose n'est pas achevé en cela ; elle ne doit pas seulement être sue selon l'immédiateté de l'être et selon la déterminité, mais aussi comme *essence* ou comme *intérieur*, comme le Soi-même. Ceci se présente dans la *conscience de soi morale*. Celle-ci sait son savoir comme l'*essentialité absolue*, ou *l'être*, tout bonnement, comme étant la volonté pure ou le pur savoir ; elle n'*est* rien d'autre que cette volonté et ce savoir ; à autre chose il n'échoit que de l'être inessentiel, c'est-à-dire qui n'est pas *en soi*, que sa gangue vide. Dans la mesure même où la conscience morale, dans sa représentation du monde, congédie *l'existence* hors du Soi-même, elle la récupère tout aussi bien en elle-même. En tant que conviction morale elle n'est finalement plus cette alternance encore continue de mise en place et substitution de l'existence et du Soi-même, mais elle sait | **747** | que son *existence* en tant que telle est cette pure certitude de soi-même ; l'élément objectal dans lequel elle va se placer et s'exposer, en tant qu'elle est agissante, n'est pas autre chose que le pur savoir que le Soi-même a de soi.

Tels sont les moments dont se compose la réconciliation de l'esprit avec sa conscience proprement dite. Ces moments, pour soi, sont singuliers et c'est seulement leur unité spirituelle qui fait la force de cette réconciliation. Mais le dernier de ces moments est nécessairement cette unité elle-même, et, à l'évidence, il les relie tous, en fait, en lui-même. L'esprit certain de lui-même dans son existence n'a rien d'autre pour élément de l'*existence* que ce savoir de soi. C'est la proclamation de ce que, ce qu'il fait, il le fait par conviction du devoir, c'est ce langage qu'il tient qui est la *validité* de son action. — L'action est la première séparation, qui est *en soi*, de la simplicité du concept et le retour depuis cette séparation. Ce premier mouvement se renverse dans le deuxième, dès lors que l'élément de la reconnaissance se pose comme savoir *simple* du devoir face à la *différence* et à la *scission* qui résident dans le fait d'agir en tant que tel et constituent, de cette manière, une effectivité de fer face à l'action. Mais nous avons vu comment dans le pardon cette dureté se départit d'elle-même et s'aliène. L'effectivité n'a donc ici pour la conscience de soi, aussi bien comme *existence immédiate*, pas d'autre signification que d'être le pur savoir ; — pareillement, en tant qu'existence *déterminée*, ou | **748** | comme rapport, ce qui se fait face à soi est un savoir, d'une part de ce Soi-même purement singulier, d'autre part du savoir en tant qu'universel. En cela est posé, dans le même temps, que le *troisième* moment, *l'universalité* ou l'*essence*, n'a pour chacun des deux pôles opposés que valeur de *savoir*. Et pour ce qui est de l'opposition vide qui subsistait encore, ils l'abolissent pour être le savoir du Je = Je ; ce Soi-même *singulier* qui est immédiatement pur savoir ou universel.

Cette réconciliation de la conscience avec la conscience de soi se montre par là même instaurée selon un double côté, une première fois dans l'esprit religieux, la deuxième fois dans la conscience elle-même en tant que telle. Ces deux côtés se différencient l'un de l'autre de telle manière que le premier est cette réconciliation dans la forme de l'être *en soi*, tandis que l'autre l'est dans la forme de l'*être pour soi*. Tels qu'ils ont été examinés, ils se détachent d'abord l'un de l'autre ; la conscience, dans l'ordre même où ses figures nous sont apparues, est parvenue depuis longtemps d'une part aux différents moments singuliers de celles-ci, d'autre part à leur réunion, avant même que la religion ait donné à son objet la figure de la conscience de soi effective. La réunion des deux côtés n'a pas encore été mise en évidence ; c'est elle qui clôt cette série des configurations de l'esprit, car c'est en elle que l'esprit en vient à se savoir, non seulement tel qu'il est *en soi*, ou selon son *contenu* absolu, ni non plus seulement tel qu'il est *pour soi* selon sa forme sans contenu, ou selon le côté de la conscience de soi, mais tel qu'il est *en soi et pour soi*. | **749** |

Mais cette unification s'est déjà produite *en soi*, et bien sûr aussi dans la religion, dans le retour de

la représentation dans la conscience de soi, mais pas selon la forme proprement dite, car le côté religieux est le côté de l'*En soi* qui fait face au mouvement de la conscience de soi. C'est pourquoi la réunion appartient à cet autre côté, qui dans cette opposition est le côté de la réflexion en soi-même, et donc est le côté qui se contient lui-même et son contraire, et ce, non seulement *en soi* ou de manière universelle, mais *pour soi*, ou encore, développé et différencié. Le contenu, ainsi que l'autre côté de l'esprit conscient de soi, dans la mesure où il est l'*autre* côté, est présent et a été mis en évidence dans son intégralité. L'unification qui manque encore, c'est l'unité simple du concept. Ce dernier, au demeurant, est aussi déjà présent au côté de la conscience de soi elle-même ; mais tel qu'il s'est présenté[1] dans ce qui précédait, il a comme tous les autres moments la forme d'être *une figure particulière de la conscience.* – Il est donc la partie de la figure de l'esprit certain de lui-même qui reste arrêtée dans son concept, et qu'on a appelée *la belle âme*. Celle-ci est en effet le savoir de soi-même qu'a l'esprit dans sa pure unité transparente — la conscience de soi qui sait ce pur savoir du *pur être en soi-même* comme l'esprit — c'est-à-dire non seulement la contemplation du divin, mais l'autocontemplation de celui-ci par lui-même. — Dès lors qu'il se maintient opposé à sa réalisation, ce concept est la figure unilatérale que nous avons vu disparaître | **750** | dans la vaporosité vide, mais dont nous avons vu aussi l'aliénation positive et le mouvement de progression. Par cette réalisation, l'insistance entêtée sur soi de cette conscience de soi sans objet, la *déterminité* du concept face à son *accomplissement*, s'abolit ; sa conscience de soi prend la forme de l'universalité, et ce qui lui reste, c'est son concept véritable, ou encore, le concept qui a conquis sa réalisation ; elle est celui-ci dans sa vérité, savoir, dans l'unité avec son aliénation — le savoir du pur savoir, non comme *essence* abstraite, ce qu'est le devoir, — mais du pur savoir comme essence qui est *tel* savoir, *telle* conscience de soi pure, et qui donc en même temps est *objet* véritable, car il est le Soi-même qui est pour soi.

Ce concept s'est donné son contenu et accomplissement d'une part dans l'esprit certain de lui-même *agissant*, et d'autre part dans la *religion* ; dans cette dernière il a acquis le *contenu* absolu *en tant que contenu*, ou encore, dans la forme de la *représentation*, de l'être-autre pour la conscience ; dans la première figure, en revanche, la forme est le Soi-même lui-même, car elle contient l'esprit certain de lui-même *agissant*. Le Soi-même accomplit en la parcourant jusqu'à son terme la vie de l'esprit absolu. Cette figure, comme nous le voyons, est ce concept simple qui abandonne cependant son *essence* éternelle, qui *existe*, ou agit. Il a la *scission*, ou le surgissement, à même la *pureté* du concept, car celle-ci est l'abstraction, ou la négativité, absolue. Et pareillement, il a l'élément de son effectivité | **751** | ou de l'être en lui, à même le pur savoir lui-même, car celui-ci est *l'immédiateté* simple, qui est tout aussi bien *être* et *existence* qu'*essence*, les deux premiers étant la pensée négative, l'essence étant la pensée positive elle-même. Cette existence est finalement tout aussi bien l'être réfléchi en soi à partir de lui — aussi bien comme existence que comme devoir — ou l'être — *mauvais*. Cette entrée en soi-même constitue *l'opposé* du *concept*, et par là même est l'entrée en scène du pur savoir *non agissant, non effectif*, de l'essence. Mais cette entrée en scène qui est la sienne dans cet opposé est la participation à celui-ci ; le pur savoir de l'essence s'est défait *en soi* de sa simplicité, l'a aliénée, car il est la *scission* ou la négativité que le concept est ; dans la mesure même où cette opération de scission est le *devenir pour soi*, elle est le Mal ; dans la mesure où elle est l'*En soi*, elle est ce qui demeure bon. — Ce qui maintenant arrive d'abord *en soi* est en même temps *pour la conscience*, et est soi-même pareillement double, est tout aussi bien *pour elle* qu'il est son *être pour soi* ou son propre agir. La même chose qui est déjà posée *en soi* se répète donc maintenant comme savoir que la conscience a de cette chose et comme activité consciente. Chacun se départit pour l'autre de l'autonomie de la déterminité dans laquelle il survient face à lui. Ce départir est le même renoncement à l'unilatéralité du concept qui constituait *en soi* le commencement, mais désormais ce renoncement est le *sien*, de même que le concept auquel elle renonce est le sien. — Cet *en soi* du commencement est en vérité, en tant que négativité, tout aussi bien l'*intermédié* ; c'est tel qu'il est en vérité qu'il se *pose* donc maintenant, et | **752** | le *négatif* est, en tant que *déterminité* de chacun, pour l'autre et en soi ce qui s'abolit soi-même. L'une des deux parties de l'opposition est l'inégalité de l'être *en soi-même*-dans-sa-*singularité* par rapport à l'universel — l'autre est l'inégalité[2] de son universalité abstraite par rapport au Soi-même. Le premier finit par mourir à son être pour soi, et s'aliène, adhère à quelque chose[3] ; le second renonce à la dureté de son universalité abstraite, et ce faisant, dépérit et meurt à son Soi-même non vivant et à son universalité immobile, en sorte donc que le premier s'est complété par le moment de l'universalité qui est essence, et le second par l'universalité qui est Soi-même. Par ce mouvement

de l'action, l'esprit — qui n'est ainsi esprit qu'à partir du moment où il *existe*, élève son existence à la *pensée*, et par là même à l'*opposition* absolue, puis revient de celle-ci, précisément par elle et en elle — a surgi comme pure universalité du savoir qui est conscience de soi, comme conscience de soi qui est unité simple du savoir.

C'est donc la même chose que ce qui dans la religion était *contenu* ou forme de la représentation d'un *autre*, qui est ici *activité* propre *du Soi-même* ; c'est le concept qui fait le lien et permet que le *contenu* soit *activité* propre *du Soi-même* – ce concept, en effet, comme nous le voyons, est le savoir de l'activité du Soi-même en lui-même comme étant toute essentialité et toute existence, le savoir de tel *sujet* comme étant *la substance*, et de la substance comme étant tel savoir de son activité. Ce que nous avons rajouté ici, pour ce qui nous concerne, c'est simplement, d'une part, le *rassemblement* | **753** | des moments singuliers dont chacun expose dans son principe la vie de l'esprit tout entier, et, d'autre part, le maintien résolu du concept dans la forme du concept dont le contenu se serait donné dans ces moments, et qui se serait déjà produit et donné lui-même dans la forme d'une *figure* de la *conscience*.

Cette dernière figure de l'esprit, l'esprit qui donne en même temps la forme du Soi-même à son contenu complet et vrai, et, ce faisant, réalise son concept, tout autant qu'il demeure dans son concept au sein même de cette réalisation, c'est le savoir absolu. C'est l'esprit qui se sait en figure d'esprit, ou encore, *le savoir qui conçoit*. La *vérité* n'est pas seulement *en soi* parfaitement identique à la *certitude*, mais elle a aussi la *figure* de la certitude de soi-même, ou encore, elle est dans son existence, c'est-à-dire, pour l'esprit qui sait, dans la *forme* du savoir de soi-même. La vérité est le *contenu* qui dans la religion est encore non identique à sa certitude. Mais cette identité réside dans le fait que le contenu a reçu la figure du Soi-même. Par là même est devenu élément de l'existence, ou *forme* de l'*objectalité* pour la conscience, ce qui est l'essence elle-même ; savoir, le *concept*. L'esprit *apparaissant* à la conscience dans cet élément, ou, ce qui ici est la même chose, y étant produit par elle, *est la science*.

La nature, les moments et le mouvement de ce savoir, ont donc résulté de telle manière qu'il est le pur *être* | **754** | *pour soi* de la conscience de soi ; il est Je, qui est *ce* Je-là et pas un autre, et qui tout aussi bien est immédiatement *intermédié*, ou encore Je *universel* aboli. — Il a un *contenu* qu'il *différencie* de lui-même ; car il est la négativité pure, ou encore scission de soi ; il est *conscience*. Ce contenu est dans sa différence elle-même le Je, car il est le mouvement d'abolition de soi-même, ou encore, il est la même négativité pure qui est Je. Je, en lui comme instance différenciée, est réfléchi en soi ; le contenu n'est *conçu* que par le fait que Je, dans son être-autre, est chez lui-même. Et si l'on veut indiquer ce contenu de façon plus déterminée, on dira qu'il n'est rien d'autre que le mouvement même qui vient d'être énoncé, car il est l'esprit qui se parcourt lui-même, et ce, *pour soi-même*, en tant qu'esprit, par le fait qu'il a la figure du concept dans son objectalité.

Mais en ce qui concerne *l'existence* de ce concept, la *science* n'apparaît pas dans le temps et la réalité effective tant que l'esprit n'est pas parvenu à cette conscience quant à lui-même. Il n'existe pas auparavant en tant qu'esprit qui sait ce qu'il est, et il n'existe nulle part ailleurs qu'après l'achèvement du travail qui contraint sa configuration imparfaite à fournir pour sa conscience la figure de son essence, et met ainsi en péréquation sa *conscience de soi* avec sa *conscience*. – L'esprit qui est en soi et pour soi, une fois différencié en ses moments, est savoir qui est *pour soi*, il est *le concevoir* en général, qui en tant que tel n'a pas encore atteint | **755** | la *substance*, ou n'est pas encore en lui-même savoir absolu.

Or, dans la réalité effective, la substance qui sait existe avant sa forme ou sa figure conceptuelle. La substance, en effet, est l'*en soi* encore non développé, ou encore, le fondement et le concept dans sa simplicité encore immobile, *l'intériorité*, donc, ou le Soi-même de l'esprit qui n'*existe* pas encore. *Ce qui est là*, ce qui existe, est comme le simple et l'immédiat encore non développés, ou encore tout simplement comme l'objet de la conscience *représentationnelle*. C'est ce qui explique que l'activité de connaissance — pour qui, parce qu'elle est la conscience spirituelle, ce qui est *en soi* n'est que dès lors qu'il est *être pour* le *Soi-même*, et être du *Soi-même* ou concept — n'ait d'abord qu'un objet pauvre, face auquel la substance, et la conscience de celle-ci, est plus riche. L'évidence manifeste que la substance a dans cette conscience est en fait bien plutôt une réclusion cachée, car elle est l'*être* encore *dépourvu de Soi-même*, et seule la certitude de soi-même est ouvertement manifeste à soi. C'est pourquoi ne ressortissent d'abord de la substance à la conscience *de soi* que les *moments*

abstraits ; mais dès lors que ceux-ci, en ce qu'ils sont les purs mouvements, continuent de se pousser eux-mêmes, elle s'enrichit jusqu'à ce qu'elle ait arraché toute la substance à la conscience, sucé et ingéré tout l'édifice de ses essentialités, et — dès lors que ce comportement négatif à l'égard de l'objectalité est tout aussi bien positif, est position autant que négation — jusqu'à ce qu'elle l'ait produite à partir d'elle-même, et donc, dans le même temps, reconstituée pour la conscience. Dans le *concept* qui se sait comme concept | **756** |, les *moments*, de ce fait, entrent plus tôt en scène que le *tout rempli et accompli* dont le devenir est le mouvement de ces moments. Dans la *conscience*, en revanche, le tout est plus précoce que les moments, mais c'est le tout non conçu. — Le *temps* est le *concept* lui-même qui *existe* et se représente, comme contemplation vide, à la conscience ; c'est pourquoi l'esprit apparaît nécessairement dans le temps, et apparaît aussi longtemps dans le temps qu'il n'a pas *appréhendé* son pur concept, c'est-à-dire, qu'il n'anéantit pas le temps. Il est le pur Soi-même *extérieur* contemplé, *non appréhendé* par le Soi-même, le concept seulement contemplé ; dès lors que ce dernier s'appréhende lui-même, il abolit sa forme-temps, conçoit la contemplation et est contemplation conçue et concevante. — C'est pourquoi le temps apparaît comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas achevé en lui-même, comme la nécessité d'enrichir la part que la conscience de soi prend à la conscience, de mettre en mouvement l'*immédiateté* de l'*En soi* – la forme dans laquelle la substance est dans la conscience — ou, à l'inverse, de réaliser et de révéler l'En soi pris comme *l'intérieur,* ce qui est d'abord et seulement *intérieur* — c'est-à-dire de le revendiquer pour la certitude de soi-même.

C'est pour cette raison qu'il faut dire que rien n'est *su* qui ne soit pas dans l'*expérience*, ou, pour reprendre une autre formulation de la même chose, que rien n'est su qui ne soit pas déjà présent comme *vérité ressentie*, comme Éternel *révélé intérieurement*, comme quelque chose de saint ou sacré *qu'on croit*, ou comme tout ce qu'on voudra bien encore employer comme formule. L'expérience, en effet, | **757** | c'est précisément que le contenu — et il est l'esprit — est *en soi* substance et donc *objet* de la *conscience*. Mais cette substance que l'esprit est, c'est le fait même qu'il *devienne* ce qu'il est *en soi*. Et c'est seulement en ce qu'il est ce devenir qui se réfléchit en lui-même, qu'il est en soi en vérité *l'esprit*. Il est en soi le mouvement qu'est la connaissance — la transformation qui fait de cet *En soi* le *pour soi*, de la *substance* le *sujet*, de l'objet de la *conscience* un objet de la *conscience de soi*, c'est-à-dire un objet tout aussi bien aboli, ou encore, le *concept*. Ce mouvement est le cercle qui revient en lui-même, qui présuppose son commencement et ne l'atteint que dans la fin. — Dans la mesure donc où l'esprit est nécessairement ce différenciement en soi-même, son Tout, dès lors qu'il est contemplé, vient faire face à sa conscience de soi simple, et comme, donc, ce tout est le Tout différencié, il est différencié en son pur concept contemplé, en *temps*, et en contenu ou en *En soi* ; la substance a chez elle-même, en tant que sujet, cette nécessité *d'abord intérieure* de s'exposer à même soi comme ce qu'elle est *en soi*, comme *esprit*. C'est seulement l'exposition objectale achevée qui est en même temps sa réflexion, ou le devenir qui l'amène au Soi-même. — Aussi longtemps, donc, que l'esprit ne s'est pas achevé *en soi*, ne s'est pas achevé comme esprit du monde, il ne peut pas parvenir en qualité d'esprit *conscient de soi* à son achèvement. C'est pourquoi le contenu de la religion exprime ce qu'*est l'esprit* plus tôt dans le temps que la science, mais c'est uniquement celle-ci, la science, qui est le vrai savoir que l'esprit a de lui-même. | **758** |

Ce mouvement de poussée à partir de soi de la forme de son savoir est le travail qu'il accomplit en tant qu'*histoire effective*. La communauté religieuse, dans la mesure où elle est d'abord la substance de l'esprit absolu, est la conscience brute qui a une existence d'autant plus barbare et plus dure que son esprit intérieur est profond, et son sourd Soi-même n'en a qu'un travail d'autant plus dur avec son essence, avec le contenu de sa conscience qui lui est étranger. C'est seulement une fois qu'elle a abandonné l'espoir d'abolir l'étrangeté de manière extérieure, c'est-à-dire étrangère, et parce que ce mode étranger aboli est le retour dans la conscience de soi, qu'elle se tourne vers elle-même, vers son propre monde et son propre présent, les découvre comme étant sa propriété, et ce faisant, franchit le premier pas par lequel elle descend du *monde intellectuel*, ou plus exactement, par lequel elle insuffle dans l'élément abstrait de ce monde la spiritualité du Soi-même effectif. D'un côté, par l'observation, elle trouve l'existence comme pensée, et la conçoit ; et inversement, elle trouve dans sa propre activité de pensée l'existence. Cependant, donc, qu'elle a d'abord exprimé de manière elle-même abstraite l'*unité* immédiate du penser et de l'*être*, de l'essence abstraite et du Soi-même, et qu'elle a réveillé la première luminosité dans une clarté *plus pure*, savoir, comme

unité de l'étendue et de l'être — car l'étendue est une simplicité plus identique à la pensée pure que ne l'est la lumière — et ce faisant a réveillé dans la pensée la *substance* de l'aurore, l'esprit, dans le même temps, pris d'effroi, se dégage de cette unité abstraite, de cette substantialité *dépourvue de Soi-même*, et lui oppose | **759** | en manière de défi l'affirmation de l'individualité. Mais c'est seulement après qu'il a aliéné celle-ci dans la culture, en a fait, par là même, une existence et l'a imposée en toute existence — et qu'il est parvenu à l'idée d'utilité, puis a appréhendé dans la liberté absolue l'existence comme sa propre volonté, c'est seulement alors que, ce faisant, il retourne la pensée depuis sa plus intime profondeur et énonce l'essence comme Je = Je. Mais ce Je = Je est le mouvement qui se réfléchit en lui-même ; dès lors en effet que cette identité, en tant que négativité absolue, est la différence absolue, l'identité à soi-même du Je fait face à cette différence pure qui, en tant qu'elle est la différence pure et en même temps objectale pour le Soi-même qui se sait, doit être énoncée comme le *temps*, en sorte que, de même qu'antérieurement l'essence avait été énoncée comme unité de la pensée et de l'étendue, il faudrait la comprendre comme unité de la pensée et du temps ; mais la différence laissée à elle-même, le temps sans cesse ni repos, s'effondre et coïncide au contraire en lui-même ; il est le repos objectal de l'*étendue*, tandis que celle-ci est la pure identité à soi-même, le Je. Ou encore, Je est non seulement le Soi-même, mais il est l'*identité du Soi-même avec soi* ; mais cette identité est l'unité parfaite et immédiate avec soi-même, ou encore, *ce sujet* est tout aussi bien la *substance*. La substance pour soi seule serait la contemplation vide de contenu, ou la contemplation d'un contenu qui, en tant que contenu déterminé, n'aurait que de l'accidentalité et serait sans nécessité ; la substance ne vaudrait pour | **760** | l'absolu que dans la mesure où elle serait pensée ou contemplée comme l'*unité absolue*, et tout contenu devrait tomber hors d'elle selon sa diversité dans la réflexion qui ne lui appartient pas, parce qu'elle ne serait pas sujet, parce qu'elle ne serait pas ce qui réfléchit sur soi et se réfléchit en soi, ou encore, parce qu'elle ne serait pas conçue comme esprit. Si pourtant il devait quand même être parlé d'un contenu, ce serait seulement d'une part, pour le précipiter dans l'abîme vide de l'absolu, mais, d'autre part, ce contenu serait promptement ramassé[4] d'un coup de l'extérieur dans la perception sensible ; le savoir semblerait être parvenu à des choses, à la différence d'avec lui-même, et à la différence de choses multiples, sans qu'on conçoive comment, ni d'où.

L'esprit cependant s'est montré à nous comme n'étant ni la seule retraite de la conscience de soi en sa pure intériorité, ni le simple enfoncement de celle-ci dans la substance et le non-être de sa différence, mais comme *ce mouvement* du Soi-même qui se défait de soi, s'aliène lui-même et s'enfonce dans sa substance, et qui, en tant que sujet, s'est extrait d'elle pour rentrer en soi, et en a fait un objet et un contenu, tout aussi bien qu'il abolit cette différence de l'objectalité et du contenu. Cette première réflexion hors de l'immédiateté est la différenciation du sujet d'avec sa substance, ou encore, le concept qui se scinde, la rentrée en soi et le devenir du Je pur. Dès lors que cette différence est la pure activité du Je = Je, le concept est la nécessité et l'ascension de l'*existence* qui a la substance pour essence | **761** |, et pérexiste pour soi. Mais la pérexistence pour soi de l'existence est le concept posé dans la déterminité, et par là même, tout aussi bien, son mouvement, qu'il effectue *chez lui-même*, de descente dans la substance simple, laquelle est seulement alors, en ce qu'elle est cette négativité et ce mouvement, sujet. — Le Je n'a pas à se tenir fixement dans la *forme* de la *conscience de soi* face à la forme de la substantialité et de l'objectalité, comme s'il avait peur de son aliénation — la force de l'esprit est au contraire de demeurer identique à lui-même dans son aliénation, et, en tant que ce qui est *en soi* et *pour soi*, de poser l'être pour soi tout autant que l'être en soi comme de simples moments — et il n'est pas davantage un tiers qui rejette les différences dans l'abîme de l'absolu et y énonce leur identité ; mais le savoir consiste, au contraire, en cette apparente inactivité, qui se contente d'examiner comment le différencié se meut chez lui-même, et revient dans son unité.

Dans le savoir, l'esprit a donc clos le mouvement de son affiguration dans la mesure où celle-ci est affectée de la différence indépassée de la conscience. Il a conquis l'élément pur de son *existence*, le concept. Le contenu, selon la *liberté* de son *être*, est le Soi-même qui s'aliène, ou encore, l'unité *immédiate* du se-savoir-soi-même. C'est le pur mouvement de cette aliénation qui constitue, si on l'examine quant au contenu, la *nécessité* de ce contenu. Le contenu divers est, en tant que contenu *déterminé*, dans le rapport, et non pas en soi, et son inquiétude est de s'abolir lui-même, ou encore, | **762** | il est la *négativité* ; la nécessité ou diversité, de même qu'elle est l'être libre, est donc tout aussi bien le Soi-même, et dans cette *forme* centrée sur soi, où l'existence est immédiatement

Pensée, le contenu est *concept*. Dès lors donc que l'esprit a acquis le concept, il déploie l'existence et le mouvement dans cet éther de sa vie, et est *science*. Les moments de son mouvement ne s'exposent plus en celle-ci comme des *figures* déterminées *de la conscience*, mais, dès lors que la différence de celle-ci est retournée dans le Soi-même, ils s'exposent comme des *concepts déterminés et* comme le mouvement organique, et fondé en soi-même, de ceux-ci. Si dans la phénoménologie de l'esprit chaque moment est la différence du savoir et de la vérité, ainsi que le mouvement dans lequel cette différence s'abolit, la science, en revanche, ne contient pas cette différence et son abolition, mais, dès lors que le moment a la forme du concept, il réunit en une unité immédiate la forme objectale de la vérité et du Soi-même qui sait. Le moment n'entre pas en scène comme ce mouvement de passage incessant de la conscience ou de la représentation dans la conscience de soi et inversement, mais sa figure pure et libérée de son apparition phénoménale dans la conscience, le pur concept et son mouvement de progrès ne sont suspendus qu'à sa *déterminité* pure. Et inversement, à chaque moment abstrait de la science correspond une figure de l'esprit dans son apparition phénoménale. De même que l'esprit existant n'est pas plus riche qu'elle, il n'est pas non plus, dans son | **763** | contenu, plus pauvre qu'elle. La connaissance des purs concepts de la science dans cette forme de figures de la conscience constitue le côté de sa réalité selon lequel son essence, le concept, qui en elle est posé comme *pensée* dans sa médiation *simple*, désarticule les moments de cette médiation et s'expose selon l'opposition intérieure.

La science contient en elle-même cette nécessité de s'aliéner et défaire de la forme du concept pur, ainsi que le passage du concept dans la *conscience*. L'esprit qui se sait, en effet, précisément en ce que et parce qu'il appréhende son concept, est l'identité immédiate avec soi-même, qui dans sa différence est la *certitude de l'immédiat*, ou encore, la *conscience sensible* – le commencement dont nous sommes partis ; ce congédiement de soi hors de la forme de son Soi-même est la liberté et l'assurance suprême de son savoir de soi.

Pourtant, cette aliénation est encore imparfaite ; elle exprime la *relation* de la certitude de soi-même à l'objet, qui, précisément en ce qu'il est dans la relation, n'a pas conquis sa liberté pleine et entière. Le savoir ne se connaît pas seulement soi-même, mais connaît aussi le négatif de soi-même, ou encore, sa limite. Savoir sa limite signifie : savoir se sacrifier. Ce sacrifice est l'aliénation dans laquelle l'esprit expose son devenir-esprit, dans la forme de la *libre événementialité contingente*, en contemplant son pur *Soi-même* comme *le temps* hors de lui, et pareillement, son *être* comme espace. Ce dernier devenir qui est le sien, *la nature*, est son devenir immédiat vivant | **764** | ; la nature, l'esprit aliéné, n'est rien d'autre, dans son existence, que cette éternelle aliénation de sa *pérexistence* et le mouvement qui produit le *sujet*.

L'autre côté de son devenir, cependant, l'*Histoire*, est le devenir qui *sait* et *se fait savoir* en s'*intermédiant* – l'esprit aliéné au temps ; mais cette aliénation est tout aussi bien aliénation d'elle-même ; le négatif est le négatif de lui-même. Ce devenir présente un mouvement paresseux et une indolente succession d'esprits, une galerie d'images dont chacune est pourvue de la richesse complète de l'esprit et ne se meut précisément de si indolente façon que parce que le Soi-même doit pénétrer et digérer toute cette richesse de sa substance. Dès lors que son achèvement consiste à *savoir* parfaitement ce qu'*il est*, c'est-à-dire sa substance, ce savoir est son *entrée en soi*, dans laquelle il quitte son existence et lègue sa figure au souvenir. En cette entrée en soi-même il est enfoncé dans la nuit de sa conscience de soi, mais son existence disparue est conservée dans cette nuit, et cette existence abolie — ce qu'il y avait antérieurement, mais nouvellement né du savoir — est la nouvelle existence, un nouveau monde et une nouvelle figure de l'esprit, en laquelle il doit de façon tout aussi ingénue recommencer depuis le début par son immédiateté, puis, partant d'elle, s'élever et devenir grand, comme si tout ce qui précédait était perdu pour lui, comme s'il n'avait rien appris de l'expérience des esprits d'avant. Mais le *souvenir*, en ce qu'il est *intériorisation*, a conservé cette expérience ; il est l'intérieur et la forme bel et bien supérieure de la substance | **765** |. Si donc cet esprit reprend au commencement sa formation et sa culture en semblant ne partir que de lui-même, c'est en même temps à un degré supérieur qu'il commence. Le royaume des esprits qui s'est formé de la sorte dans l'existence constitue une succession dans laquelle un esprit a pris le relais de l'autre et où chacun a pris en charge du précédent le royaume du monde. Son but est la révélation de la profondeur, et celle-ci est *le concept absolu* ; cette révélation, partant, est l'abolition de la profondeur, ou encore, elle est son *étendue et extension*, la négativité de ce Je qui est en lui-même, laquelle est son aliénation ou sa substance — et son *temps* est le temps

que cette aliénation s'aliène chez elle-même, et soit, dans son étendue tout aussi bien que dans sa profondeur, au Soi-même. Le chemin qui mène à ce *but*, au savoir absolu, ou encore, à l'esprit qui se sait comme esprit, est le souvenir des esprits, tels qu'ils sont chez eux-mêmes et accomplissent l'organisation de leur royaume. Leur conservation, selon le côté de leur libre existence dans son apparition phénoménale sous la forme de la contingence, est l'histoire, tandis que du côté de leur organisation comprise de manière conceptuelle, c'est la *science du savoir dans son apparition phénoménale* ; l'une et l'autre réunies ensemble, l'histoire comprise conceptuellement, constituent le souvenir et le golgotha de l'esprit absolu, l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il serait solitude sans vie ; c'est seulement :

Du calice de ce royaume d'esprits

Que monte à lui l'écume de son infinité[5].

1 *Vorgekommen*.

2 *Die Ungleichheit*.

3 *Bekennt sich*. *Sich bekennen*, c'est faire savoir à quoi l'on appartient : au nombre des amis de quelqu'un, à une religion particulière, à une conviction politique, un groupe, etc., bref, renoncer à l'isolement du quant-à-soi, s'identifier à une instance autre.

4 *Aufgerafft aus der sinnlichen Wahrnehmung*.

5 *Aus dem Kelche dieses Geisterreiches/Schäumt ihm seine Unendlichkeit*. Il s'agit, à un détail près, de la conclusion du poème de Schiller *L'Amitié* (1782). Le maître des mondes, l'Être suprême, a créé des esprits à son image, mais n'a pas trouvé de semblable. Il n'a trouvé que l'infinité. Hegel détourne le sens de l'épilogue du poème en commençant la phrase par *nur* (« seulement ») et surtout en remplaçant *die Unendlichkeit* (« l'infinité » en général) par *seine Unendlichkeit* (« son infinité »), ce qui introduit un lien dialectique, plus optimiste, entre ces Esprits et la Divinité.

F l a m m a r i o n

Table des matières

Présentation

Avertissement

Système de la science

Première partie, - la Phénoménologie de l'esprit

PREMIÈRE PARTIE - Science de l'expérience de la conscience

I - La certitude sensible

II - La perception

III - Force et entendement. Phénomène et monde suprasensible

IV - La vérité de la certitude de soi-même

A. - autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; domination et servitude.

B. - liberté de la conscience de soi ; stoïcisme, scepticisme, et conscience malheureuse.

V - Certitude et vérité de la raison

A. - la raison observante

B. - l'effectivation par elle-même de la conscience de soi rationnelle

C. - l'individualité qui à ses propres yeux est en soi et pour soi-même réelle

VI - L'esprit

A. - l'esprit vrai, le souci des bonnes mœurs et de la coutume

B. - l’esprit étrangé à lui-même ; la culture

C. - l’esprit certain de lui-même ; la moralité.

VII - La religion

A. - religion naturelle

B. - la religion-art

C. - la religion manifeste

VIII - Le savoir absolu